تشریح الہدایۃ
شرح اردو
ہدایۃ
جلد ۷
مؤلف
مولانا نصیب اللہ
(ابن الحاج عبد الصمد مالیزی نور اللہ مرقدہ)
مکتبۃ الارشد کوئٹہ
0301-3725288.0313-8895104

تشریح الهدایہ

شرح اردو

ہدایہ

مؤلف

مولانا نصیب اللہ (ابن الحاج عبد الصمد مالیزئی نوّر اللہ مرقدہ)

جلد 7

ناشر

حافظ محمد ایوب بروری کوئٹہ

03138895104

03013725288

مکتبۃ الارشد کوئٹہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

كِتَابُ أَدَبِ الْقَاضِي

یہ کتاب ادب القاضی کے بیان میں ہے۔

"کِتَابُ أَدَبِ الْقَضَاءِ" کی ماقبل کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ چونکہ بیوع اور کفالات وغیرہ کی وجہ سے اکثر لوگوں میں جھگڑے پیدا ہو جاتے ہیں اور قضاء سے لوگوں کے جھگڑے ختم ہو جاتے ہیں، اس لیے مصنفؒ نے بیوع وغیرہ کی تفصیل بیان کرنے کے بعد قضاء کے احکام کو بیان فرمایا ہے۔

ادب کا معنی اخلاقِ جمیلہ اور خصالِ حمیدہ سے آراستہ ہونا، اور قضاء کا لغوی معنی فیصلہ کرنا، کسی چیز کو مضبوط کرنا، کسی چیز کو انتہاء پر پہنچانا، اور ادا کرنا ہے، اور اصطلاحِ شریعت میں قضاء وہ قولِ ملزم ہے جو ولایتِ عامہ سے صادر ہو یعنی یہ قول جس شخص سے صادر ہو اس کو ولایتِ عامہ حاصل ہو اور اس کا یہ قول مخاطب پر لازم ہو۔

ف:۔ قضاء کے مناسب چند الفاظ ہیں جن کا جاننا ضروری ہے (1) قاضی یعنی حکم کرکے جھگڑے کو ختم کرنے والا (2) مقضی بہ یعنی جس دلیل کو قاضی اپنے فیصلے کی بنیاد بنائے (3) مقضی لہ جس کا حق دوسرے پر ثابت ہو (4) مقضی علیہ جس پر دوسرے کا حق ثابت ہو۔

ف:۔ قضاء کے لیے چھ شرائط ہیں جن کو ابن الغرس نے مندرجہ ذیل نظم میں بیان کیا ہے:

اطرافُ كلِّ قضيةٍ حكميةٍ   ستٌّ يلوحُ بعدَه تحقيق

حكم ومحكوم به وله   ومحكوم عليه وحاكم وطريق (المعتصر الضروری:694)

{1} قَالَ : وَلَا تَصِحُّ وِلَايَةُ الْقَاضِي حَتَّى يَجْتَمِعَ فِي الْمُوَلَّى شَرَائِطُ الشَّهَادَةِ وَيَكُونَ مِنْ أَهْلِ الِاجْتِهَادِ

فرمایا: اور صحیح نہیں متولی کرنا قاضی کو یہاں تک کہ جمع ہوں اس میں جس کو متولی کیا جا رہا ہے شہادت کی شرطیں، اور ہو اہلِ اجتہاد میں،

أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّ حُكْمَ الْقَضَاءِ يُسْتَقَى مِنْ حُكْمِ الشَّهَادَةِ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِنْ بَابِ الْوِلَايَةِ،

بہرحال اول تو اس لیے کہ حکمِ قضاء سیراب کیا جاتا ہے حکمِ شہادت سے؛ کیونکہ ہر ایک ان دونوں میں سے ولایت کے قبیل سے ہے،

فَكُلُّ مَنْ كَانَ أَهْلًا لِلشَّهَادَةِ يَكُونُ أَهْلًا لِلْقَضَاءِ وَمَا يُشْتَرَطُ لِأَهْلِيَّةِ الشَّهَادَةِ يُشْتَرَطُ لِأَهْلِيَّةِ الْقَضَاءِ {2} وَالْفَاسِقُ أَهْلٌ لِلْقَضَاءِ

پس جو ہوگا اہلِ شہادت وہ ہوگا اہلِ قضاء، اور جو چیز شرط ہوگی اہلیتِ شہادت کے لیے وہ شرط ہوگی اہلیتِ قضاء کے لیے، اور فاسق اہل ہے قضاء کا

حَتّٰى لَوْ قُلِّدَ يَصِحُّ ، إلَّا أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُقَلَّدَ كَمَا فِي حُكْمِ الشَّهَادَةِ فَإِنَّهُ لَا يَنْبَغِي
حتی کہ اگر قاضی بنایا گیا تو صحیح ہے، مگر یہ کہ مناسب نہیں ہے کہ اس کو قاضی بنایا جائے جیسا کہ حکم شہادت میں ہے؛ کیونکہ مناسب نہیں

أَنْ يَقْبَلَ الْقَاضِي شَهَادَتَهُ ، وَلَوْ قَبِلَ جَازَ عِنْدَنَا .{3} وَلَوْ كَانَ الْقَاضِي عَدْلًا فَفَسَقَ بِأَخْذِ الرِّشْوَةِ أَوْ غَيْرِهِ
کہ قبول کرے قاضی فاسق کی گواہی، اور اگر قبول کرلی تو جائز ہے ہمارے نزدیک، اور اگر قاضی عادل ہو، پھر فاسق ہوا رشوت لینے یا کسی اور کام کی وجہ سے،

لَايَنْعَزِلُ وَيَسْتَحِقُّ الْعَزْلَ، وَهٰذَاهُوَظَاهِرُالْمَذْهَبِ وَعَلَيْهِ مَشَايِخُنَارَحِمَهُمُ اللّٰهُ.وَقَالَ الشَّافِعِيُّ:الْفَاسِقُ لَايَجُوزُ قَضَاؤُهُ
تو معزول نہ ہوگا اور مستحق ہوگا عزل کا، اور یہی ظاہر مذہب ہے اور اسی پر ہمارے مشائخ ہیں۔ اور فرمایا امام شافعیؒ نے جائز نہیں ہے فاسق کی قضاء

كَمَا لَا تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ عِنْدَهُ ،وَعَنْ عُلَمَائِنَا الثَّلَاثَةِ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ فِي النَّوَادِرِ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ قَضَاؤُهُ.
جیسا کہ قبول نہیں کی جاتی ہے اس کی گواہی امام شافعیؒ کے نزدیک۔ اور ہمارے ائمہ ثلاثہ سے نوادر میں مروی ہے کہ جائز نہیں ہے اس کی قضاء،

وَقَالَ بَعْضُ الْمَشَايِخِ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ : إذَا قُلِّدَ الْفَاسِقُ ابْتِدَاءً يَصِحُّ ، وَلَوْ قُلِّدَ وَهُوَ عَدْلٌ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ
اور کہا ہے بعض مشائخ نے؛ جب قاضی بنایا جائے فاسق کو ابتداء تو صحیح ہے، اور اگر قاضی بنایا گیا حالانکہ وہ عادل ہے تو معزول ہو جائے گا فسق کی وجہ سے؛

لِأَنَّ الْمُقَلِّدَ اعْتَمَدَ عَدَالَتَهُ فَلَمْ يَكُنْ رَاضِيًا بِتَقْلِيدِهِ دُونَهَا{4} وَهَلْ يَصْلُحُ الْفَاسِقُ مُفْتِيًا؟
کیونکہ قاضی بنانے والے نے اعتماد کیا اس کی عدالت پر، پس وہ راضی نہ ہوگا اس کو قاضی بنانے پر عدالت کے بغیر۔ اور کیا فاسق آدمی مفتی ہو سکتا ہے؟

قِيلَ لَا لِأَنَّهُ مِنْ أُمُورِ الدِّينِ وَخَبَرُهُ غَيْرُ مَقْبُولٍ فِي الدِّيَانَاتِ ، وَقِيلَ يَصْلُحُ لِأَنَّهُ
تو کہا گیا ہے کہ نہیں؛ کیونکہ فتوی دینی امور میں سے ہے اور فاسق کی خبر مقبول نہیں ہے دینی امور میں، اور کہا گیا ہے کہ صحیح ہے؛ کیونکہ فاسق

يَجْتَهِدُ كُلَّ الْجَهْدِ فِي إصَابَةِ الْحَقِّ حَذَارِ النِّسْبَةِ إلَى الْخَطَإِ.{5} وَأَمَّا الثَّانِي فَالصَّحِيحُ أَنَّ أَهْلِيَّةَ الِاجْتِهَادِ شَرْطُ الْأَوْلَوِيَّةِ. فَأَمَّا
کوشش کرے گا ادراک کرتے ہوئے غلطی کی طرف منسوب ہونے سے۔ رہا ثانی تو صحیح یہ ہے کہ اہلیت اجتہاد شرط اولویت ہے، بہر حال

تَقْلِيدُالْجَاهِلِ فَصَحِيحٌ عِنْدَنَاخِلَافًالِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ،{6} وَهُوَيَقُولُ:إنَّ الْأَمْرَ بِالْقَضَاءِ يَسْتَدْعِي الْقُدْرَةَعَلَيْهِ

جاہل کو قاضی بنانا تو صحیح ہے ہمارے نزدیک، اختلاف ہے امام شافعیؒ کا، وہ کہتے ہیں: کہ قضاء کا حکم تقاضا کرتا ہے اس پر قدرت کا،

وَلَا قُدْرَةَ دُونَ الْعِلْمِ .وَلَنَا أَنَّهُ يُمْكِنُهُ أَنْ يَقْضِيَ بِفَتْوَى غَيْرِهِ ، وَمَقْصُودُ الْقَضَاءِ

اور قدرت نہیں ہوتی علم کے بغیر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ممکن ہے اس کے لیے کہ فیصلہ کرے دوسرے کے فتوی پر، اور قضاء کا مقصود

يَحْصُلُ بِهِ وَهُوَ إِيصَالُ الْحَقِّ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ .. {7}وَيَنْبَغِي لِلْمُقَلِّدِ أَنْ يَخْتَارَ مَنْ هُوَ الْأَقْدَرُ وَالْأَوْلَى

حاصل ہوتا ہے اس سے، اور وہ حق پہنچانا ہے اس کے مستحق کو، اور مناسب ہے قاضی بنانے والے کے لیے کہ وہ منتخب کرے اس کو جو زیادہ قادر اور اولی ہو؛

لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ { مَنْ قَلَّدَ إنْسَانًا عَمَلًا وَفِي رَعِيَّتِهِ مَنْ هُوَ أَوْلَى مِنْهُ فَقَدْ خَانَ

کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے "جس نے سپرد کیا کسی انسان کو کوئی عمل حالانکہ اس کی رعیت میں ایسا ہے جو بہتر ہے اس سے، تو اس نے خیانت کی

اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَجَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ } .{8}وَفِي حَدِّ الِاجْتِهَادِ كَلَامٌ عُرِفَ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ .وَحَاصِلُهُ

اللہ اور اس کے رسول اور جماعتِ مسلمین سے"۔ اور اجتہاد کی تعریف میں کلام ہے جو معلوم ہوا ہے اصولِ فقہ میں، جس کا حاصل یہ ہے

أَنْ يَكُونَ صَاحِبَ حَدِيثٍ لَهُ مَعْرِفَةٌ بِالْفِقْهِ لِيَعْرِفَ مَعَانِيَ الْآثَارِ أَوْ صَاحِبَ فِقْهٍ لَهُ مَعْرِفَةٌ بِالْحَدِيثِ

کہ ایسا صاحبِ حدیث ہو جس کو حاصل ہو معرفتِ فقہ؛ تاکہ جان سکے آثار کے معانی۔ یا صاحبِ فقہ ہو جس کو حاصل ہو معرفتِ حدیث؛

لِئَلَّا يَشْتَغِلَ بِالْقِيَاسِ فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ{9}وَقِيلَ أَنْ يَكُونَ مَعَ ذَلِكَ صَاحِبَ قَرِيحَةٍ

تاکہ مشغول نہ ہو قیاس کے ساتھ منصوص علیہ حکم میں۔ اور کہا گیا ہے کہ مذکورہ دو باتوں میں سے ایک کے ساتھ صاحبِ طبیعت بھی ہو

يَعْرِفُ بِهَا عَادَاتِ النَّاسِ لِأَنَّ مِنَ الْأَحْكَامِ مَا يَبْتَنِي عَلَيْهَا .

کہ پہچانے اس کے ذریعہ لوگوں کی طبیعتوں کو؛ کیونکہ بعض احکام مبنی ہوتے ہیں اس پر۔

تشریح:۔{1} قاضی بنانا جائز نہیں ہے جب تک کہ جس شخص کو قاضی بنایا جارہا ہے اس میں شہادت کی تمام شرطیں موجود نہ ہوں یعنی آزاد، مسلمان، عاقل اور بالغ ہو اور نابینا اور محدود فی القذف نہ ہو۔ اور جس کو قاضی بنایا جارہا ہے وہ اجتہاد کا اہل ہو۔ قاضی میں

شہادت کی شرطوں کا پایا جانا تو اس لیے ضروری ہے کہ حکم قضاء حکم شہادت سے مستفاد ہے؛ کیونکہ قضاء اور شہادت دونوں باب ولایت میں سے ہیں اور ولایت غیر پر اپنا قول نافذ کرنے کو کہتے ہیں پس جس طرح شاہد اپنا قول غیر پر نافذ کرتا ہے اسی طرح قاضی بھی اپنا قول غیر پر نافذ کرتا ہے، پس جو شخص شہادت کا اہل ہو گا وہ قضاء کا بھی اہل ہو گا اور جو شرائط اہلیتِ شہادت کے لیے ہیں وہی شرائط اہلیتِ قضاء کے لیے بھی ہوں گے۔

{2} فاسق قاضی بننے کا اہل ہے؛ کیونکہ فاسق شہادت کا اہل ہے اور جو شہادت کا اہل ہو وہ قاضی بننے کا بھی اہل ہوتا ہے، حتی کہ اگر فاسق کو قاضی بنادیا گیا تو جائز ہے، البتہ فاسق کو قاضی بنانا مناسب نہیں ہے جیسا کہ شہادت کے حکم میں ہے؛ چنانچہ قاضی کے لیے مناسب نہیں ہے کہ وہ فاسق کی گواہی کو قبول کر دے، لیکن اگر فاسق کی گواہی قبول کرلی تو ہمارے نزدیک جائز ہے؛ کیونکہ عدالت شہادت کے لیے شرط نہیں ہے بلکہ فقط مناسب ہے۔

ف:۔ شرعی شرائط کی رعایت کرتے ہوئے حکومتِ وقت جس کو مسلمانوں کے تنازعات ختم کرانے کے لیے جج یا مجسٹریٹ مقرر کر دے تو وہ شرعی قاضی کے قائم مقام ہو گا (حقانیہ: 5/362)

{3} اگر قاضی شروع سے عادل ہو پھر رشوت لینے یا کسی اور گناہ کی وجہ سے فاسق ہو گیا تو وہ معزول نہ ہو گا، البتہ معزولی کا مستحق ہو گا یہی ظاہر مذہب ہے اور اسی پر ہمارے مشائخ (بخارا اور سمرقند کے مشائخ) ہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں جیسا کہ ان کے نزدیک فاسق کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے۔ اور ہمارے ائمۂ ثلاثہ (امام صاحبؒ اور صاحبینؒ) سے نوادر کی روایت میں مروی ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے۔

اور بعض مشائخؒ نے کہا ہے کہ اگر ابتداء ہی سے فاسق کو قاضی بنایا گیا تو جائز ہے اور اگر کسی کو اس حال میں قاضی بنایا گیا کہ وہ عادل ہے مگر بعد میں فاسق ہو گیا تو فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا؛ کیونکہ قاضی بنانے والے نے اس کی عدالت پر اعتماد کر کے اس کو قاضی بنایا، لہٰذا وہ عدالت کے بغیر اس کو قاضی بنانے پر راضی نہ ہو گا گویا قاضی بنانا بقاءِ عدالت کے ساتھ مشروط ہے اس لیے بغیر عدالت کے قاضی نہیں رہے گا۔

فتوی:۔ فاسق شہادت کا اہل ہے لہذا قاضی بننے کا بھی اہل ہے لما فی الدر المختار: (وَالْفَاسِقُ أَهْلُهَا فَيَكُونُ أَهْلَهُ لَكِنَّهُ لَا يُقَلَّدُ) وُجُوبًا وَيَأْثَمُ مُقَلِّدُهُ كَقَابِلِ شَهَادَتِهِ ، بِهِ يُفْتَى ، وقال ابن عابدين: (قَوْلُهُ : وَالْفَاسِقُ أَهْلُهَا) سَيَأْتِي بَيَانُ الْفِسْقِ وَالْعَدَالَةِ فِي الشَّهَادَاتِ ، وَأَفْصَحَ بِهَذِهِ الْجُمْلَةِ دَفْعًا لِتَوَهُّمِ مَنْ قَالَ إنَّ الْفَاسِقَ لَيْسَ بِأَهْلٍ لِلْقَضَاءِ فَلَا يَصِحُّ قَضَاؤُهُ ؛ لِأَنَّهُ لَا يُؤْمَنُ عَلَيْهِ لِفِسْقِهِ ، وَهُوَ قَوْلُ الثَّلَاثَةِ وَاخْتَارَهُ الطَّحَاوِيُّ قَالَ الْعَيْنِيُّ : وَيَنْبَغِي أَنْ يُفْتَى بِهِ خُصُوصًا فِي هَذَا الزَّمَانِ ا هـ ، أَقُولُ : لَوْ اُعْتُبِرَ هَذَا لَانْسَدَّ بَابُ الْقَضَاءِ خُصُوصًا فِي زَمَانِنَا فَلِذَا كَانَ مَا جَرَى عَلَيْهِ الْمُصَنِّفُ هُوَ الْأَصَحُّ كَمَا فِي الْخُلَاصَةِ ، وَهُوَ أَصَحُّ الْأَقَاوِيلِ حَالِهِ حَتَّى لَا يُقْبَلَ الْفَاسِقُ ، وَصَرَّحَ ابْنُ الْكَمَالِ بِأَنَّ مَنْ قَلَّدَ فَاسِقًا يَأْثَمُ وَإِذَا قَبِلَ الْقَاضِي شَهَادَتَهُ يَأْثَمُ ا هـ .(قَوْلُهُ : بِهِ يُفْتَى) رَاجِعٌ لِمَا فِي الْمَتْنِ فَقَدْ عَلِمْت التَّصْرِيحَ بِتَصْحِيحِهِ وَبِأَنَّهُ ظَاهِرُ الْمَذْهَبِ وَأَمَّا كَوْنُ عَدَمِ تَقْلِيدِهِ وَاجِبًا فَفِيهِ كَلَامٌ كَمَا عَلِمْت فَافْهَمْ . (الدر المختار مع ردّ المحتار:4/333)

{4} کیا فاسق مفتی بن سکتا ہے؟ تو اس بارے میں بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ فاسق مفتی نہیں بن سکتا ہے؛ کیونکہ افتاء ایک دینی امر ہے اور امورِ دینیہ میں فاسق کی خبر مقبول نہیں ہوتی، چنانچہ اگر فاسقوں نے خبر دی کہ ہم نے عید کا چاند دیکھا ہے تو ان کے قول پر اعتماد نہ ہوگا۔ اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ فاسق کا مفتی ہونا جائز ہے؛ کیونکہ لوگوں میں بدنام ہونے کی وجہ سے وہ اس کی کوشش کرے گا کہ فتویٰ صحیح لکھے تاکہ غلطی کی طرف نسبت کئے جانے سے محفوظ ہو۔

فا:۔ اصولیین کے نزدیک مفتی وہ ہے جو مجتہد ہو اور جو شخص مجتہد نہ ہو بلکہ ائمہ کے اقوال نقل کرکے کسی مسئلہ کا حکم بیان کرتا ہو وہ اصولیین کے نزدیک مفتی نہیں بلکہ ناقل ہے یعنی مفتیوں کے کلام کو نقل کرنے والا ہے۔ چونکہ اس زمانے میں مجتہد قاضی اور مفتی کا پایا جانا متعذر ہے اس لیے یہی ناقلین ہی اس دور کے مفتی شمار ہوتے ہیں۔

رشوت دے کر نوکری حاصل کرنے کا حکم:

بعض لوگ رشوت دے کر نوکری حاصل کرتے ہیں، جبکہ رشوت لینا اور دینا دونوں حرام ہیں، لیکن بعض آدمی رشوت دینے پر مجبور ہوتے ہیں اس کے بغیر نوکری کا حصول مشکل ہوجاتا ہے، سرکاری افسران رکاوٹ ڈالتے ہیں، ایسی صورت میں دفع ظلم کے لئے رشوت دی جائے تو امید ہے کہ اللہ تعالیٰ مواخذہ نہیں فرمائیں گے، باقی رشوت دے کر جو نوکری حاصل کی گئی ہو اس کی تنخواہ کا حکم یہ ہے کہ اگر اس ملازم میں کام کی اہلیت موجود ہے اور جو کام اس کے سپرد کیا گیا اس

کو ٹھیک ٹھیک انجام دیتا ہے تو اس کی تنخواہ حلال ہے اگر وہ اس کام کا اہل ہی نہیں، یا کام ٹھیک انجام نہیں دیتا تو تنخواہ حلال نہیں ہوگی (جدید معاملات کے شرعی احکام: 1/179)

{5} متن میں مذکور دوسری شرط (قاضی کے لیے اجتہاد کی شرط) کے بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ اجتہاد شرطِ صحت نہیں ہے بلکہ شرطِ اولویت ہے یعنی اولیٰ یہ ہے کہ قاضی مجتہد ہو، چنانچہ ہمارے نزدیک جاہل (غیر مجتہد) کو قاضی بنانا صحیح ہے۔ البتہ امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک جاہل کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے۔

{6} امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم کرنا اس بات کا مقتضی ہے کہ قاضی اس پر قادر بھی ہو اور قدرت علم کے بغیر نہیں ہو سکتی ہے؛ کیونکہ جاہل حق اور باطل میں تمیز نہیں کر سکتا ہے اس لیے جاہل کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قضاء سے مقصود حق کے مستحق کو اس کا حق پہنچانا ہے اور یہ مقصود اس طرح بھی حاصل ہو سکتا ہے کہ قاضی خود مجتہد اور عالم ہو اور اس طرح بھی حاصل ہو سکتا ہے کہ غیر مجتہد قاضی کسی مجتہد عالم سے فتویٰ دریافت کر کے فیصلہ کرلے اس لیے غیر مجتہد کو قاضی بنانا جائز ہے۔

{7} مقلِّد (قاضی بنانے والا خلیفۃ المسلمین) کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ ایسے شخص کو قاضی بنائے جو اس کام پر سب سے زیادہ قادر ہو، اور اپنے علم، دین اور امانت میں سب سے بہتر ہو؛ کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد مبارک ہے "اگر کسی صاحبِ اقتدار شخص نے کسی انسان کو کوئی کام سپرد کر دیا حالانکہ اس کی رعایا میں اس سے بہتر شخص موجود ہے تو اس صاحبِ اقتدار نے اللہ، رسول اور مسلمانوں کی جماعت کے ساتھ خیانت کی[1]"۔

{8} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ اجتہاد کی حد کے بارے میں تفصیلی کلام تو اصول فقہ میں معلوم ہو چکا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ مجتہد ایسا صاحبِ حدیث ہو جس کو فقہ کی بھی معرفت حاصل ہو، فقہ کی معرفت اس لیے شرط ہے تاکہ ان معانی کو پہچان سکے جن

([1]) أخرَجَهُ الطّبَرَانِيُّ فِي مُعْجَمِهِ عن حمزة النصيبي عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ تولى من امر المسلمين شيئا فَاسْتَعْمَلَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا، وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَوْلَى بِذَلِكَ، وَأَعْلَمُ مِنْهُ بِكِتَابِ اللَّهِ، وَسُنَّةِ رَسُولِهِ، فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَجَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ" (نصب الراية: 134/4)

عہدۂ قضاء قبول کرنے سے، بر خلاف اس کے جب ممکن ہو اس کے لیے حق کے ساتھ فیصلہ کرنا۔ فرمایا: اور جس کو قاضی مقرر کیا گیا سپرد کر دیا جائے اس کو

دِيوَانَ الْقَاضِي الَّذِي كَانَ قَبْلَهُ وَهُوَ الْخَرَائِطُ الَّتِي فِيهَا السِّجِلَّاتُ وَغَيْرُهَا ، لِأَنَّهَا

دیوان اس قاضی کا جو اس سے پہلے تھا، اور دیوان چمڑے کے وہ تھیلے ہیں جن میں سرکاری فائلیں اور دوسرا ریکارڈ موجود ہو؛ کیونکہ ان فائلوں کو

وُضِعَتْ فِيهَا لِتَكُونَ حُجَّةً عِنْدَ الْحَاجَةِ فَتُجْعَلُ فِي يَدِ مَنْ لَهُ وِلَايَةُ الْقَضَاءِ.

رکھا جاتا ہے تھیلوں میں تاکہ وہ حجت ہوں ضرورت کے وقت، پس رکھا جائے گا ان کو اس کے قبضہ میں جس کو منصبِ قضاء حاصل ہو۔

{8} ثُمَّ إِنْ كَانَ الْبَيَاضُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ فَظَاهِرٌ ، {9} وَكَذَا إِذَا كَانَ مِنْ مَالِ الْخُصُومِ فِي الصَّحِيحِ لِأَنَّهُمْ

پھر اگر ہو سادہ کاغذ بیت المال سے تو ظاہر ہے، اور یہی حکم ہے کہ اگر ہوں خصوم کے مال سے صحیح قول کے مطابق؛ کیونکہ انہوں نے

وَضَعُوهَا فِي يَدِهِ لِعَمَلِهِ وَقَدِ انْتَقَلَ إِلَى الْمُوَلَّى ، وَكَذَا إِذَا كَانَ

ان کاغذات کو سابق قاضی کے ہاتھ میں رکھا تھا اس کے عمل کرنے کے لیے، حالانکہ عمل منتقل ہو گیا مولّٰی قاضی کی طرف، اور یہی حکم ہے اگر ہوں

مِنْ مَالِ الْقَاضِي هُوَ الصَّحِيحُ لِأَنَّهُ اتَّخَذَهُ تَدَيُّنًا لَا تَمَوُّلًا،

معزول قاضی کے مال سے، اور یہی صحیح ہے؛ کیونکہ انہوں نے ان کو مرتب کیا تھا تدین کے طور پر نہ کہ ذخیرہ اندوزی کے لیے،

{10} وَيَبْعَثُ أَمِينَيْنِ لِيَقْبِضَاهَا بِحَضْرَةِ الْمَعْزُولِ أَوْ أَمِينِهِ وَيَسْأَلَانِهِ

اور موجودہ قاضی بھیج دے دو امین لوگوں کو تاکہ وہ ان پر قبضہ کر لیں معزول قاضی یا اس کے امین کی موجودگی میں، اور یہ دونوں دریافت کریں ان تمام کاغذات کو

شَيْئًا فَشَيْئًا، وَيَجْعَلَانِ كُلَّ نَوْعٍ مِنْهَا فِي خَرِيطَةٍ كَيْ لَا يَشْتَبِهَ عَلَى الْمُوَلَّى، وَهَذَا السُّؤَالُ لِكَشْفِ الْحَالِ لَا لِلْإِلْزَامِ

ایک ایک کرکے، اور رکھیں ہر ایک نوع کو ان میں سے علیحدہ تھیلے میں تاکہ اشتباہ نہ ہو مولّٰی قاضی پر، اور سوال کشفِ حال کے لیے ہے نہ کہ الزام کے لیے

{11} قَالَ : وَيَنْظُرُ فِي حَالِ الْمَحْبُوسِينَ ؛ لِأَنَّهُ نُصِبَ نَاظِرًا فَمَنِ اعْتَرَفَ بِحَقٍّ أَلْزَمَهُ إِيَّاهُ؛

فرمایا: اور جدید قاضی نظر کرے قیدیوں کے حال پر؛ کیونکہ وہ مقرر کیا گیا ہے نگران، پس جس قیدی نے اقرار کیا حق کا تو وہ اس حق کو اس پر لازم کرے گا؛

لِأَنَّ الْإِقْرَارَ مُلْزِمٌ وَمَنْ أَنْكَرَ لَمْ يَقْبَلْ قَوْلَ الْمَعْزُولِ عَلَيْهِ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ ؛ لِأَنَّ بِالْعَزْلِ الْتَحَقَ بِالرَّعَايَا،

کیونکہ اقرار ملزم ہے، اور جو انکار کرے تو قبول نہ کرے معزول کا قول اس پر مگر بینہ سے؛ کیونکہ معزول ہونے سے وہ مل گیا رعایا کے ساتھ،

وَشَهَادَةُ الْفَرْدِ لَيْسَتْ بِحُجَّةٍ لَاسِيَّمَا إِذَا كَانَتْ عَلَى فِعْلِ نَفْسِهِ{12} فَإِنْ لَمْ تَقُمْ بَيِّنَةٌ لَمْ يُعَجِّلْ بِتَخْلِيَتِهِ حَتَّى

اور ایک فرد کی گواہی حجت نہیں، خاص کر جبکہ ہو اپنے ذاتی فعل پر، پس اگر بینہ قائم نہ ہو تو جلدی نہ کرے اس کو رہا کرنے میں یہاں تک کہ

يُنَادَى عَلَيْهِ وَيَنْظُرَ فِي أَمْرِهِ ؛لِأَنَّ فِعْلَ الْقَاضِي الْمَعْزُولِ حَقٌّ ظَاهِرًا فَلَا يُعَجِّلُ كَيْ لَا يُؤَدِّيَ إِلَى إِبْطَالِ حَقِّ الْغَيْرِ.

منادی کرائے اس پر اور نظر کرے اس کے معاملے میں؛ کیونکہ فعل معزول قاضی کا درست ہے بظاہر، پس جلدی نہ کرے؛ تاکہ مفضی نہ ہو غیر کے حق کے ابطال کو۔

تشریح:۔ {1} جس شخص کو اپنی ذات پر یہ بھروسہ ہو کہ وہ قضاء کا فریضہ انجام دے سکتا ہے تو اس کے لیے عہدۂ قضاء کو قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے؛ کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے قضاء کا عہدہ قبول کیا ہے جیسا کہ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ کا قاضی ہونا معروف ہے[1] اور ان کا عہدۂ قضاء قبول کرنا ہماری پیشوائی کے لیے کافی ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ قاضی ہونا فرض کفایہ ہے؛ کیونکہ قاضی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتا ہے جو کہ فرض کفایہ ہے اور فرض کفایہ کا حکم یہ ہے کہ اگر کوئی بھی اس کو انجام نہ دے تو سب گنہگار ہوں گے اور اگر بعض لوگ اس کو بجالائے تو سب کا ذمہ بری ہو جائے گا۔

{2} ایسے شخص کے لیے قضاء کا عہدہ قبول کرنا مکروہ تحریمی ہے جس کو اپنے اوپر حق کے مطابق فیصلہ کرنے سے عاجز ہونے کا خوف ہو، اور اپنی ذات پر حکم قضاء میں ظلم سے مطمئن نہ ہو؛ یہ اس لیے تاکہ اس کا عہدۂ قضاء امر قبیح (ظلم اور ناانصافی) کا وسیلہ نہ

([1])قُلت: تَقَدَّمَ عِنْدَ أَبِي دَاوُد، وَالتِّرْمِذِيِّ، وَابْنِ مَاجَهْ، أَنَّ عَلِيًّا تَقَلَّدَ الْقَضَاءَ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ: حَدِيثٌ حَسَنٌ، وَأَخْرَجَ الْبَيْهَقِيُّ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ لَمَّا وَلِّي ولى عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ الْقَضَاءَ، وَأَبَا عُبَيْدَةَ الْمَالَ، وَأَخْرَجَ أَيضاً عن عَنْ أَبِي وَائِلٍ، أَنَّ عُمَرَ اسْتَعْمَلَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ عَلَى الْقَضَاءِ، وَبَيْتِ الْمَالِ، وَأَخْرَجَ ابْنُ سَعْدٍ فِي الطَّبَقَاتِ أخبرنا عَفَّانُ بْنُ مُسْلِمٍ ثنا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ زِيَادٍ ثنا الْحَجَّاجُ بْنُ أَرْطَاةَ عَنْ نَافِعٍ، قَالَ: لَمَّا اسْتَعْمَلَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ عَلَى الْقَضَاءِ فَرَضَ لَهُ رِزْقًا، انْتَهَى(نصب الراية:134/4)

بعض علماء کے نزدیک عہدۂ قضاء قبول کرنا مطلقاً مکروہ تحریمی ہے خواہ اپنی ذات پر حکم قضاء میں انصاف کرنے کا بھروسہ ہو یا ظلم کرنے کا خوف ہو؛ انہوں نے حضور ﷺ کے اس ارشاد کو اختیار کیا ہے کہ "جس شخص کو قاضی مقرر کیا گیا گویا اس کو بغیر چھری کے ذبح کیا گیا" [1] چھری کے بغیر ذبح کرنے کے ساتھ اس لیے تشبیہ دی ہے کہ چھری کے بغیر ذبح باطن میں تو اثر کرتا ہے کہ اس سے درد محسوس ہوتا ہے اور روح نکل جاتی ہے، مگر ظاہر میں اثر نہیں کرتا اسی طرح قضاء کا عہدہ بھی بظاہر تو ایک منصب ہے لیکن باطن میں ہلاکت ہے۔

{3} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ عدل قائم کرنے کی امید پر عہدۂ قضاء قبول کرنے کی رخصت اور اجازت ہے، لیکن عزیمت یہ ہے کہ اس کو ترک کیا جائے؛ کیونکہ قاضی اگر مجتہد ہو تو امکان ہے کہ وہ غلطی کر جائے اور اس کو صحیح فیصلہ کی توفیق نہ ملے، اور اگر قاضی خود مجتہد نہ ہو تو ممکن ہے کہ دوسرا آدمی حق کے مطابق فیصلہ کرنے میں اس کی مدد نہ کرے حالانکہ اس صورت میں دوسرے کی طرف سے مدد ضروری ہے اس لیے عہدۂ قضاء ترک کرنا عزیمت ہے۔ البتہ اگر قاضی ہونے کا اہل یہی شخص ہو اور دوسرا کوئی اہل شخص موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں اس پر عہدۂ قضاء قبول کرنا فرض ہے تاکہ لوگوں کے حقوق کی حفاظت کرے اور عالم کو فساد سے خالی کر دے۔

{4} اگر کوئی شخص قاضی ہونے کا اہل ہو تب بھی اس کو چاہیئے کہ نہ تو دل سے عہدۂ قضاء کی خواہش اور طلب کرے اور نہ زبان سے اس کی درخواست کرے؛ کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد مبارک ہے کہ "جس شخص نے عہدۂ قضاء طلب کیا اس کو اس کے نفس کے سپرد کر دیا جاتا ہے اور جس کو اس پر مجبور کیا گیا تو اس پر ایک فرشتہ اترتا ہے جو اس کو درست رکھتا ہے" [2]۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جو شخص عہدۂ قضاء طلب کرتا ہے وہ اپنے علم، ورع اور ذکاوت پر اعتماد کرتا ہے جس کی وجہ سے وہ تکبر میں مبتلا ہو جاتا ہے اور جو شخص

([1]) أخرجه أصحاب السنن الأربعة، والترمذي عن عمرو بن أبي عمرو عن سعيد المقبري عن أبي هريرة، والباقون عن عثمان بن محمد الأخنسي عن المقبري عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من جعل قاضيا، فقد ذبح بغير سكين" ، انتهى. قال الترمذي: حديث حسن غريب من هذا الوجه، وبالسند الثاني رواه الحاكم في المستدرك في كتاب الأحكام، وقال: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وكذلك رواه الدارقطني في سننه، وأحمد، وابن أبي شيبة، وأبو يعلى الموصلي في مسانيدهم، وبسند الترمذي أيضا رواه أحمد، والبزار، والدارقطني.(نصب الراية:136/4)

([2]) أخرجه أبو داود، والترمذي، وابن ماجة عن إسرائيل عن عبد الأعلى بن عامر الثعلبي عن بلال عن أبي موسى، ويقال: ابن مرداس عن أنس، قال: قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من سأل القضاء، وكل إلى نفسه، ومن أجبر عليه نزل إليه ملك فسدده" ، انتهى. ولفظ أبي داود فيه: " من طلب القضاء، واستعان عليه، وكل إليه، ومن لم يطلبه، ولم يستعن عليه أنزل الله ملكا يسدده" ، انتهى.(نصب الراية:141/4)

تکبر میں مبتلا ہو جاتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے محروم ہو جاتا ہے، اور جو شخص عہدۂ قضاء قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے وہ اپنے رب پر بھروسہ کرتا ہے اور جو شخص اپنے رب پر بھروسہ کرتا ہے اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے الہام ہو جاتا ہے اس طرح اس کو صحیح فیصلہ کرنے کی توفیق ملتی ہے اس لیے اس عہدہ کو طلب کرنا مناسب نہیں البتہ اگر دیدیا گیا تو قبول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

ف:۔ صحیح یہ ہے کہ اگر کوئی قضاء کا اہل ہو اور اس کو اپنی ذات پر اعتماد ہو تو اس کے لئے اس طمع پر عہدۂ قضاء قبول کرنے کی رخصت ہے کہ عدل قائم کریگا مگر ترک پھر بھی عزیمت ہے۔ لیکن اگر کوئی منصبِ قضاء کا اہل ہو اور کسی دوسرے میں یہ اہلیت نہ ہو تو اس شخص پر اس منصب کو قبول کرنا فرض عین ہے، اور اگر اس کے علاوہ اور بھی اہل اشخاص ہوں تو پھر اس کو قبول کرنا فرض کفایہ ہے کما فی الدّر المختار(وَإِنْ تَعَيَّنَ لَهُ أَوْ أَمِنَهُ لَا) يُكْرَهُ فَتْحٌ ثُمَّ إنْ انْحَصَرَ فُرِضَ عَيْنًا وَإِلَّا كِفَايَةً بَحْرٌ (وَالتَّقَلُّدُ رُخْصَةٌ) أَيْ مُبَاحٌ (وَالتَّرْكُ عَزِيمَةٌ عِنْدَ الْعَامَّةِ) بَزَّازِيَّةٌ فَالْأَوْلَى عَدَمُهُ (وَيَحْرُمُ عَلَى غَيْرِ الْأَهْلِ الدُّخُولُ فِيهِ قَطْعًا) مِنْ غَيْرِ تَرَدُّدٍ فِي الْحُرْمَةِ (الدّر المختار على هامش الشامية:342/4)

{5} جس طرح عادل بادشاہ کی طرف سے عہدۂ قضاء قبول کرنا جائز ہے اسی طرح ظالم بادشاہ کی طرف سے بھی عہدۂ قضاء قبول کرنا جائز ہے؛ کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے عہدۂ قضاء قبول کیا تھا حالانکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کی باری میں حق خلافت حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں تھا اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ان کے خلاف بغاوت کی اور شام کے حکمران بن گئے۔ اسی طرح حجاج بن یوسف مشہور ظالم بادشاہ گذرا ہے، مگر تابعین نے اس کی طرف سے عہدۂ قضاء قبول کیا ہے مثلاً ابو بردہ ابن ابی موسیٰ کو حجاج نے قاضی مقرر کیا تھا[1] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ظالم بادشاہ کی طرف سے عہدۂ قضاء قبول کرنا جائز ہے۔

{6} البتہ اگر ظالم بادشاہ قاضی کو حق کے ساتھ فیصلہ کرنے نہ دے رہا ہو تو پھر اس کی طرف سے عہدۂ قضاء قبول کرنا جائز نہیں؛ کیونکہ اس صورت میں عہدۂ قضاء قبول کرنے سے مقصودِ قضاء (عدل کے ساتھ فیصلے کرنا) حاصل نہ ہوگا، اس کے

[1] والتفصيل فی نصب الراية:4142۔

برخلاف اگر وہ قاضی کو حق کے ساتھ فیصلے کرنے کی قدرت دے رہا ہو تو پھر اس کی طرف سے عہدۂ قضاء قبول کرنا جائز ہے؛ کیونکہ اس صورت میں مقصودِ قضاء حاصل ہو سکتا ہے۔

ف:۔ حضرت مولانا جمیل احمد سکروڈوی لکھتے ہیں کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو سلطانِ جائر کی نظیر میں پیش کرنا صاحبِ ہدایہ" کے لیے کسی طرح مناسب نہیں ہے؛ اس لیے کہ یہ بات مسلم ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا خلیفہ چہارم ہونا کوئی امر منصوص نہیں ہے، بلکہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مخالفت کرنا اجتہادی خطاء تھی اور مجتہد کی خطا معاف ہی نہیں بلکہ اس پر ایک اجر بھی ملتا ہے پس جس خطاء کو معاف کر دیا گیا ہو بلکہ اس پر اجر ملتا ہو اس کی وجہ سے جابر اور ظالم کے الفاظ استعمال کرنا صاحبِ ہدایہ" جیسے عظیم المرتبت اور صاحبِ ورع حضرات کے لیے زیب نہیں دیتا.................. حضرت عبدالرحمن بن ابی عمیرہ رضی اللہ عنہ نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: اے اللہ تو اسے ہدایت دینے والا اور ہدایت پانے والا بنا اور اس کے ذریعہ لوگوں کو ہدایت دے.................. چونکہ صاحبِ ہدایہ" بھی ہمارے بزرگ ہیں، صاحبِ علم وفضل ہیں، ورع اور تقویٰ کے مالک ہیں، اس لیے یہی کہا جا سکتا ہے کہ یہ سبقتِ قلم کا نتیجہ ہے اور مصنفین اور مؤلفین سے اس طرح کی بھول چوک بعید از قیاس نہیں ہے (اشرف الہدایہ: ج:9۔ ص:253)

{7} اور جس شخص کو قاضی بنایا گیا وہ سب سے پہلے یہ کام کرے کہ وہ اس قاضی کے دیوان کے بارے میں دریافت کرے جو قاضی اس سے پہلے اس عہدہ پر فائز تھا، دیوان سے مراد وہ تھیلے ہیں جن میں سجلات یعنی لوگوں کے مقدمات کی مسلیں اور دیگر دستاویزات رکھی جاتی ہیں؛ کیونکہ ان مسلوں (مقدمے کی کارروائی کے کاغذات جو ایک جگہ منسلک ہوں) کو تھیلوں میں اسی لیے رکھتے ہیں تاکہ ضرورت کے وقت قاضی کے پاس حجت موجود ہو پس ان کو اسی کے قبضہ میں دیا جائے گا جس کو منصبِ قضاء حاصل ہو؛ کیونکہ اب لوگوں کے معاملات کا تعلق اسی قاضی سے ہے معزول قاضی سے کسی معاملہ کا تعلق نہیں رہا۔

ف:۔ "سجلات" جمع ہے "سجل" کی، بمعنی رجسٹر، وہ کاغذات کا مجموعہ جس میں کوئی بات برائے حفاظت لکھی جائے، یا عدالتی فیصلے درج کرنے کی کتاب یا رجسٹر، یا معاہدات ومعاملات درج کرنے کا سرکاری رجسٹر۔

{8} سوال یہ ہے کہ جن کاغذات پر فیصلے تحریر ہیں وہ جس شخص کی ملک ہوں اسی کو دینا چاہیے نہ کہ موجودہ قاضی کو؛ کیونکہ موجودہ قاضی ان کا مالک نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ اگر یہ کاغذات بیت المال کی طرف سے معزول قاضی کو دئے گئے ہوں پھر تو معزول کو اسے سپرد کرنے پر مجبور کرنا ظاہر ہے؛ کیونکہ سرکاری چیزوں پر اسی کا تصرف چلتا ہے جو اس منصب پر فائز ہو اور وہ موجودہ قاضی ہے اس لیے معزول قاضی کو اسے سپرد کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

{9} اور اگر یہ کاغذات مدعی اور مدعی علیہ کے مال سے خریدے گئے ہوں تو بھی معزول قاضی اسے موجودہ قاضی کے سپرد کرے گا؛ کیونکہ مدعی اور مدعی علیہ نے یہ کاغذات معزول قاضی کے قبضہ میں اسی لیے دئے تھے کہ وہ خلیفہ کی طرف سے اس کام پر مامور تھا اب جب یہ کام موجودہ قاضی کی طرف منتقل ہو گیا تو کاغذات بھی اسی کے حوالے کئے جائیں گے۔

اور اگر کاغذات معزول قاضی کے مال سے خریدے گئے ہوں تو بھی معزول قاضی کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اسے موجودہ قاضی کے سپرد کر دے یہی قول صحیح ہے؛ کیونکہ معزول قاضی نے ان کاغذات کو اپنے پاس دیانت اور امانت کے طور پر اسی لیے رکھا تھا تاکہ لوگوں کے معاملات کی حفاظت کرے ان کے ذریعہ اپنے آپ کو مالدار بنانا مقصود نہیں تھا تو جب یہ کاغذات بطور دیانت وامانت ہیں مال مملوک کے طور پر نہیں ہیں تو جو اس منصب پر آئے گا اسی کے سپرد کیا جائے گا۔

{10} مذکورہ کاغذات کو وصول کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ موجودہ قاضی دو قابل اعتماد یا ایک قابل اعتماد شخص کو معزول قاضی کی خدمت میں بھیج دے تاکہ وہ معزول قاضی کی موجودگی میں یا اس کے امین اور معتمد کی موجودگی میں ان کاغذات پر قبضہ کرلیں اور وہ معزول قاضی یا اس کے امین سے ان تمام کاغذات میں سے ایک ایک کے بارے میں دریافت کرے اور ہر قسم کے کاغذات کو علیحدہ علیحدہ تھیلے میں رکھتا رہے مثلاً مقدمات، اوقاف اور جائیدادوں کی مسلیں علیحدہ علیحدہ رکھے؛ یہ اس لیے تاکہ موجودہ قاضی پر کاغذات خلط ملط ہو کر مشتبہ نہ ہوں۔ اور موجودہ قاضی کے قاصد معزول قاضی سے یہ سوالات اس لیے کریں تاکہ حقیقت حال واضح ہو اس لیے نہیں کہ معزول قاضی کے کہنے سے کسی پر کوئی حکم لازم کر دے؛ کیونکہ معزول قاضی اب عام لوگوں میں سے ہے لہٰذا اس کا قول حجت نہیں ہے۔

{11} نیا قاضی چارج لینے کے بعد سب سے پہلے قیدیوں کے حال پر نظر کرے قیدیوں کی تعداد ہر ایک کی تفصیل اور وجۂ قید دریافت کرے؛ کیونکہ قاضی مسلمانوں کے امور اور معاملات کا نگران بنا کر مقرر کیا جاتا ہے۔ پس اگر کسی قیدی نے اپنے مدعی کے حق کا اپنے اوپر اقرار کیا تو نیا قاضی اس پر اس حق کو لازم کر دے؛ کیونکہ اقرار ایسی حجت ہے جو اقرار کرنے والے پر اس چیز لازم کر دیتی ہے جس کا اس نے اقرار کیا ہے۔ اور اگر قیدی نے اپنے مدعی کے اس حق کا انکار کیا جس کی وجہ سے اس کو قید کیا ہے اور معزول قاضی نے قیدی کے خلاف مدعی کے حق کی خبر دی تو معزول قاضی کا قول اس کے خلاف حجت نہ ہوگا؛ کیونکہ معزول قاضی اب عام رعایا کا ایک فرد ہے اور ایک فرد کی گواہی حجت نہیں، بالخصوص جب اس کی گواہی اپنے ذاتی فعل پر ہو تو اس کو بطریقۂ اولیٰ قبول نہ کیا جائے گا۔

{12} اور اگر کسی قیدی کے خلاف بینہ قائم نہ ہو تو نیا قاضی اس قیدی کو رہا کرنے میں جلدی نہ کرے بلکہ اس کے بارے میں اعلان کر دے کہ "فلاں بن فلاں قیدی جو فلاں قید خانہ میں محبوس ہے اگر اس پر کسی کا کوئی مطالبہ ہے تو وہ حاضر ہو کر اپنا مطالبہ ثابت کر دے" اور اس کے معاملہ میں غور و فکر کرے؛ یہ اس لیے کہ معزول کا فعل (اس کو قید کرنا) بظاہر درست ہے اس لیے اس کے رہا کرنے میں جلدی نہ کرے؛ کیونکہ ممکن ہے کہ مدعی غائب ہو تو اس کی رہائی مدعی کے حق کے ابطال کا باعث بنے گی حالانکہ کسی کے حق کا ابطال جائز نہیں ہے اس لیے اس کو رہا کرنے میں جلدی نہ کرے۔

{1} وَيَنْظُرُ فِي الْوَدَائِعِ وَارْتِفَاعِ الْوُقُوفِ فَيَعْمَلُ فِيهِ عَلَى مَا تَقُومُ بِهِ الْبَيِّنَةُ أَوْ يَعْتَرِفُ بِهِ مَنْ هُوَ فِي يَدِهِ ؛

اور نظر کرے ودیعتوں اور اوقاف کی حاصلات میں، پس عمل کرے جس طرح قائم ہو اس پر بینہ یا اقرار کرے اس کا وہ شخص جس کے قبضہ میں ہو؛

لِأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ حُجَّةٌ . {2} وَلَا يَقْبَلُ قَوْلَ الْمَعْزُولِ ؛ لِمَا بَيَّنَّا ، إلَّا أَنْ يَعْتَرِفَ الَّذِي هُوَ فِي يَدِهِ

کیونکہ یہ ہر ایک حجت ہے، اور قبول نہ کرے معزول قاضی کا قول؛ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے، مگر یہ کہ اقرار کرے وہ جس کے قبضہ میں ودیعتیں ہیں

أَنَّ الْمَعْزُولَ سَلَّمَهَا إلَيْهِ فَيُقْبَلُ قَوْلُهُ فِيهَا ؛ لِأَنَّهُ ثَبَتَ بِإِقْرَارِهِ

کہ معزول نے یہ ودیعتیں اس کو سپرد کی تھیں تو قبول کیا جائے گا معزول قاضی کا قول ان کے بارے میں؛ کیونکہ ثابت ہوا اس کے اقرار سے

أَنَّ الْيَدَ كَانَتْ لِلْقَاضِي فَيَصِحُّ إِقْرَارُ الْقَاضِي كَأَنَّهُ فِي يَدِهِ فِي الْحَالِ ،{3}إِلَّا إِذَا بَدَأَ بِالْإِقْرَارِ لِغَيْرِهِ

کہ حقیقی قبضہ قاضی کا تھا، پس صحیح ہوگا قاضی کا اقرار، گویا کہ یہ اس کے قبضہ میں ہیں فی الحال، مگر جبکہ وہ پہلے اقرار کر چکا ہو غیر کے لیے،

ثُمَّ أَقَرَّ بِتَسْلِيمِ الْقَاضِي فَيُسَلِّمُ مَا فِي يَدِهِ إِلَى الْمُقَرِّ لَهُ الْأَوَّلِ لِسَبْقِ حَقِّهِ وَيَضْمَنُ

پھر اقرار کیا ہو معزول قاضی کے سپرد کرنے کا، تو سپرد کر دے جو اس کے قبضہ میں ہے مقرلہ اول کو، اس کے حق کی سبقت کی وجہ سے، اور ضامن ہوگا

قِيمَتَهُ لِلْقَاضِي بِإِقْرَارِهِ الثَّانِي وَيُسَلِّمُ إِلَى الْمُقَرِّ لَهُ مِنْ جِهَةِ الْقَاضِي.

اس کی قیمت کا معزول قاضی کے لیے اپنے دوسرے اقرار کی وجہ سے، اور دیدی جائے گی اس کو جس کے لیے اقرار کیا گیا ہے معزول قاضی کی جانب سے۔

{4}قَالَ :وَيَجْلِسُ لِلْحُكْمِ جُلُوسًا ظَاهِرًا فِي الْمَسْجِدِ؛ كَيْ لَا يَشْتَبِهَ مَكَانُهُ عَلَى الْغُرَبَاءِ وَبَعْضِ الْمُقِيمِينَ، وَالْمَسْجِدُ الْجَامِعُ

فرمایا: اور بیٹھے فیصلہ کرنے کے لیے ظاہر طور پر مسجد میں تاکہ مشتبہ نہ ہو اس کی جگہ مسافروں اور بعض مقیم لوگوں پر، اور مسجد جامع

أَوْلَى لِأَنَّهُ أَشْهَرُ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ:يُكْرَهُ الْجُلُوسُ فِي الْمَسْجِدِ لِلْقَضَاءِ لِأَنَّهُ يَحْضُرُهُ الْمُشْرِكُ وَهُوَ نَجَسٌ

بہتر ہے؛ کیونکہ وہ زیادہ مشہور ہے۔ اور فرمایا امام شافعیؒ نے: مکروہ ہے بیٹھنا مسجد میں قضاء کے لیے؛ کیونکہ حاضر ہوگا مسجد میں مشرک حالانکہ وہ نجس ہے

بِالنَّصِّ وَالْحَائِضُ وَهِيَ مَمْنُوعَةٌ عَنْ دُخُولِهِ .{5}وَلَنَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ { إِنَّمَا بُنِيَتِ الْمَسَاجِدُ

بنص قرآن، اور حائضہ عورت حالانکہ وہ ممنوع ہے مسجد میں داخل ہونے سے۔ اور ہماری دلیل حضور ﷺ کا ارشاد ہے "مسجدیں بنائی گئیں ہیں

لِذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَالْحُكْمِ}.{وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْصِلُ الْخُصُومَةَ فِي مُعْتَكَفِهِ} وَكَذَا الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ

ذکر اللہ اور فیصلہ کے لیے" اور حضور ﷺ فیصلہ کرتے تھے خصومات کا اپنے مقام اعتکاف میں، اور اسی طرح خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم

كَانُوا يَجْلِسُونَ فِي الْمَسَاجِدِ لِفَصْلِ الْخُصُومَاتِ ، وَلِأَنَّ الْقَضَاءَ عِبَادَةٌ فَيَجُوزُ إِقَامَتُهَا فِي الْمَسْجِدِ كَالصَّلَاةِ.

بیٹھتے تھے مسجدوں میں خصومات کے فیصلوں کے لیے؛ اور اس لیے کہ قضاء عبادت ہے، پس جائز ہے اس کو قائم کرنا مسجد میں نماز کی طرح،

{6}وَنَجَاسَةُ الْمُشْرِكِ فِي اعْتِقَادِهِ لَا فِي ظَاهِرِهِ فَلَا يُمْنَعُ مِنْ دُخُولِهِ ، وَالْحَائِضُ تُخْبِرُ

اور نجاستِ مشرک اس کے اعتقاد میں ہے نہ کہ اس کے ظاہر میں، پس نہیں روکا جائے گا اس کو مسجد میں داخل ہونے سے، اور حائضہ عورت خبر دے گی

بِحَالِهَا فَيَخْرُجُ الْقَاضِي إلَيْهَا أَوْ إلَى بَابِ الْمَسْجِدِ أَوْ يَبْعَثُ مَنْ يَفْصِلُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ خَصْمِهَا

اپنے حال کی، پس نکلے گا قاضی اس کی طرف یا مسجد کے دروازے کی طرف، یا بھیجے گا وہ شخص جو فیصلہ کرے اس کے اور اس کے خصم کے درمیان،

كَمَا إذَا كَانَتِ الْخُصُومَةُ فِي الدَّابَّةِ .وَلَوْ جَلَسَ فِي دَارِهِ لَا بَأْسَ بِهِ وَيَأْذَنُ لِلنَّاسِ بِالدُّخُولِ فِيهَا،

جیسا کہ جب جھگڑا ہو کسی جانور میں، اور اگر بیٹھ گیا اپنے گھر میں، تو کوئی مضائقہ نہیں اس میں، اور اجازت دے لوگوں کو اس میں داخل ہونے کی،

{7}وَيَجْلِسُ مَعَهُ مَنْ كَانَ قَبْلَ ذَلِكَ لِأَنَّ فِي جُلُوسِهِ وَحْدَهُ تُهْمَةً. {8}قَالَ :وَلَا يَقْبَلُ هَدِيَّةً إلَّا مِنْ ذِي رَحِمٍ مَحْرَمٍ

اور بیٹھے اس کے ساتھ وہ لوگ جو بیٹھتے تھے اس سے پہلے؛ کیونکہ اس کے تنہا بیٹھنے میں تہمت ہے۔ اور قبول نہ کرے ہدیہ مگر اپنے ذی رحم محرم سے

أَوْ مِمَّنْ جَرَتْ عَادَتُهُ قَبْلَ الْقَضَاءِ بِمُهَادَاتِهِ ؛ لِأَنَّ الْأَوَّلَ صِلَةُ الرَّحِمِ وَالثَّانِيَ لَيْسَ لِلْقَضَاءِ

یا اس شخص سے کہ جاری ہو اس کی عادت قضاء سے پہلے ہدیہ لینے دینے کی؛ کیونکہ اول صلہ رحمی کے طور پر ہے اور ثانی قضاء کی وجہ سے نہیں ہے

بَلْ جَرَى عَلَى الْعَادَةِ ، وَفِيمَا وَرَاءَ ذَلِكَ يَصِيرُ آكِلًا بِقَضَائِهِ ، حَتَّى لَوْ كَانَتْ لِلْقَرِيبِ خُصُومَةٌ لَا يَقْبَلُ

بلکہ عادت کے طور پر ہے، اور اس کے علاوہ میں کھلانے والا ہو گا قاضی ہونے کی وجہ سے حتیٰ کہ اگر کسی قریبی رشتہ دار کا مقدمہ ہو تو قبول نہ کرے

هَدِيَّتَهُ ، وَكَذَا إذَا زَادَ الْمُهْدِي عَلَى الْمُعْتَادِ أَوْ كَانَتْ لَهُ خُصُومَةٌ لِأَنَّهُ لِأَجْلِ الْقَضَاءِ فَيَتَحَامَاهُ.

اس کا ہدیہ، اور اسی طرح اگر زیادہ دیا عادت کے طور پر ہدیہ دینے والے نے، یا ہو اس کا مقدمہ؛ کیونکہ یہ قضاء کی وجہ سے ہے، پس پرہیز کرے اس سے،

{9}وَلَا يَحْضُرُ دَعْوَةً إلَّا أَنْ تَكُونَ عَامَّةً لِأَنَّ الْخَاصَّةَ لِأَجْلِ الْقَضَاءِ فَيُتَّهَمُ بِالْإِجَابَةِ،

اور نہ جائے کسی دعوت میں مگر یہ کہ عام دعوت ہو؛ کیونکہ خصوصی دعوت قاضی ہونے کی وجہ سے ہو گی، پس متہم ہو گا قبول کرنے میں،

بِخِلَافِ الْعَامَّةِ ، وَيَدْخُلُ فِي هَذَا الْجَوَابِ قَرِيبُهُ وَهُوَ قَوْلُهُمَا .وَعَنْ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ يُجِيبُهُ

برخلافِ عام دعوت کے، اور داخل ہو گا اس حکم میں قاضی کا قریب، اور یہ شیخین کا قول ہے، اور مروی ہے امام محمدؒ سے قبول کرے قریب کی دعوت

وَإِنْ كَانَتْ خَاصَّةً كَالْهَدِيَّةِ ، وَالْخَاصَّةُ مَا لَوْ عَلِمَ الْمُضِيفُ أَنَّ الْقَاضِيَ لَا يَحْضُرُهَا لَا يَتَّخِذُهَا.

اگرچہ وہ خاص ہو جیسے ہدیہ، اور خاص دعوت وہ ہے کہ اگر میزبان کو معلوم ہو جائے کہ قاضی اس دعوت کو نہیں آئے گا تو وہ تیار نہ کرے دعوت۔

تشریح:۔{1} جدید قاضی قیدیوں کے حالات دیکھنے کے بعد ان امانتوں پر نظر کرے جو معزول قاضی نے امینوں کے پاس رکھی ہیں، اور اوقاف کی آمد اور خرچ پر نظر کرے کہ ان کی پیداوار شرائط کے مطابق تقسیم ہوتی ہے یا نہیں ہوتی ہے پس جدید قاضی گواہوں کی گواہی کے مطابق امانتوں اور اوقاف کی پیداوار میں عمل کرے یا امانتیں اور اوقاف جس کے قبضہ میں ہیں اس کے اقرار کے مطابق ان میں عمل کرے؛ کیونکہ اس کے عمل کے لیے حجتِ شرعی ضروری ہے اور گواہ اور قابض کے اقرار میں سے ہر ایک شرعی حجت ہے اس لیے جدید قاضی اس کے مطابق عمل کرے گا۔

{2} اور معزول قاضی کا قول قبول نہ ہوگا؛ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ معزول قاضی اب رعایا میں ایک فرد ہے اور ایک آدمی کا قول حجت نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اگر قابض نے اقرار کیا کہ یہ امانتیں معزول قاضی نے مجھے سپرد کی تھیں اور مجھے معلوم نہیں کہ کن کی ہیں، تو اس صورت میں معزول قاضی کا قول ان امانتوں کے بارے میں قبول ہوگا؛ کیونکہ قابض شخص کے اقرار سے ثابت ہوا کہ یہ امانتیں اصلاً معزول قاضی ہی کے قبضہ میں تھیں گویا معزول قاضی اب بھی قابض ہے اور امانت کے بارے میں امین یعنی قابض کا قول معتبر ہوتا ہے اس لیے مذکورہ صورت میں معزول قاضی کا قول معتبر ہوگا۔

{3} اور اگر قابض شخص نے پہلے اقرار کیا کہ "میرے پاس جو امانت ہے وہ مثلاً زید کی ہے" پھر کہا کہ "مجھے یہ معزول قاضی نے سپرد کیا تھا" اور معزول قاضی نے زید کے علاوہ کسی اور شخص کے لیے اقرار کیا تو قابض کو حکم دیا جائے گا کہ وہ یہ مال اسی شخص (زید) کے سپرد کر دے جس کے لیے اس نے پہلے اقرار کیا ہے؛ کیونکہ اس شخص (زید) کے لیے پہلے اقرار کرنے کی وجہ سے اس کا حق مقدم ہے، اور معزول قاضی کی طرف سے سپردگی کا ثانیاً اقرار کرنے کی وجہ سے معزول کے لیے اس مال کی قیمت یا مثل کا ضامن ہوگا اور معزول قاضی کی طرف سے اسے اس شخص کے سپرد کر دے جس کے لیے اس نے اقرار کیا تھا۔

{4} قاضی مقدمات کی سماعت کے لیے نمایاں طور پر مسجد میں بیٹھے تاکہ مسافر لوگوں اور بعض ایسے مقیم لوگوں پر اس کی جگہ مشتبہ نہ ہو جو قاضیوں کے ساتھ خلط ملط نہیں رکھتے ہیں اور جامع مسجد زیادہ بہتر ہے؛ کیونکہ وہ مشہور مقام ہوتا ہے جو ہر کسی کو معلوم ہوتا ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مقدمات کی سماعت کے لیے قاضی کا مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے؛ کیونکہ مسجد میں مقدمہ کے لیے مشرک بھی حاضر ہوتا ہے حالانکہ نص سے ثابت ہے کہ مشرک نجس ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿يٰاَ يُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ[1]﴾ (اے ایمان والو مشرک لوگ بوجہ عقائد خبیثہ نرے ناپاک ہیں)۔ اسی طرح مقدمہ کے لیے حائضہ عورت بھی حاضر ہوتی ہے حالانکہ حائضہ کا مسجد میں داخل ہونا ممنوع ہے چنانچہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے "اِنِّیْ لَا اُحِلُّ الْمَسْجِدَ لِحَائِضٍ وَ لَا جُنُبٍ[2]" (میں حائضہ اور جنبی کے لیے مسجد حلال نہیں رکھتا)۔

{5} ہماری دلیل حضور ﷺ کا ارشاد مبارک ہے "اِنَّمَا بُنِيَتِ الْمَسَاجِدُ لِذِكْرِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْحُكْمِ[3]" (مسجدیں ذکر اللہ اور فیصلہ کے لیے بنائی گئی ہیں) مگر یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ معروف نہیں، اس لیے اس سے استدلال درست نہیں۔ احنافؒ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ اپنے اعتکاف کی جگہ میں بیٹھ کر مقدمات کا فیصلہ فرمایا کرتے تھے[4]، پس آپ ﷺ کے فعل سے فصل مقدمات کے لیے مسجد میں بیٹھنا ثابت ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ خلفاء راشدین مقدمات کے فیصلوں کے لیے مسجد میں

([1]) التوبۃ: 28۔

([2]) اخرجه أبو داود عن أفلت عن جسرة بنت دجاجة عن عائشة، قالت: جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوه بيوت أصحابه شارعة في المسجد، فقال: "وجهوا هذه البيوت عن المسجد"، ثم دخل النبي صلى الله عليه وسلم ولم يصنع القوم شيئا رجاء أن ينزل فيهم رخصة، فخرج إليهم، فقال: "وجهوا هذه البيوت عن المسجد، فإني لا أحل المسجد لحائض ولا جنب" (اخرجه في الطهارة في باب الجنب يدخل المسجد ص 34)

([3]) علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں: قلت: غريب بهذا اللفظ، وأخرجه مسلم: ليس فيه: الحكم، رواه في الطهارة من حديث أنس قال: بينما نحن في المسجد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء أعرابي، فقام يبول في المسجد، فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: مه مه، فقال عليه السلام: "لا تزرموه، دعوه"، فتركوه حتى بال، ثم إنه عليه السلام دعاه، فقال له: "إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول، ولا القذر، وإنما هي لذكر الله، والصلاة وقراءة القرآن"، قال: وأمر رجلا من القوم فدعا بدلو من ماء، فشنه عليه، انتهى. (نصب الرایۃ: 143/4)

([4]) حديث آخر: أخرجاه في الصحيحين عن سهل بن سعد في قصة اللعان أن رجلا، قال: يا رسول الله أرأيت رجلا وجد مع امرأته رجلا، إلى أن قال: فتلاعنا في المسجد، وأنا شاهد. (نصب الرایۃ: 144/4)

بیٹھا کرتے تھے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مسجد میں بیٹھ کر مقدمات کی سماعت کرنا ثابت ہے[1]۔ ہماری طرف سے عقلی دلیل یہ ہے کہ حق کے مطابق فیصلہ کرنا عبادت ہے اور عبادت کو مسجد کے اندر قائم کرنا جائز ہے جیسا کہ نماز عبادت ہے اور مسجد کے اندر قائم کی جاتی ہے۔ مگر آج کل کی نظم کے اعتبار سے تو مساجد میں یہ کام مشکل ہے لہٰذا قاضی کے لیے مستقل دفتر ہونا ضروری ہے۔

{6} امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مشرک اپنے اعتقاد کے اعتبار سے نجس ہے جسم کے اعتبار سے نجس نہیں اور اعتقادی نجاست دخولِ مسجد کے لیے مانع نہیں ہوتی اسی لیے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم مشرکین کے وفود کو مسجد میں ٹھہراتے تھے[2] لہٰذا مشرک کو مسجد میں داخل ہونے سے نہیں روکا جائے گا۔

رہی حائضہ عورت تو وہ قاضی کو اپنا حائضہ ہونا بتلادے پس قاضی اس کے پاس جائے یا مسجد کے دروازے پر جا کر اس کا مقدمہ سن لے، یا قاضی اپنے کسی نائب کو بھیج کر حائضہ اور اس کے خصم کے درمیان فیصلہ کرادے جیسا کہ اگر جھگڑا کسی جانور میں ہو تو اس کو مسجد کے باہر کھڑا کیا جائے گا اور قاضی باہر نکل کر دعوی کی سماعت کرے گا۔ اور اگر قاضی مقدمات کی سماعت کے لیے اپنے گھر میں بیٹھ گیا تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں، البتہ یہ شرط ہے کہ لوگوں کو مکان میں آنے کی عام اجازت ہو تاکہ ہر کسی کو یہاں سے انصاف ملنا ممکن ہو۔

([1]) علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں: قُلْت: غَرِيبٌ، وَفِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ فِي بَابِ مَنْ قَضَى وَلَاعَنَ فِي الْمَسْجِدِ: وَلَاعَنَ عُمَرُ عِنْدَ مِنْبَرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَضَى شُرَيْحٌ، وَالشَّعْبِيُّ، وَيَحْيَى بْنُ يَعْمَرَ فِي الْمَسْجِدِ، وَقَضَى مَرْوَانُ عَلَى زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ بِالْيَمِينِ عِنْدَ الْمِنْبَرِ، وَرَوَى النَّسَائِيُّ فِي كِتَابِ الْكُنَى أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ بْنُ مُسْلِمٍ الْعِجْلِيُّ أَبُو الْمُعَلَّى، قَالَ: ارايت الشَّعْبِيَّ، وَابْنَ أَشْوَعَ يَقْضِيَانِ فِي الْمَسْجِدِ، انْتَهَى. وَرَوَى ابْنُ سَعْدٍ فِي الطَّبَقَاتِ أَخْبَرَنَا مَعْنُ بْنُ عِيسَى ثَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ انهُ رَأَى أَبَا بَكْرِ بْنَ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ يقضي في السمجد عِنْدَ الْقَبْرِ، وَكَانَ عَلَى الْقَضَاءِ بِالْمَدِينَةِ فِي وِلَايَةِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، انْتَهَى. أَخْبَرَنَا مَعْنُ بْنُ عِيسَى ثَنَا سَعِيدُ بْنُ مسلم بن بانك، قَالَ: رَأَيْت سَعْدَ بْنَ إبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ يَقْضِي فِي الْمَسْجِدِ، فَكَانَ قَدْ وَلِيَ قَضَاءَ الْمَدِينَةِ، انْتَهَى. أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ، قَالَ: لَمَّا وَلِيَ أَبُو بَكْرِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ إمْرَةَ الْمَدِينَةِ لِعُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، وَلَّى أَبَا طُوَالَةَ الْقَضَاءَ بِالْمَدِينَةِ، فَكَانَ يَقْضِي فِي الْمَسْجِدِ، انْتَهَى. قَالَ: وَأَبُو طُوَالَةَ يَرْوِي عَنْ أَنَسٍ، وَهُوَ ثِقَةٌ، انْتَهَى. أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ ثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو عَنْ إسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ، قَالَ: رَأَيْت شريحاً يقضي في السجد، انْتَهَى. أَخْبَرَنَا حَجَّاجُ بْنُ نُصَيْرٍ ثَنَا الْأَسْوَدُ بْنُ شَيْبَانَ، قَالَ: رَأَيْت الشَّعْبِيَّ، وَهُوَ يَوْمَئِذٍ قَاضِي الْكُوفَةِ، يَقْضِي فِي الْمَسْجِدِ، انْتَهَى. (نصب الرایۃ: 145/4)

([2]) كذا في البناية: 23/8.

{7} صاحبِ ہدایہ" فرماتے ہیں کہ جو لوگ قاضی بن جانے سے پہلے اس کے ساتھ بیٹھتے تھے وہ اس کے قاضی ہو جانے کے بعد بھی اس کے ساتھ بیٹھیں؛ کیونکہ تنہا بیٹھنے میں ظلم اور رشوت لینے کی تہمت کا اندیشہ ہے پس اس تہمت سے بچنے کے لیے تنہا بیٹھنے سے اجتناب کرے۔

{8} قاضی کسی کا ہدیہ قبول نہ کرے، البتہ اپنے ذی رحم قرابتدار کا ہدیہ قبول کر سکتا ہے، اور ایسے شخص کا ہدیہ لے سکتا ہے جس کے ساتھ قاضی ہونے سے پہلے ہدیہ لینے دینے کی عادت جاری تھی؛ کیونکہ اول (قرابتدار) کا ہدیہ صلہ رحمی کے طور پر ہوتا ہے اور صلہ رحمی مندوب ہے اس لیے ذی رحم کا ہدیہ لینا جائز ہے۔ اور ثانی (جس کا پہلے سے ہدیہ لینے دینے کی عادت جاری تھی) کا ہدیہ اس لیے جائز ہے کہ وہ قاضی ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ سابقہ عادت کی وجہ سے ہے۔ ان دو کے علاوہ کسی اور شخص کا ہدیہ لینا جائز نہیں؛ کیونکہ ان دو کے علاوہ کا ہدیہ لینے کی صورت میں وہ عہدۂ قضاء کی وجہ سے کھانے والا شمار ہو گا جو کہ جائز نہیں ہے، حتی کہ اگر اس کے ہاں کسی رشتہ دار کا مقدمہ چل رہا ہو تو اس رشتہ دار کا ہدیہ بھی قبول نہ کرے، یا کسی کے ساتھ پہلے سے ہدیہ لینے دینے کی عادت ہو مگر اب کے مرتبہ اس نے عادت سے زیادہ ہدیہ بھیج دیا، یا ایسے شخص کا قاضی کے ہاں مقدمہ چل رہا ہو تو اس کا ہدیہ بھی قبول نہ کرے؛ کیونکہ یہ ہدیہ عہدۂ قضاء کی وجہ سے ہے اس لیے اس سے پرہیز کرے۔

{9} قاضی خصوصی دعوت میں نہ جائے البتہ اگر دعوت عام ہو تو اس میں حاضر ہو سکتا ہے؛ کیونکہ خصوصی دعوت قاضی ہونے کی وجہ سے ہو گی پس اس کو قبول کرنے سے متہم ہو گا، بر خلافِ عام دعوت کے۔ اور اس حکم (خصوصی دعوت قبول نہ کرنے) میں قاضی کا رشتہ دار بھی شامل ہے یعنی خصوصی دعوت رشتہ دار کا بھی قبول نہ کرے یہی شیخین رحمہما اللہ کا قول ہے۔ اور امام محمد" فرماتے ہیں کہ رشتہ دار کی دعوت قبول کر سکتا ہے اگرچہ خصوصی دعوت ہو جیسا کہ رشتہ دار کا ہدیہ قبول کر سکتا ہے۔

خاص اور عام دعوت میں فرق یہ ہے کہ اگر میزبان کو معلوم ہو جائے کہ قاضی نہیں آسکے گا تو وہ اس دعوت کو ملتوی کر دے تو یہ خاص دعوت ہے، اور اگر وہ پھر بھی دعوت ملتوی نہ کرے تو یہ عام دعوت ہے لما قال الحصکفی: (دَعْوَةٍ خَاصَّةٍ وَهِيَ الَّتِي لَا يَتَّخِذُهَا صَاحِبُهَا لَوْلَا حُضُورُ الْقَاضِي) وَلَوْ مِنْ مَحْرَمٍ وَمُعْتَادٍ. وقال ابن عابدين: (قَوْلُهُ : وَهِيَ إلَخْ) هَذَا هُوَ الْمُصَحَّحُ فِي تَفْسِيرِهَا (الدّ رالمختار مع ردّ المحتار: 374/4)

فتوی:۔ امام محمدؒ کا قول راجح ہے لما فی ردّ المحتار: (قَوْلُهُ : وَقِيلَ هِيَ كَالْهَدِيَّةِ) ظَاهِرُ الْفَتْحِ اعْتِمَادُهُ فَإِنَّهُ قَالَ بَعْدَ كَلَامٍ فَقَدْ آلَ الْحَالُ إلَى أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْقَرِيبِ وَالْغَرِيبِ وَفِي الْهَدِيَّةِ وَالضِّيَافَةِ وَكَذَا قَالَ فِي الْبَحْرِ : الْأَحْسَنُ أَنْ يُقَالَ وَلَا يَقْبَلُ هَدِيَّةً وَدَعْوَةً خَاصَّةً إلَّا مِنْ مَحْرَمٍ أَوْ مِمَّنْ لَهُ عَادَةٌ فَإِنَّ لِلْقَاضِي أَنْ يُجِيبَ الدَّعْوَةَ الْخَاصَّةَ مِنْ أَجْنَبِيٍّ لَهُ عَادَةٌ بِاتِّخَاذِهَا كَالْهَدِيَّةِ ، فَلَوْ كَانَ مِنْ عَادَتِهِ الدَّعْوَةُ لَهُ فِي كُلِّ شَهْرٍ مَرَّةً فَدَعَاهُ كُلَّ أُسْبُوعٍ بَعْدَ الْقَضَاءِ لَا يُجِيبُهُ وَلَوِ اتَّخَذَ لَهُ طَعَامًا أَكْثَرَ مِنَ الْأَوَّلِ لَا يُجِيبُهُ إلَّا أَنْ يَكُونَ مَالُهُ قَدْ زَادَ كَذَا فِي التَّتَارْخَانِيَّةِ ا هـ . (ردّالمحتار: 347/4)

{1}قَالَ : وَيَشْهَدُ الْجِنَازَةَ وَيَعُودُ الْمَرِيضَ ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ حُقُوقِ الْمُسْلِمِينَ، قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ { لِلْمُسْلِمِ

فرمایا: اور حاضر ہو جنازے میں اور عیادت کرے مریض کی؛ کیونکہ یہ مسلمانوں کے حقوق میں سے ہیں، حضور ﷺ نے فرمایا: "مسلمان کے

عَلَى الْمُسْلِمِ سِتَّةُ حُقُوقٍ } وَعَدَّ مِنْهَا هَذَيْنِ .{2} وَلَا يُضَيِّفُ أَحَدَ الْخَصْمَيْنِ دُونَ خَصْمِهِ

مسلمان پر چھ حقوق ہیں" اور شمار فرمایا ان میں سے ان دو کو، اور دعوت نہ کرے خصمین میں سے کسی ایک کی اس کے خصم کے بغیر؛

لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ ذَلِكَ ، وَلِأَنَّ فِيهِ تُهْمَةً .{3}قَالَ : وَإِذَا حَضَرَا سَوَّى

کیونکہ حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے اس سے، اور اس لیے کہ اس میں تہمت ہے۔ فرمایا: اور جب وہ دونوں حاضر ہو جائیں تو برابری کردے

بَيْنَهُمَا فِي الْجُلُوسِ وَالْإِقْبَالِ ؛ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ { إذَا ابْتُلِيَ أَحَدُكُمْ بِالْقَضَاءِ فَلْيُسَوِّ

دونوں کے درمیان بیٹھنے اور توجہ کرنے میں؛ کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "جب مبتلا ہو تم میں سے کوئی ایک قضاء میں تو برابری کرے

بَيْنَهُمْ فِي الْمَجْلِسِ وَالْإِشَارَةِ وَالنَّظَرِ }{4}(وَلَا يُسَارُّ أَحَدَهُمَا وَلَا يُشِيرُ إلَيْهِ

خصوم کے درمیان بیٹھنے، اشارہ کرنے اور نظر کرنے میں"۔ اور آہستہ بات نہ کرے کسی ایک کے ساتھ، اور نہ اشارہ کرے اس کی طرف،

وَلَا يُلَقِّنُهُ حُجَّةً) لِلتُّهْمَةِ وَلِأَنَّ فِيهِ مَكْسَرَةً لِقَلْبِ الْآخَرِ فَيَتْرُكُ حَقَّهُ وَلَا يَضْحَكُ فِي وَجْهِ أَحَدِهِمَا

اور نہ اس کو بتائے حجت؛ تہمت کی وجہ سے، اور اس لیے کہ اس میں توڑنا ہے دوسرے کے دل کو، پس وہ چھوڑ دے اپنا حق۔ اور نہ ہنسے کسی ایک کے مواجہ میں؛

لِأَنَّهُ يَجْتَرِئُ عَلَى خَصْمِهِ وَلَا يُمَازِحُهُمْ وَلَا وَاحِدًا مِنْهُمْ ؛ لِأَنَّهُ يُذْهِبُ بِمَهَابَةِ الْقَضَاءِ.

کیونکہ وہ دلیر ہو جائے گا اپنے خصم پر، اور نہ دل لگی کرے خصوم سے اور نہ ان میں سے کسی ایک سے؛ کیونکہ یہ ختم کر دیتا ہے قضاء کی ہیبت۔

{5}قَالَ : وَيُكْرَهُ تَلْقِينُ الشَّاهِدِ وَمَعْنَاهُ أَنْ يَقُولَ لَهُ أَتَشْهَدُ بِكَذَا وَكَذَا ، وَهَذَا لِأَنَّهُ إِعَانَةٌ

فرمایا: اور مکروہ ہے تلقین کرنا گواہ کو، اس کا معنی یہ ہے کہ کہے اس سے: کیا تو گواہی دیتا ہے ایسی ایسی بات کی، اور یہ اس لیے کہ یہ اعانت ہے

لِأَحَدِ الْخَصْمَيْنِ فَيُكْرَهُ كَتَلْقِينِ الْخَصْمِ .وَاسْتَحْسَنَهُ أَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي غَيْرِ مَوْضِعِ التُّهْمَةِ

خصمین میں سے ایک کی، پس مکروہ ہو گا جیسے تلقین کرنا خصم کو، اور مستحسن قرار دیا ہے امام ابو یوسفؒ نے مقام تہمت کے علاوہ میں؛

لِأَنَّ الشَّاهِدَ قَدْ يَحْصَرُ لِمَهَابَةِ الْمَجْلِسِ فَكَانَ تَلْقِينُهُ إِحْيَاءً لِلْحَقِّ بِمَنْزِلَةِ الْإِشْخَاصِ وَالتَّكْفِيلِ.

کیونکہ گواہ کبھی رُک جاتا ہے مجلس کی ہیبت کی وجہ سے، پس ہو گا اس کو تلقین کرنا حق کو زندہ کرنا جیسے کسی شخص کو بھیجنا اور کسی ایک سے کفیل لینا۔

تشریح:۔ {1} قاضی جنازے میں شرکت کر سکتا ہے، اور مریض کی عیادت کر سکتا ہے؛ کیونکہ یہ دونوں چیزیں مسلمانوں کے حقوق میں سے ہیں حضور ﷺ کا ارشاد ہے "لِلْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ سِتَّةُ حُقُوقٍ[1]" (ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر چھ حق ہیں) پھر ان چھ میں ان دو کو بھی شمار کیا اس لیے قاضی کے لیے جنازے میں شرکت اور مریض کی عیادت جائز ہے۔

{2} قاضی اس طرح نہ کرے کہ مدعی اور مدعی علیہ میں سے ایک کی دعوت کرے اور دوسرے کی دعوت نہ کرے؛ کیونکہ حضور ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، چنانچہ مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: "نَهَانَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اَنْ نُضِيفَ الْخَصْمَ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَ خَصْمُهُ مَعَهُ[2]" (کہ حضور ﷺ نے ہم کو منع فرمایا کہ ہم خصم کی ضیافت کریں مگر یہ کہ اس کا خصم

([1])رَوَى الْبُخَارِيُّ فِي كِتَابِهِ الْمُفْرَدُ فِي الْأَدَبِ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زِيَادِ بْنِ أَنْعُمِ الْأَفْرِيقِيِّ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ: كُنَّا غُزَاةً فِي الْبَحْرِ زَمَنَ مُعَاوِيَةَ، فَانْضَمَّ مَرْكَبُنَا إِلَى مَرْكَبِ أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ، فَلَمَّا حَضَرَ غَدَاءُنَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِ، فَأَتَانَا، فَقَالَ: دَعَوْتُمُونِي وَأَنَا صَائِمٌ، فَلَمْ يَكُنْ لِي بُدٌّ مِنْ أَنْ أُجِيبَكُمْ، لِأَنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِنَّ لِلْمُسْلِمِ عَلَى أَخِيهِ سِتَّ خِصَالٍ وَاجِبَةٍ، إِنْ تَرَكَ مِنْهَا شَيْئًا فَقَدْ تَرَكَ حَقًّا وَاجِبًا عَلَيْهِ لِأَخِيهِ: يُسَلِّمُ عَلَيْهِ إِذَا لَقِيَهُ، وَيُجِيبُهُ إِذَا دَعَاهُ، وَيُشَمِّتُهُ إِذَا عَطَسَ، وَيَعُودُهُ إِذَا مَرِضَ، وَيَحْضُرُهُ إِذَا مَاتَ، وَيَنْصَحُهُ إِذَا اسْتَنْصَحَهُ" ، انْتَهَى. (نصب الراية:146/4)

([2])رَوَاهُ إِسْحَاقُ بْنُ رَاهْوَيْهِ فِي مُسْنَدِهِ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ الْحَسَنِ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ، فَنَزَلَ عَلَى عَلِيٍّ فَأَضَافَهُ، فَلَمَّا قَالَ لَهُ، إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُخَاصِمَ، فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ: تَحَوَّلْ، فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَانَا أَنْ نُضَيِّفَ الْخَصْمَ، إِلَّا وَمَعَهُ خَصْمُهُ، انْتَهَى.(نصب الراية:146/4)

اس کے ساتھ ہو)۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کسی ایک کی دعوت کرنے سے قاضی متہم ہوگا یعنی لوگوں کا یہ خیال ہوگا کہ قاضی اس کی طرف مائل ہے۔

{3} اور جب مدعی اور مدعی علیہ دونوں حاضر ہو جائیں تو قاضی دونوں کے درمیان بیٹھنے اور توجہ کرنے میں برابری کرے یعنی جہاں ایک کو بٹھلایا وہاں دوسرے کو بھی بٹھائے اور اس طرح نہ کرے کہ ایک کو دائیں جانب اور دوسرے کو بائیں جانب بٹھائے بلکہ دونوں کو سامنے بٹھلائے تاکہ قاضی دونوں کی طرف برابر متوجہ ہو؛ وجہ یہ ہے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے "إِذَا ابْتُلِيَ أَحَدُكُمْ بِالْقَضَاءِ فَلْيَسَوِّ بَيْنَهُمْ فِي الْمَجْلِسِ وَالْإِشَارَةِ وَالنَّظَرِ"[1] (جب تم میں سے کوئی شخص عہدۂ قضاء میں مبتلا ہو تو خصوم کے درمیان بیٹھنے، اشارہ کرنے اور نظر کرنے میں برابری کرے)۔

{4} قاضی دونوں میں سے کسی ایک سے کان میں بات نہ کرے اور نہ کسی ایک کی طرف اشارہ کرے اور نہ کسی ایک کو حجت کی تلقین کرے؛ کیونکہ اس طرح کرنے میں قاضی پر طرفداری کی تہمت لگ سکتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس طرح کرنے میں دوسرے کی دل شکنی ہے پس وہ یہ خیال کرے گا کہ قاضی میرے خصم کی طرف مائل ہے اس لیے دل برداشتہ ہو کر اپنا حق ہی چھوڑ دے گا۔ اور قاضی کسی ایک کی طرف متوجہ ہو کر نہ ہنسے؛ کیونکہ قاضی کے مسکرانے سے یہ شخص اپنے خصم پر دلیر ہو جائے گا جس میں اس کے خصم کی دل شکنی کا اندیشہ ہے۔ اور قاضی خصوم کے ساتھ یا ان میں سے کسی ایک کے ساتھ مذاق نہ کرے؛ کیونکہ مذاق کرنا منصبِ قضاء کے رعب کو ختم کر دیتا ہے حالانکہ قاضی کے لیے بارعب ہونا ضروری ہے۔

{5} قاضی کا گواہ کو تلقین کرنا مکروہ ہے تلقین کا مطلب یہ ہے کہ قاضی گواہ سے اس طرح کہے کہ "کیا تو فلاں فلاں بات کا گواہ ہے" وجہِ کراہت یہ ہے کہ اس طرح کہنے سے فریقین میں سے ایک کی مدد کرنا لازم آتا ہے پس جس طرح کہ خود فریقین میں سے کسی ایک کو تلقین کرنا مکروہ ہے اسی طرح کسی ایک کے گواہ کو تلقین کرنا بھی مکروہ ہے۔

([1]) رَوَاهُ إِسْحَاقُ بْنُ رَاهْوَيْهِ فِي مُسْنَدِهِ أخبرنا بَقِيَّةُ بْنُ الْوَلِيدِ عَنْ إسْمَاعِيلَ بْنِ عَيَّاشٍ حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرٍ التَّمِيمِيُّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ اُبْتُلِيَ بِالقضاء بين المسلمين، فليساوِ بَيْنَهُمْ فِي الْمَجْلِسِ، وَالْإِشَارَةِ، وَالنَّظَرِ، وَلَا يَرْفَعُ صَوْتَهُ عَلَى أَحَدِ الْخَصْمَيْنِ، أَكْثَرَ مِنْ الْآخَرِ"، انْتَهَى. وَبِهَذَا السَّنَدِ وَالْمَتْنِ رَوَاهُ الطَّبَرَانِيُّ فِي مُعْجَمِهِ.(نصب الراية:147/4)

لیکن امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تہمت کے موقعوں کے علاوہ میں تلقین کرنا مستحسن ہے؛ کیونکہ گواہ کبھی عدالت کی ہیبت کی وجہ سے گواہی ادا کرنے سے رُک جاتا ہے پس ایسی صورت میں گواہ کو تلقین کرنا حقدار کے حق کو زندہ کرنا ہے اس لیے یہ تلقین مستحسن ہے جیسے کسی شخص کو فریقین میں سے کسی ایک کو حاضر کرنے کے لیے بھیجنا، اور خصمین میں سے ایک کے لیے دوسرے سے کفیل لینا مستحسن کام ہے اسی طرح تہمت کی جگہوں کے علاوہ میں گواہ کی تلقین سے مدد کرنا بھی مستحسن کام ہے۔

ف:۔ تہمت کی جگہ کی صورت اس طرح ہے کہ مدعی نے مدعی علیہ پر پندرہ سو کا دعوی کیا اور مدعی علیہ نے پانچ سو کا انکار کیا، اور مدعی کے دو گواہوں نے ہزار کی گواہی دی، اور قاضی گواہوں سے کہے کہ شاید مدعی نے پانچ سو معاف کر دیئے ہوں جس سے آگاہ ہو کر گواہوں نے اپنی گواہی درست کر لی تو ایسی تلقین بالاتفاق جائز نہیں ہے۔

فتوی:۔ امام ابو یوسفؒ کا قول راجح ہے لما فی ردّ المحتار: (قَوْلُهُ : وَقِيلَ هِيَ كَالْهَدِيَّةِ) ظَاهِرُ الْفَتْحِ اعْتِمَادُهُ فَإِنَّهُ قَالَ بَعْدَ كَلَامٍ فَقَدْ آلَ الْحَالُ إلَى أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْقَرِيبِ وَالْغَرِيبِ وَفِي الْهَدِيَّةِ وَالضِّيَافَةِ وَكَذَا قَالَ فِي الْبَحْرِ : الْأَحْسَنُ أَنْ يُقَالَ وَلَا يَقْبَلُ هَدِيَّةً وَدَعْوَةً خَاصَّةً إلَّا مِنْ مَحْرَمٍ أَوْ مِمَّنْ لَهُ عَادَةٌ فَإِنَّ لِلْقَاضِي أَنْ يُجِيبَ الدَّعْوَةَ الْخَاصَّةَ مِنْ أَجْنَبِيٍّ لَهُ عَادَةٌ بِاتِّخَاذِهَا كَالْهَدِيَّةِ ، فَلَوْ كَانَ مِنْ عَادَتِهِ الدَّعْوَةُ لَهُ فِي كُلِّ شَهْرٍ مَرَّةً فَدَعَاهُ كُلَّ أُسْبُوعٍ بَعْدَ الْقَضَاءِ لَا يُجِيبُهُ وَلَوْ اتَّخَذَ لَهُ طَعَامًا أَكْثَرَ مِنْ الْأَوَّلِ لَا يُجِيبُهُ إلَّا أَنْ يَكُونَ مَالُهُ قَدْ زَادَ كَذَا فِي التَّتَارْخَانِيَّةِ ا هـ . أَنَّ ظَاهِرَ الْهِدَايَةِ تَرْجِيحُ قَوْلِ أَبِي يُوسُفَ ا هـ . (ردّالمحتار:4/347)

ف:۔ قاضی کے لیے یہ بات مناسب ہے کہ فیصلہ سے پہلے فریقین میں صلح کرانے کی کوشش کرے؛ کیونکہ صلح میں بہتری ہے؛ کیونکہ قاضی کی ذمہ داری منازعت کا خاتمہ کرنا ہے، یہ صلح ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ فیصلہ کسی فریق کے حق میں ہوتا ہے تو دوسرے کی مخالفت میں، اس سے آپس میں نزاع ختم نہیں ہوتا بلکہ اس سے بغض وعداوت پیدا ہوتی ہے کقولہ تعالیٰ ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا اَنْ يُّصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ[1]﴾ (جدید معاملات کے شرعی احکام:2/134)

(1) النساء:128۔

فَصْلٌ فِي الْحَبْسِ

یہ فصل قید خانہ میں قید کرنے کے بیان میں ہے

چونکہ بعض لوگ سرکش اور متمرد قسم کے ہوتے ہیں جن کو بطورِ سزا قید کرنا ضروری ہوتا ہے پس قید کرنا احکام قضاء ہی میں سے ہے اس لیے بحثِ قضاء میں اس کو ذکر کرنا مناسب ہے، مگر چونکہ اس کے ساتھ بہت سے احکام متعلق ہیں، اس لیے مصنفؒ نے قید کے مسائل کو علیحدہ فصل میں ذکر فرمایا ہے۔ قاضی کا اصل کام لوگوں کو ان کے حقوق پہنچانا ہے، اور کبھی کوئی شخص دوسرے کا حق ادا کرنے سے رُک جاتا ہے تو قاضی اس کو اداءِ حق پر مجبور کرے گا اور مار پیٹ کے ذریعہ مجبور کرنا ممنوع ہے لہٰذا قید ہی کے ذریعہ سے مجبور کیا جائے گا اور جب قید کرنا مشروع ہوا تو اس کے لیے قید خانہ بنانا بھی مشروع ہو گا۔

{1}قَالَ : وَإِذَا ثَبَتَ الْحَقُّ عِنْدَ الْقَاضِي وَطَلَبَ صَاحِبُ الْحَقِّ حَبْسَ غَرِيمِهِ لَمْ يُعَجِّلْ بِحَبْسِهِ

فرمایا: اور جب ثابت ہو جائے حق قاضی کے نزدیک اور طلب کرے صاحبِ حق اپنے قرضدار کو قید کرنے کو، تو جلدی نہ کرے اس کو قید کرنے میں

وَأَمَرَهُ بِدَفْعِ مَا عَلَيْهِ ؛ لِأَنَّ الْحَبْسَ جَزَاءُ الْمُمَاطَلَةِ فَلَا بُدَّ مِنْ ظُهُورِهَا ، وَهَذَا إذَا

اور حکم کرے قرضدار کو کہ دے دے وہ جو اس پر واجب ہے؛ کیونکہ قید کرنا سزا ہے ٹال مٹول کی، پس ضروری ہے اس کا ظاہر ہونا، اور یہ جب ہے

ثَبَتَ الْحَقُّ بِإِقْرَارِهِ لِأَنَّهُ لَمْ يَعْرِفْ كَوْنَهُ مُمَاطِلًا فِي أَوَّلِ الْوَهْلَةِ فَلَعَلَّهُ طَمِعَ

کہ ثابت ہو حق اس کے اقرار سے؛ کیونکہ معلوم نہیں ہوا اس کا ٹال مٹول کرنے والا ہونا اول وہلہ میں، پس ہو سکتا ہے کہ اس کو امید ہو

فِي الْإِمْهَالِ فَلَمْ يَسْتَصْحِبِ الْمَالَ ، فَإِذَا امْتَنَعَ بَعْدَ ذَلِكَ حَبَسَهُ لِظُهُورِ مَطْلِهِ ،{2}أَمَّا إذَا ثَبَتَ

مہلت دینے کی پس ساتھ نہ لایا ہو مال، پھر جب رُک جائے اس کے بعد تو قید کرلے اس کو؛ بوجہ ظاہر ہونے اس کے ٹال مٹول کے، رہا یہ کہ اگر حق ثابت ہوا

بِالْبَيِّنَةِ حَبَسَهُ كَمَا ثَبَتَ لِظُهُورِ الْمَطْلِ بِإِنْكَارِهِ .{3}قَالَ : فَإِنْ امْتَنَعَ

گواہوں کے ذریعہ، تو قاضی قید کر دے اس کو حق ثابت ہوتے ہی؛ بوجہ ظاہر ہونے ٹال مٹول کے اس کے انکار سے۔ فرمایا: پھر اگر وہ رُک گیا

حَبَسَهُ فِي كُلِّ دَيْنٍ لَزِمَهُ بَدَلًا عَنْ مَالٍ حَصَلَ فِي يَدِهِ كَثَمَنِ الْمَبِيعِ أَوِ الْتَزَمَهُ بِعَقْدٍ

تو قید کر دے اس کو ہر ایسے دَین میں جو بدل ہو ایسے مال کا جو اس کے قبضہ میں آیا ہو جیسے مبیع کا ثمن، یا اس نے اس کا التزام کیا ہو عقد کے ذریعہ

كَالْمَهْرِ وَالْكَفَالَةِ {4}لِأَنَّهُ إذَا حَصَلَ الْمَالُ فِي يَدِهِ ثَبَتَ غِنَاهُ بِهِ ، وَإِقْدَامُهُ عَلَى الْتِزَامِهِ بِاخْتِيَارِهِ

جیسے مہر اور کفالہ؛ کیونکہ جب آیا مال اس کے قبضہ میں تو ثابت ہوا اس کا غنی ہونا اس مال سے، اور اس کا اقدام کرنا مال کے التزام پر اپنے اختیار سے

دَلِيلُ يَسَارِهِ إِذْ هُوَ لَا يَلْتَزِمُ إِلَّا مَا يَقْدِرُ عَلَى أَدَائِهِ ، وَالْمُرَادُ بِالْمَهْرِ مُعَجَّلُهُ دُونَ مُؤَجَّلِهِ
دلیل ہے اس کے مالدار ہونے کی؛ اس لیے کہ وہ التزام نہیں کرے گا مگر جس کی ادائیگی پر قادر ہو، اور مراد مہر سے مہر معجّل ہے نہ کہ مہر مؤجّل۔

{5}قَالَ : وَلَا يَحْبِسُهُ فِيمَا سِوَى ذَلِكَ إِذَا قَالَ إِنِّي فَقِيرٌ إِلَّا أَنْ يُثْبِتَ غَرِيمُهُ أَنَّ لَهُ مَالًا
فرمایا: اور قید نہ کرے اس کو اس کے علاوہ میں جب وہ کہے کہ میں فقیر ہوں مگر یہ کہ ثابت کرے اس کا قرضخواہ کہ اس کے پاس مال ہے،

فَيَحْبِسَهُ ؛ لِأَنَّهُ لَمْ تُوجَدْ دَلَالَةُ الْيَسَارِ فَيَكُونُ الْقَوْلُ قَوْلَ مَنْ عَلَيْهِ الدَّيْنُ ، وَعَلَى الْمُدَّعِي إِثْبَاتُ غِنَاهُ،
تو قاضی قید کرے اس کو؛ کیونکہ نہیں پائی گئی مالداری کی دلیل، پس قول اسی کا معتبر ہوگا جس پر قرضہ ہے، اور مدعی پر ثابت کرنا ہے اس کی مالداری کو،

{6}وَيُرْوَى أَنَّ الْقَوْلَ لِمَنْ عَلَيْهِ الدَّيْنُ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ لِأَنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْعُسْرَةُ . {7}وَيُرْوَى أَنَّ الْقَوْلَ لَهُ
اور مروی ہے کہ قول اسی کا معتبر ہے جس پر دَین ہے ان تمام صورتوں میں؛ کیونکہ اصل تنگدستی ہی ہے، اور مروی ہے کہ قول قرضدار کا معتبر ہے

إِلَّا فِيمَا بَدَلُهُ مَالٌ . {8}وَفِي النَّفَقَةِ الْقَوْلُ قَوْلُ الزَّوْجِ إِنَّهُ مُعْسِرٌ ، وَفِي إِعْتَاقِ الْعَبْدِ الْمُشْتَرَكِ
مگر ایسی صورت میں اس کا عوض مال ہو، اور نفقہ میں شوہر کا یہ قول معتبر ہوگا کہ میں تنگدست ہوں، اور مشترک غلام آزاد کرنے میں

الْقَوْلُ لِلْمُعْتِقِ ، {9}وَالْمَسْأَلَتَانِ تُؤَيِّدَانِ الْقَوْلَيْنِ الْأَخِيرَيْنِ ، {10}وَالتَّخْرِيجُ عَلَى مَا قَالَ فِي الْكِتَابِ أَنَّهُ
آزاد کرنے والے کا قول معتبر ہوگا، اور یہ دو مسئلے تائید کرتے ہیں بعد والے دو قولوں کی، اور تخریج اس کے مطابق جو کہا ہے کتاب میں، یہ ہے

لَيْسَ بِدَيْنٍ مُطْلَقٍ بَلْ هُوَ صِلَةٌ حَتَّى تَسْقُطَ النَّفَقَةُ بِالْمَوْتِ عَلَى الِاتِّفَاقِ، وَكَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ ضَمَانُ الْإِعْتَاقِ،
کہ وہ قرضہ مطلق نہیں ہے، بلکہ وہ ایک عطیہ ہے حتی کہ ساقط ہو جاتا ہے نفقہ موت سے بالاتفاق، اور ایسا ہی امام صاحبؒ کے نزدیک اعتاق کا ضمان ہے۔

{11}ثُمَّ فِيمَا كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَ الْمُدَّعِي إِنَّ لَهُ مَالًا ، أَوْ ثَبَتَ ذَلِكَ بِالْبَيِّنَةِ فِيمَا كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَ مَنْ عَلَيْهِ
پھر اس صورت میں جس میں مدعی کا قول معتبر ہو کہ مدعی علیہ کے پاس مال ہے، یا ثابت ہوا یہ گواہوں سے اس میں جس میں قول مدعی علیہ کا معتبر ہو،

يَحْبِسُهُ شَهْرَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً ثُمَّ يَسْأَلُ عَنْهُ فَالْحَبْسُ لِظُهُورِ ظُلْمِهِ فِي الْحَالِ ، وَإِنَّمَا يَحْبِسُهُ
قید کرے اس کو دو یا تین ماہ، پھر دریافت کرے اس کا حال، پس قید کرنا بوجہ اس کے ظلم کے ظاہر ہونے کے ہے فی الحال، اور قید کرے گا اس کو

مُدَّةً لِيَظْهَرَ مَالُهُ لَوْ كَانَ يُخْفِيهِ فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ تَمْتَدَّ الْمُدَّةُ لِيُفِيدَ هَذِهِ الْفَائِدَةَ فَقَدَّرَهُ بِمَا ذَكَرَهُ،
ایک مدت تک تاکہ ظاہر ہو اس کا مال اگر وہ اس کو چھپاتا ہو، پس ضروری ہے کہ ممتد ہو مدت، تاکہ یہ فائدہ دے، پس اندازہ لگایا اس کی مقدار کا وہ جس کو ذکر کیا،

{12}وَيُرْوَى غَيْرُ ذَلِكَ مِنَ التَّقْدِيرِ بِشَهْرٍ أَوْ أَرْبَعَةٍ إِلَى سِتَّةِ أَشْهُرٍ . وَالصَّحِيحُ أَنَّ التَّقْدِيرَ مُفَوَّضٌ إِلَى رَأْيِ الْقَاضِي
اور مروی ہے ایک کے علاوہ مقدار، ایک ماہ یا چار سے چھ ماہ تک، اور صحیح یہ ہے کہ مقدار مفوّض ہے قاضی کی رائے کو؛

لِاخْتِلَافِ أَحْوَالِ الْأَشْخَاصِ فِيهِ .

بوجہ مختلف ہونے لوگوں کے احوال کے اس میں۔

تشریح:۔{1} جب حقدار کا حق قاضی کے نزدیک ثابت ہو جائے اور صاحبِ حق اپنے قرضدار کی گرفتاری کا مطالبہ کرے تو قاضی قرضدار کو قید کرنے میں جلدی نہ کرے بلکہ قرضدار کو حکم دے کہ تیرے اوپر قرضخواہ کا جو حق ہے وہ ادا کر دو؛ کیونکہ قید کرنا تو ٹال مٹول کی سزا ہے لہٰذا قید کرنے کے لیے قرضدار کی طرف سے ٹال مٹول کا ظاہر ہونا ضروری ہے، اور قید کرنے میں جلدی نہ کرنا اس صورت میں ہے کہ قرضدار کے اقرار سے حق ثابت ہوا ہو؛ کیونکہ اول وہلہ میں اس کا ٹال مٹول کرنے والا ہونا معلوم نہیں ہو سکتا اس لیے کہ وہ کہہ سکتا ہے کہ مجھ کو مہلت مل جانے کی امید تھی اس لیے میں نے اپنے ساتھ مال نہیں لایا، اور اگر اس کے بعد قرضدار صاحبِ حق کا حق ادا کرنے سے رُک گیا تو اس صورت میں چونکہ قرضدار کی طرف سے ٹال مٹول کرنا پایا گیا اس لیے قاضی اسے قید کرے گا۔

{2} ایک اور صورت یہ ہے کہ صاحبِ حق کا حق قرضدار کے اقرار سے ثابت نہ ہو بلکہ گواہوں کے ذریعہ ثابت ہوا ہو تو اس صورت میں جیسا ہی حق ثابت ہو جائے قاضی قرضدار کو قید کر دے؛ کیونکہ گواہوں کے ذریعہ حق اس وقت ثابت ہوتا ہے جس وقت کہ مدعیٰ علیہ حق کا انکار کرے پس جب مدعیٰ علیہ سے مذکورہ صورت میں انکار پایا گیا تو وہ ٹال مٹول کرنے والا ہوا اور ٹال مٹول کرنے والے کی سزا قید ہے اس لیے حق ثابت ہوتے ہی قاضی اس کو قید کر دے۔

{3} اگر حکم قاضی کے بعد قرضدار صاحبِ حق کا حق ادا کرنے سے رُک گیا اور صاحبِ حق نے اس کو قید کرنا چاہا تو دو صورتوں میں قاضی اس کو قید کرے گا، ایک یہ کہ ہر ایسے قرضے میں قید کرے گا جو قرضہ ایسے مال کا عوض ہو جس کو اس نے اپنے قبضہ میں لیا ہو جیسے مبیع کا ثمن مشتری کے ذمہ ایسا قرضہ ہے جو مبیع کا عوض ہے اور مبیع اس نے قبض کی ہے لہٰذا مبیع کا ثمن ادا کرنے سے رُکنے کی صورت میں اسے قید کیا جائے گا۔ دوسری صورت یہ کہ ایسے قرضہ میں قید کرے گا جو اس نے عقد کے ذریعہ اپنے اوپر لازم کیا ہو جیسے عقدِ نکاح سے مہر کا مال لازم کیا ہو یا عقدِ کفالہ سے مکفول بہ لازم کیا ہو پھر اس سے رُک جائے تو اسے قید کیا جائے گا۔

{4} پہلی صورت میں قید کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کے قبضہ میں مال آیا تو اس مال کے ذریعہ اس کا مالدار ہونا ثابت ہو گیا اور مالدار کا قرضہ ادا کرنے سے رُک جانا ٹال مٹول ہے اور ٹال مٹول کرنے والے کی سزا قید کرنا ہے اس لیے اسے قید کیا جائے گا۔ اور دوسری صورت کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے اپنے اختیار سے عقد کا اقدام کر کے اپنے اوپر مال کو لازم کیا تو یہ اس کے مالدار ہونے کی دلیل ہے؛ کیونکہ انسان اپنے اوپر ایسے ہی مال کا التزام کرتا ہے جس کی ادائیگی پر وہ قادر ہو پس مہر اور مکفول بہ

چیز کا التزام جب اس نے کیا تو گویا وہ اس کو ادا کرنے پر قادر ہے، اور قدرت کے باوجود قرضہ ادا نہ کرنا ٹال مٹول ہے اس لیے اسے قید کیا جائے گا۔

صاحبِ ہدایہ" فرماتے ہیں کہ متن میں مہر سے مراد مہر معجّل ہے نہ کہ مہر مؤجل؛ کیونکہ عادت یہی ہے کہ مہر معجّل سپرد کیا جاتا ہے پس نکاح کا اقدام کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مہر معجّل ادا کرنے پر قادر ہے اور قدرت کے باوجود ٹال مٹول کرنے پر قید کیا جاتا ہے۔

{5} اگر مذکورہ بالا دو صورتوں کے علاوہ (مثلاً کسی کا مال تلف کرنے یا غصب کر کے ضائع کرنے کی صورت) میں قرضدار نے کہا کہ "میں فقیر ہوں" تو قاضی اس کو قید نہ کرے، البتہ اگر اس کے قرضخواہ نے یہ ثابت کیا کہ قرضدار کے پاس مال موجود ہے، تو قاضی اس کو قید کرے؛ دلیل یہ ہے کہ جب تک قرضخواہ کی طرف سے قرضدار کے مالدار ہونے کی کوئی دلیل نہ پائی جائے اس وقت تک قرضدار کا قول معتبر ہوگا؛ کیونکہ وہ اپنے حال سے زیادہ واقف ہے، اور قرضخواہ کے ذمہ اس کا مالدار ہونا ثابت کرنا ہے پس اگر اس نے ثابت کیا پھر بھی وہ ادائیگی سے ٹال مٹول کر رہا ہے تو اسے قید کیا جائے گا۔

{6} صاحبِ ہدایہ" فرماتے ہیں کہ ایک روایت یہ ہے کہ تمام صورتوں (خواہ قرضہ مال کا عوض ہو یا عقد سے اس کا التزام کیا گیا ہو یا ان کے علاوہ ہو) میں جس پر دَین ہے اسی کا قول معتبر ہوگا؛ کیونکہ اصل آدمی کا تنگدست ہونا ہے اس لیے کہ بندہ پیدا ہوتا ہے اور اس کے پاس مال کچھ نہیں ہوتا ہے پس قرضدار کا یہ کہنا کہ میں فقیر ہوں اصل کے مطابق ہے اور قرضخواہ کا قول اصل کے خلاف ہے اور جس کا قول اصل کے مطابق ہوتا ہے اسی کا قول معتبر ہوتا ہے اس لیے تمام صورتوں میں قرضدار کا قول معتبر ہوگا۔

{7} صاحبِ ہدایہ" فرماتے ہیں کہ ایک روایت یہ ہے کہ قرضدار کا اپنے آپ کو فقیر ظاہر کرنے کی صورت میں قول قرضدار کا معتبر ہے البتہ ایسا قرضہ جو قرضدار پر کسی مال کا عوض ہو کر لازم ہوا ہو اس میں قرضدار کا قول کہ میں فقیر ہوں معتبر نہ ہوگا، اس قول کے مطابق مہر اور بدلِ خلع کے بارے میں مدعی علیہ کا قول معتبر ہوگا؛ کیونکہ مہر اور بدلِ خلع کسی مال کا عوض ہو کر لازم نہیں ہوتا لہٰذا مہر اور بدل خلع میں قید نہیں کیا جائے گا۔

فتوی:۔ مولانا غلام قادر نعمانی دامت برکاتہم فرماتے ہیں: فالحاصل ان ھھنا مسئلتین احداھما مسئلة الحبس وثانيهما مسئلة اعتبار القول ،فالقول الراجح في مسئلة الحبس هو ما ذكر في المتون والقول الراجح في اعتبار القول هو ان القول لمن عليه الدين في جميع ذالک ؛لان الاصل هو العسرة وأيضاً هو ينكر اليسار والقول قول المنكر مع يمينه (القول الراجح:110/2)

{8} عورت نے اگر شوہر پر دعوی کیا کہ یہ مالدار ہے لہذا مجھے مالداروں کا سا نفقہ ملنا چاہیے اور شوہر کہتا ہے کہ میں تنگدست ہوں لہذا مجھ پر تنگدستوں کا سا نفقہ واجب ہونا چاہیے تو چونکہ شوہر کا قول اصل کے موافق ہے اس لیے شوہر کا قول معتبر ہوگا۔ اگر ایک غلام دو آدمیوں میں مشترک ہو، ایک نے اپنا حصہ آزاد کر کے کہا کہ میں تنگدست ہوں لہذا میں دوسرے شریک کے حصے کا ضامن نہیں ہوں اور دوسرے نے دعوی کیا کہ وہ مالدار ہے لہذا میرے حصہ کا تاوان ادا کرے، تو تنگدستی کا دعوی کرنے والے کا قول اصل کے موافق ہے اس لیے اسی کا قول قبول ہوگا۔

{9} صاحبِ ہدایہ" فرماتے ہیں کہ یہ دونوں مسئلے اخیر کی دو روایتوں کی تائید کرتے ہیں متن کے مسئلے کی تائید نہیں کرتے جس میں کہا تھا کہ اگر قرضدار پر ایسا قرضہ لازم ہوا ہو جس کے عوض اس کو مال ملا ہو یا اس نے عقد کر کے اپنے اوپر مال لازم کیا ہو تو ان دونوں صورتوں میں قرضدار کا قول معتبر نہیں ہوگا بلکہ قرضخواہ کا قول معتبر ہوگا، جبکہ اخیر کی دو روایتوں میں عقد کے بدلے لازم کئے ہوئے قرضے کی صورت میں قرضدار کا قول معتبر قرار دیا تھا اس لیے ان دو مسئلوں سے اخیر کی دو روایتوں کی تائید ہوتی ہے۔

{10} صاحبِ ہدایہ" ان دونوں مسئلوں کی ایسی تاویل فرمارہے ہیں جس سے یہ متن کے مسئلے کے مخالف نہ رہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں مسئلوں کی تخریج کتاب (قدوری) کے مطابق اس طرح ہے کہ متن کے مسئلہ میں دَین سے مطلق دَین مراد ہے کہ مطلق دَین میں قید کیا جائے گا اور مطلق دَین وہ ہے جو یا تو ادا کرنے سے ساقط ہو اور یا صاحبِ حق کے بری کر دینے سے ساقط ہو، جبکہ مذکورہ دو مسئلوں میں دَین مطلق نہیں؛ کیونکہ نفقہ دَین مطلق نہیں بلکہ شوہر کی طرف سے ایک صلہ اور عطیہ ہے اسی لیے تو شوہر کی موت سے بالاتفاق ساقط ہو جاتا ہے، اسی طرح دوسرے مسئلہ میں مشترک غلام آزاد کرنے کا تاوان امام ابو حنیفہ" کے نزدیک دَین مطلق نہیں ہے پس جب متن کے مسئلہ میں دَین سے دَین مطلق مراد ہے اور ان دونوں مسئلوں میں دَین مطلق نہیں ہے تو یہ دونوں مسئلے متن کے مسئلہ کے موافق ہیں مخالف نہیں ہیں۔

{11} صاحبِ ہدایہ" فرماتے ہیں کہ جس صورت میں قرضخواہ کا قول کہ قرضدار مال دار ہے معتبر ہو یا جس صورت میں قرضدار کا قول معتبر ہو، مگر اس دوسری صورت میں قرضخواہ بیّنہ کے ذریعہ ثابت کر دے کہ اس کے پاس مال موجود ہے تو ان دونوں صورتوں میں قاضی قرضدار کو دو یا تین ماہ کے لیے قید کرے گا، پھر اس کی تنگدستی اور مالداری کے بارے میں اس کے پڑوسیوں سے دریافت کرے گا کہ یہ تنگدست ہے یا مالدار ہے۔

قرضدار کو قید تو اس لیے کیا جائے گا؛ کیونکہ ٹال مٹول کی وجہ سے اس کا ظلم فی الحال ظاہر ہو چکا ہے اور ظلم کی سزا قید ہی ہے اس لیے اسے قید کیا جائے گا۔ اور دو تین ماہ کے لیے اس لیے قید کیا جائے گا تاکہ اگر اس کا کچھ مال ہو جس کو وہ چھپاتا ہے وہ ظاہر ہو جائے پس اس مقصد کے حصول کے لیے قید کی مدت کا دراز ہونا ضروری ہے جس کا اندازہ امام محمدؒ نے دو تین ماہ سے لگایا ہے۔

{12} صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ دو تین ماہ کے علاوہ اور مدتیں بھی مروی ہیں چنانچہ امام طحاویؒ نے ایک ماہ کی مدت ذکر کی ہے، اور حسن بن زیادؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے چار سے چھ ماہ تک کی مدت روایت کی ہے مگر صحیح یہ ہے کہ مدت کا اندازہ قاضی کی رائے کو سپرد کیا جائے گا وہ جتنا مناسب سمجھے اتنی مدت تک قید کر دے؛ کیونکہ لوگوں کے احوال مختلف ہیں چنانچہ شریف آدمی جلدی معاملہ کو ختم کرنے کی کوشش کرتا ہے اس لیے اسے دیر تک قید میں رکھنے کی ضرورت نہیں، اور غیر شریف مدتوں تک قید میں رکھنے سے بھی اپنے پاس مال ہونے کا اقرار نہیں کرتا ہے اس لیے اسے دیر تک قید میں رکھنے کی ضرورت ہے، اور قاضی چونکہ مزاج شناس ہوتا ہے اس لیے مدت کا معاملہ اسی کی رائے پر چھوڑا جائے گا۔

{1}قَالَ : فَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ لَهُ مَالٌ خَلَّى سَبِيلَهُ يَعْنِي بَعْدَ مُضِيِّ الْمُدَّةِ لِأَنَّهُ اسْتَحَقَّ النَّظِرَةَ إلَى الْمَيْسَرَةِ
فرمایا: پھر اگر ظاہر نہ ہوا اس کا مال تو چھوڑ دے اس کی راہ کو؛ یعنی مدت گذرنے کے بعد؛ کیونکہ وہ مستحق ہوا مہلت پانے کا مالدار ہونے تک،

فَيَكُونُ حَبْسُهُ بَعْدَ ذَلِكَ ظُلْمًا ؛ .{2}وَلَوْ قَامَتِ الْبَيِّنَةُ عَلَى إفْلَاسِهِ قَبْلَ الْمُدَّةِ تُقْبَلُ فِي رِوَايَةٍ،
تو ہوگا اس کو قید کرنا اس کے بعد ظلم، اور اگر قائم ہوا بینہ اس کے افلاس پر مدت گذرنے سے پہلے تو قبول کر لیا جائے گا ایک روایت کے مطابق،

وَلَا تُقْبَلُ فِي رِوَايَةٍ ، وَعَلَى الثَّانِيَةِ عَامَّةُ الْمَشَايِخِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ .قَالَ فِي الْكِتَابِ خَلَّى سَبِيلَهُ
اور ایک روایت کے مطابق قبول نہیں کیا جائے گا، اور دوسری روایت پر عام مشائخ ہیں۔ اور امام قدوری نے کتاب میں فرمایا: چھوڑ دے اس کی راہ

وَلَا يَحُولُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ غُرَمَائِهِ ، وَهَذَا كَلَامٌ فِي الْمُلَازَمَةِ وَسَنَذْكُرُهُ فِي كِتَابِ الْحَجْرِ إنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.
اور حائل نہ بنے اس کے اور اس کے قرضخواہوں کے درمیان، اور یہ کلام ملازمت میں ہے، اور عنقریب ہم ذکر کریں گے اس کو کتاب الحجر میں ان شاء اللہ تعالی۔

{3}وَفِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ : رَجُلٌ أَقَرَّ عِنْدَ الْقَاضِي بِدَيْنٍ فَإِنَّهُ يَحْبِسُهُ ثُمَّ يَسْأَلُ عَنْهُ ، فَإِنْ كَانَ مُوسِرًا
اور جامع صغیر میں ہے کہ ایک شخص نے اقرار کیا قاضی کے پاس دَین کا، تو قاضی قید کرے اس کو پھر دریافت کرے اس کا حال، تو اگر وہ مالدار ہو

أَبَّدَ حَبْسَهُ ، وَإِنْ كَانَ مُعْسِرًا خَلَّى سَبِيلَهُ ، وَمُرَادُهُ إذَا أَقَرَّ عِنْدَ غَيْرِ الْقَاضِي
تو برابر رکھے اس کی قید کو، اور اگر وہ تنگدست ہو تو چھوڑ دے اس کی راہ کو، اور امام محمدؒ کی مراد یہ ہے کہ جب وہ اقرار کرے غیر قاضی کے پاس،

أَوْ عِنْدَهُ مَرَّةً وَظَهَرَتْ مُمَاطَلَتُهُ وَالْحَبْسُ أَوَّلًا وَمُدَّتُهُ قَدْ بَيَّنَّاهُ فَلَا نُعِيدُهُ.
یا قاضی کے پاس ایک مرتبہ، پھر ظاہر ہو گیا اس کا ٹال مٹول، اور قید کرنے کی ابتداء اور اس کی مدت کو ہم بیان کر چکے، پس نہیں لوٹائیں گے اس کو۔

{4}قَالَ وَيُحْبَسُ الرَّجُلُ فِي نَفَقَةِ زَوْجَتِهِ ؛ لِأَنَّهُ ظَالِمٌ بِالِامْتِنَاعِ{5} وَلَا يُحْبَسُ وَالِدٌ فِي دَيْنِ وَلَدِهِ؛

فرمایا: اور قید کیا جائے گا مرد کو اس کی بیوی کے نفقہ میں؛ کیونکہ وہ ظالم ہے انکار کرنے میں، اور قید نہیں کیا جائے گا باپ کو اپنے بیٹے کے دَین میں؛

لِأَنَّهُ نَوْعُ عُقُوبَةٍ فَلَا يَسْتَحِقُّهُ الْوَلَدُ عَلَى الْوَالِدِ كَالْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ إلَّا إذَا امْتَنَعَ مِنَ الْإِنْفَاقِ عَلَيْهِ؛

کیونکہ یہ ایک طرح کی عقوبت ہے، اور استحقاق نہیں ہے اس کا بیٹے کو باپ پر جیسے حدود اور قصاص میں، مگر یہ کہ رُک جائے باپ بیٹے پر خرچ کرنے سے؛

لِأَنَّ فِيهِ إحْيَاءً لِوَلَدِهِ ، وَلِأَنَّهُ لَا يُتَدَارَكُ لِسُقُوطِهَا بِمُضِيِّ الزَّمَانِ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

کیونکہ اس میں احیاء ہے اس کے بیٹے کا، اور اس لیے کہ اس کا تدارک نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ نفقہ ساقط ہو جاتا ہے زمانہ گذرنے سے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

تشریح:۔{1} پھر اگر مدتِ قید گذرنے کے بعد بھی قرضدار کے پاس مال ظاہر نہ ہوا تو قاضی اس کی راہ چھوڑے یعنی اس کو رہا کر دے؛ کیونکہ یہ شخص مالدار ہونے تک مہلت کا مستحق ہو گیا ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ[1]﴾ (اور اگر مقروض تنگ دست ہے تو اسے اس کی آسودہ حالی تک مہلت دینا چاہیے) اس لیے اس کو اب قید میں رکھنا ظلم ہے لہٰذا قاضی اس کو رہا کر دے۔

{2} اور اگر مدتِ قید گذرنے سے پہلے قیدی کے تنگدست ہونے پر بیّنہ قائم ہو گیا تو ایک روایت کے مطابق اس کا بیّنہ قبول کر کے اسے رہا کیا جائے گا، اور دوسری روایت یہ ہے کہ بیّنہ قبول نہ کیا جائے گا اور اسے مدتِ قید تک قید میں رکھا جائے گا، عام مشائخ کا مذہب دوسری روایت کے مطابق ہے۔

صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ کے قول "خَلَّي سَبِيلَهُ" کا مطلب یہ ہے کہ اگر قرضدار کے پاس مال نہ ہو تو اس کو رہا کر دے اور قاضی اس کے اور اس کے قرضخواہوں کے درمیان حائل نہ بنے، اور یہ ملازمہ میں کلام ہے یعنی قیدی کی رہائی کے بعد قرضخواہ اس کا پیچھا کرے یا نہ کرے، جس کی تفصیل "كِتَابُ الْحَجرِ" کے "بَابُ الْحَجرِ بِسَبَبِ الدَّيْنِ" میں ہم ذکر کریں گے ان شاء اللہ۔

{3} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی شخص نے قاضی کے پاس دَین کا اقرار کیا تو قاضی اس کو قید کر دے، پھر اس کے پڑوسیوں سے اس کی تنگدستی اور مالداری کے بارے میں دریافت کرے اگر اس کا مالدار ہونا ثابت ہوا تو اس کی قید کو برقرار رکھے اور اگر وہ تنگدست ثابت ہوا تو اس کو رہا کر دے۔ جامع صغیر کی یہ عبارت بظاہر قدوری کی عبارت کے معارض ہے؛ کیونکہ قدوری کی عبارت میں اول وہلہ میں قید نہ کرنے کا ذکر ہے جبکہ جامع صغیر کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اقرار کرتے ہی

[1] البقرة:280۔

قید کیا جائے گا، پس صاحب ہدایہؒ نے جامع صغیر کی عبارت نقل کر کے اس کی صحیح مراد بیان کی ہے چنانچہ فرمایا کہ امام محمدؒ کی مراد یہ ہے کہ قرضدار قاضی کے علاوہ کے پاس قرضہ کا اقرار کر چکا ہے یا اس سے پہلے خود قاضی کے پاس اقرار کر چکا ہے اور پھر ادا نہ کرنے سے اس کا ٹال مٹول کرنا ظاہر ہو گیا، پھر قرضخواہ اس کو قاضی کے پاس لے گیا تو جوں ہی اس نے قاضی کے پاس اقرار کیا کہ میں نے ابھی تک قرضہ ادا نہیں کیا ہے تو قاضی اس کو قید کر لے گا، اس تاویل کے بعد قدوری اور جامع صغیر کی عبارت میں کوئی تناقض نہ ہو گا۔ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ جامع صغیر میں قید کرنے کی ابتداء اور قید کرنے کی مدت بھی ذکر ہے مگر چونکہ قید کی ابتداء اور مدت وہی ہے جس کو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اس لیے اس کا اعادہ نہیں کیا جائے گا۔

{4} عورت نے اگر قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کیا کہ مجھے شوہر نفقہ نہیں دے رہا ہے تو قاضی شوہر کو اس کی بیوی کے نفقہ میں قید کرے گا؛ کیونکہ نفقہ نہ دینے کی وجہ سے شوہر کا ظالم ہونا ظاہر ہو گیا ہے اور ظالم کی سزا قید ہے اس لیے شوہر کو قید کیا جائے گا۔ باپ پر اگر بیٹے کا دَین ہو تو باپ کو اپنے بیٹے کے دَین کی وجہ سے قید نہیں کیا جائے گا؛ کیونکہ قید کرنا ایک طرح کی عقوبت ہے اور بیٹے کو اپنے باپ پر عقوبت کا استحقاق حاصل نہیں ہے جیسے حدود اور قصاص کا استحقاق بیٹے کو حاصل نہیں حتی کہ اگر باپ نے بیٹے کو قصداً قتل کر دیا تو باپ سے قصاص نہیں لیا جاتا اور اگر باپ نے بیٹے پر زنا کی تہمت لگائی تو باپ پر حدِ قذف جاری نہ کی جائے گی، اسی طرح بیٹے کے قرضہ میں بھی باپ کو قید نہیں کیا جائے گا۔

{5} البتہ اگر باپ اپنے بیٹے کا نفقہ دینے سے انکار کرے تو باپ کو قید کیا جائے گا؛ کیونکہ نفقہ دینے میں بیٹے کی زندگی اور پرورش ہے اور نفقہ نہ دینے میں اس کو ہلاک کرنے کی سعی کرنا ہے پس اس کو ہلاک کرنے کی سعی سے روکنے کے لیے قید کیا جائے گا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ زمانہ گذرنے سے نفقہ ساقط ہو جاتا ہے جس کا پھر تدارک ممکن نہیں ہوتا ہے جبکہ دیگر دیون زمانہ گذرنے کے باوجود ساقط نہیں ہوتے پس اس فرق کی وجہ سے بیٹے کا نفقہ نہ دینے کی صورت میں باپ کو قید کیا جائے گا، اور دَین ادا نہ کرنے کی صورت میں قید نہیں کیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

بَابُ كِتَابِ الْقَاضِي إِلَى الْقَاضِي

یہ باب ایک قاضی کا دوسرے قاضی کو خط لکھنے کے بیان میں ہے۔

مصنفؒ نے "فَصْلٌ فِيْ الْحَبسِ" کے بعد "كِتَابُ الْقَاضِي إِلَى الْقَاضِي" کو اس لیے ذکر فرمایا ہے کہ قید کرنے کے لیے ایک قاضی کی ضرورت پڑتی ہے جبکہ ایک قاضی کا دوسرے قاضی کو خط لکھنے میں دو قاضیوں کی ضرورت پڑتی ہے، لہذا "فَصْلٌ فِيْ الْحَبسِ" بمنزلۂ مفرد کے ہے اور "كِتَابُ الْقَاضِي إِلَى الْقَاضِي" بمنزلۂ مرکب کے ہے اور مفرد پہلے اور مرکب بعد میں ہوتا ہے اس لیے "فَصْلٌ فِيْ الْحَبسِ" کو پہلے اور "كِتَابُ الْقَاضِي إِلَى الْقَاضِي" کو بعد میں ذکر فرمایا ہے۔

{1}قَالَ : وَيُقْبَلُ كِتَابُ الْقَاضِي إِلَى الْقَاضِي فِي الْحُقُوقِ إِذَا شُهِدَ بِهِ عِنْدَهُ ؛ لِلْحَاجَةِ

فرمایا: اور قبول کیا جائے گا قاضی کا خط دوسرے قاضی کو حقوق میں جب شہادت دی جائے اس کا دوسرے قاضی کے پاس؛ حاجت کی وجہ سے

عَلَى مَا نُبَيِّنُ فَإِنْ شَهِدُوا عَلَى خَصْمٍ حَاضِرٍ حَكَمَ بِالشَّهَادَةِ ؛ لِوُجُودِ الْحُجَّةِ

جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ اور اگر گواہوں نے گواہی دی خصم حاضر پر، تو حکم دے گا شہادت کے مطابق؛ حجت موجود ہونے کی وجہ سے،

وَكَتَبَ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْمَدْعُوّ سِجِلًّا{2}وَإِنْ شَهِدُوا بِهِ بِغَيْرِ حَضْرَةِ الْخَصْمِ لَمْ يَحْكُمْ ؛لِأَنَّ الْقَضَاءَ عَلَى الْغَائِبِ لَايَجُوزُ

اور تحریر کرے اپنا حکم، جس کو سجل کہتے ہیں، اور اگر گواہوں نے گواہی دی خصم کی غیر موجودگی میں، تو حکم نہ کرے؛ کیونکہ غائب پر فیصلہ جائز نہیں ہے۔

وَكَتَبَ بِالشَّهَادَةِ ؛لِيَحْكُمَ الْمَكْتُوبُ إِلَيْهِ بِهَا وَهَذَا هُوَ الْكِتَابُ الْحُكْمِيُّ ، وَهُوَ نَقْلُ الشَّهَادَةِ فِي الْحَقِيقَةِ،

اور تحریر کرے گواہی؛ تاکہ حکم کرے مکتوب الیہ قاضی اس کے مطابق، اور یہ خطِ حکمی ہے، اور یہ نقل کرنا ہے گواہی کو حقیقت میں،

وَيَخْتَصُّ بِشَرَائِطَ نَذْكُرُهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى ،{3}وَجَوَازُهُ لِمِسَاسِ الْحَاجَةِ لِأَنَّ الْمُدَّعِيَ قَدْ يَتَعَذَّرُ

اور یہ مختص ہے ایسے شرائط کے ساتھ جن کو ہم ذکر کریں گے ان شاء اللہ۔ اور اس کا جواز ضرورت کی وجہ سے ہے؛ کیونکہ مدعی کے لیے کبھی متعذر ہو جاتا ہے

عَلَيْهِ الْجَمْعُ بَيْنَ شُهُودِهِ وَخَصْمِهِ فَأَشْبَهَ الشَّهَادَةَ عَلَى الشَّهَادَةِ .{4}وَقَوْلُهُ فِي الْحُقُوقِ يَنْدَرِجُ تَحْتَهُ الدَّيْنُ

جمع کرنا اپنے گواہوں اور مدعی علیہ کو، پس یہ مشابہ ہو گیا شہادت علی الشہادت کے۔ اور امام قدوری کے قول "فِي الْحُقُوقِ" کے تحت مندرج ہے دَین

وَالنِّكَاحُ وَالنَّسَبُ وَالْمَغْصُوبُ وَالْأَمَانَةُ الْمَجْحُودَةُ وَالْمُضَارَبَةُ الْمَجْحُودَةُ لِأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الدَّيْنِ، وَهُوَ يُعْرَفُ بِالْوَصْفِ

، نکاح، نسب، مغصوب اور جس امانت سے انکار کیا گیا ہو؛ کیونکہ یہ سب بمنزلۂ دَین کے ہیں، اور وہ پہچانا جا سکتا ہے وصف سے،

لَا يُحْتَاجُ فِيهِ إِلَى الْإِشَارَةِ ،{5}وَيُقْبَلُ فِي الْعَقَارِ أَيْضًا لِأَنَّ التَّعْرِيفَ فِيهِ بِالتَّحْدِيدِ.

احتیاج نہیں اس میں اشارہ کی۔ اور قبول کیا جائے گا غیر منقولہ جائیداد میں بھی؛ کیونکہ شناخت ہو جاتی ہے اس میں حدود بیان کرنے سے،

وَلَا يُقْبَلُ فِي الْأَعْيَانِ الْمَنْقُولَةِ لِلْحَاجَةِ إلَى الْإِشَارَةِ .{6}وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ يُقْبَلُ

اور قبول نہیں کیا جائے گا اعیانِ منقولہ میں؛ کیونکہ حاجت ہے ان کی طرف اشارہ کرنے کی۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ قبول کیا جائے گا

فِي الْعَبْدِ دُونَ الْأَمَةِ لِغَلَبَةِ الْإِبَاقِ فِيهِ دُونَهَا .وَعَنْهُ

غلام کے بارے میں نہ کہ باندی کے بارے میں؛ بوجہ غالب ہونے بھاگنے کے غلام میں نہ کہ باندی میں۔ اور امام ابو یوسفؒ ہی سے مروی ہے کہ

أَنَّهُ يُقْبَلُ فِيهِمَا بِشَرَائِطَ تُعْرَفُ فِي مَوْضِعِهَا .وَعَنْ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ يُقْبَلُ فِي جَمِيعِ مَا

قبول کیا جائے گا دونوں میں ایسے شرائط کے ساتھ جو معلوم ہوں گے اپنی جگہ میں، اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ قبول کیا جائے گا ان تمام چیزوں میں

يُنْقَلُ وَيُحَوَّلُ وَعَلَيْهِ الْمُتَأَخِّرُونَ .{7}قَالَ : وَلَا يُقْبَلُ الْكِتَابُ إلَّا بِشَهَادَةِ رَجُلَيْنِ أَوْ رَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ؛

جو نقل اور محول ہو سکتی ہیں، اور اسی پر متاخرین مشائخ ہیں۔ فرمایا: اور قبول نہیں کیا جائے گا خط مگر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے ساتھ؛

لِأَنَّ الْكِتَابَ يُشْبِهُ الْكِتَابَ فَلَا يَثْبُتُ إلَّا بِحُجَّةٍ تَامَّةٍ وَهَذَا لِأَنَّهُ مُلْزِمٌ فَلَا بُدَّ مِنَ الْحُجَّةِ،

کیونکہ تحریر مشابہ ہوتی ہے تحریر کے، پس ثابت نہ ہوگا مگر حجتِ تامہ سے، اور یہ اس لیے کہ یہ لازم کرنے والا ہے، پس ضروری ہے حجت،

{8}بِخِلَافِ كِتَابِ الِاسْتِئْمَانِ مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمُلْزِمٍ ، وَبِخِلَافِ رَسُولِ الْقَاضِي إلَى الْمُزَكِّي

برخلافِ امان حاصل کرنے کی تحریر کے اہلِ حرب کی طرف؛ کیونکہ وہ لازم کرنے والی نہیں ہے، اور برخلافِ قاصدِ قاضی کے مزکّی کی طرف،

وَرَسُولِهِ إلَى الْقَاضِي لِأَنَّ الْإِلْزَامَ بِالشَّهَادَةِ لَا بِالتَّزْكِيَةِ{9}قَالَ : وَيَجِبُ أَنْ يَقْرَأَ الْكِتَابَ عَلَيْهِمْ

اور مزکّی کے قاصد کے قاضی کی طرف سے؛ کیونکہ لازم کرنا گواہی سے ہوتا ہے نہ کہ تزکیہ سے۔ فرمایا: اور واجب ہے کہ پڑھے خط گواہوں پر

لِيَعْرِفُوا مَا فِيهِ أَوْ يُعْلِمَهُمْ بِهِ ؛ لِأَنَّهُ لَا شَهَادَةَ بِدُونِ الْعِلْمِ ثُمَّ يَخْتِمُهُ بِحَضْرَتِهِمْ

تاکہ وہ جان لیں اس کو جو اس میں ہے یا بتائے ان کو مضمون؛ کیونکہ گواہی نہیں ہوتی علم کے بغیر۔ پھر مہر لگائے اس پر ان کی موجودگی میں

وَيُسَلِّمُهُ إلَيْهِمْ ؛ كَيْ لَا يُتَوَهَّمَ التَّغْيِيرُ ، وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ ، لِأَنَّ عِلْمَ مَا فِي الْكِتَابِ

اور سپرد کر دے ان کو تاکہ نہ ہو اس میں تبدیلی کا توہم، اور یہ امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے؛ کیونکہ خط میں موجود کا علم

وَالْخَتْمِ بِحَضْرَتِهِمْ شَرْطٌ ، وَكَذَا حِفْظُ مَا فِي الْكِتَابِ عِنْدَهُمَا وَلِهَذَا يَدْفَعُ إلَيْهِمْ كِتَابٌ آخَرُ

اور مہر لگانا گواہوں کی موجودگی میں شرط ہے، اور اسی طرح یاد ہونا جو کچھ خط میں ہے طرفینؒ کے نزدیک، اور اسی لیے دیدے ان کو ایک اور خط

غَيْرُ مَخْتُومٍ لِيَكُونَ مَعَهُمْ مُعَاوَنَةً عَلَى حِفْظِهِمْ وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ آخِرًا: شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ لَيْسَ بِشَرْطٍ،

جو مہر زدہ نہ ہو؛ تاکہ ہو ان کے ساتھ معاونت ان کی یادداشت پر۔ اور فرمایا امام ابو یوسفؒ نے آخر میں: کہ کوئی چیز ان میں سے شرط نہیں ہے،

وَالشَّرْطُ أَنْ يُشْهِدَهُمْ أَنَّ هَذَا كِتَابُهُ وَخَتْمُهُ{10}وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ أَنَّ الْخَتْمَ لَيْسَ بِشَرْطٍ أَيْضًا فَسَهَّلَ

بلکہ شرط یہ ہے کہ ان کو گواہ کرلے کہ یہ اس کا خط اور اس کی مہر ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ مہر لگانا بھی شرط نہیں ہے پس انہوں نے نرمی کی

فِي ذَلِكَ لَمَّا ابْتُلِيَ بِالْقَضَاءِ وَلَيْسَ الْخَبَرُ كَالْمُعَايَنَةِ.وَاخْتَارَ شَمْسُ الْأَئِمَّةِ السَّرَخْسِيُّ قَوْلَ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ

اس میں جب مبتلاء ہوئے وہ قضاء کے ساتھ، اور نہیں ہے خبر مشاہدہ کی طرح، اور اختیار کیا ہے شمس الائمہ سرخسیؒ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو۔

تشریح:۔{1} ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کو ایسے حقوق میں مقبول ہے جو حقوق شبہات کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں بشرطیکہ دو گواہ مکتوب الیہ قاضی کے پاس گواہی دیں کہ یہ خط فلاں کاتب قاضی کا ہے اور یہ اسی کی مہر ہے؛ مقبول ہونے کی وجہ حاجت ہے جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے۔

اب قاضی کے خط کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ جس مدعی علیہ پر گواہوں نے گواہی دی وہ حاضر ہے، دوسری صورت یہ کہ مدعی علیہ حاضر نہیں ہے۔ پہلی صورت کا حکم یہ ہے کہ قاضی گواہوں کی گواہی کے مطابق حکم دیدے؛ کیونکہ حجتِ شرعی (گواہوں کی گواہی) پائی گئی، پس قاضی اپنے حکم کو تحریر کردے کہ میں نے گواہی کے موافق فلاں مدعی علیہ پر حکم دیدیا ہے۔ ایسی تحریر جس میں فیصلہ لکھا گیا ہو کو "سجل" کہتے ہیں۔

{2} اور اگر گواہوں نے مدعی علیہ کی غیر موجودگی میں گواہی دی تو کاتب قاضی گواہی کے مطابق فیصلہ نہیں کرے گا؛ کیونکہ مدعی علیہ غائب ہے اور غائب کے خلاف حکم دینا جائز نہیں ہے، بلکہ فقط گواہوں کی گواہی تحریر کرے تاکہ مکتوب الیہ قاضی اس گواہی کے موافق حکم دیدے، ایسی تحریر جس میں فقط گواہی لکھی گئی ہو کو خطِ حکمی کہتے ہیں؛ کیونکہ یہ خط اس لیے لکھا جاتا ہے تاکہ مکتوب الیہ قاضی اس کے مطابق حکم دے، خطِ حکمی درحقیقت گواہی کو نقل کرنے کا نام ہے تاکہ مکتوب الیہ قاضی اس کے مطابق حکم دیدے۔ اور کتاب القاضی الی القاضی کی چند شرطیں ہیں جن کو ہم آگے ذکر کریں گے۔

{3} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ کتاب القاضی الی القاضی اس لیے جائز ہے کہ اس کی حاجت اور ضرورت ہے؛ کیونکہ بعض اوقات مدعی کے لیے مدعی علیہ اور گواہوں کو جمع مشکل ہو جاتا ہے یوں کہ گواہ تو مدعی کے شہر میں ہوں اور مدعی علیہ دوسرے شہر میں

ہو اور دونوں کسی ایک شہر میں جمع ہونے کے لیے تیار نہیں ہیں تو ایسی صورت میں مدعی کے حق کو ثابت کرنے کے لیے کتاب القاضی الی القاضی کے علاوہ کوئی اور صورت نہیں اس لیے شریعت نے کتاب القاضی الی القاضی کی اجازت دیدی، پس یہ شہادت علی الشہادت کی طرح ہو گئی یعنی جس طرح کہ بندوں کے حقوق زندہ کرنے کے لیے شہادت علی الشہادۃ کی اجازت دی گئی ہے اسی طرح کتاب القاضی الی القاضی کی بھی اجازت دی گئی ہے۔

{4} صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام قدوریؒ نے جو کہا کہ "قاضی کا خط حقوق میں قبول ہے" تو حقوق کے تحت قرضہ، نکاح، نسب، مغصوب، وہ امانت جس سے انکار کیا گیا ہو، اور وہ مضاربت جس سے انکار کیا گیا ہو سب داخل ہیں؛ کیونکہ ان میں سے ہر ایک قرضہ کے مرتبہ میں ہے یعنی جس طرح قرض ذمہ میں واجب کا نام ہے، اس کی معرفت وصف سے ہو جاتی ہے اور قاضی کی عدالت میں اس کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح مذکورہ چیزوں کی معرفت وصف سے ہو جاتی ہے، ان کی طرف اشارہ کی ضرورت نہیں، اور قرضہ میں چونکہ خطِ قاضی قبول کیا جاتا ہے اس لیے جو چیزیں اس کے مرتبہ میں ہیں ان میں بھی خطِ قاضی قبول کیا جائے گا۔

فـ: نکاح کی صورت یہ ہے کہ کوئی مرد کسی عورت پر نکاح کا دعوی کرے یا عورت کسی مرد پر نکاح کا دعوی کرے۔ نسب کی صورت یہ ہے کہ کوئی دعوی کرے کہ میں فلاں شخص کا بیٹا ہوں یا باپ ہوں۔ غصب کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کہے کہ فلاں آدمی نے میرا اتنا مال غصب کیا ہے۔ امانتِ مجحودہ (جس امانت سے انکار کیا گیا ہو) کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دعوی کرے کہ میرے فلاں آدمی کے پاس ایک ہزار روپیہ امانت کے طور پر تھے مگر وہ انکار کرتا ہے۔ مضاربتِ مجحودہ کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دعوی کرے کہ میں نے فلاں آدمی کو ایک ہزار روپیہ مضاربت کے لیے دیئے تھے مگر مضارب مضاربت کا انکار کرتا ہے۔

{5} صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ عقار (زمین، مکان وغیرہ) میں بھی کتاب القاضی الی القاضی قبول کیا جائے گا؛ کیونکہ زمین کی معرفت حدودِ اربعہ بیان کرنے سے ہو جاتی ہے اس کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور جس چیز کی طرف قاضی کی عدالت میں اشارہ کی ضرورت نہ ہو اس میں کتاب القاضی الی القاضی قبول کیا جائے گا۔

اور جو اعیان ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل ہو جاتے ہیں جیسے جانور، گندم وغیرہ ان کے بارے میں قاضی کا خط قبول نہیں کیا جائے گا؛ کیونکہ قاضی کی عدالت میں ان چیزوں کی طرف اشارہ کی ضرورت ہوتی ہے اور محتاج اشارہ چیزوں میں قاضی کا خط قبول نہیں کیا جاتا ہے۔

{6} امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ غلام کے بارے میں قاضی کا خط قبول کیا جائے گا، مگر باندی کے بارے میں قبول نہیں کیا جائے گا؛ کیونکہ غلام کے اندر بھاگنے کا امکان زیادہ ہے اور باندی میں بھاگنے کا امکان اتنا زیادہ نہیں ہے اس لیے ضرورت کی وجہ سے غلام کے بارے میں قاضی کا خط قبول کیا جائے گا، باندی کے بارے میں قبول نہیں کیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ کتاب القاضی الی القاضی غلام اور باندی دونوں کے بارے میں قبول کیا جائے گا، مگر ان شرطوں کے ساتھ جو شرطیں مبسوط وغیرہ کتابوں میں مذکور ہیں۔

امام محمدؒ سے مروی ہے کہ خطِ قاضی تمام منقولی اور ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف پھرنے والی چیزوں میں مقبول ہے، اسی پر متاخرین کا فتوی ہے اسی کے قائل دیگر ائمۂ مجتہدین بھی ہیں کما فی فتح القدیر: (وَعَنْ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ يُقْبَلُ فِي جَمِيعِ مَا يُنْقَلُ) مِنْ الدَّوَابِّ وَالثِّيَابِ وَالْإِمَاءِ (وَعَلَيْهِ الْمُتَأَخِّرُونَ) وَنَصَّ الْإِسْبِيجَابِيُّ عَلَى أَنَّ الْفَتْوَى عَلَيْهِ ، وَبِهِ قَالَ مَالِكٌ وَأَحْمَدُ وَالشَّافِعِيُّ فِي قَوْلٍ ، فَإِنَّ الْمَانِعَ مِنْهُ مَا كَانَ إلَّا الْحَاجَةَ إلَى الْإِشَارَةِ فِي الْأَعْيَانِ وَهِيَ غَائِبَةٌ فِي بَلَدِ الْمَكْتُوبِ إلَيْهِ ، وَلَا شَكَّ أَنَّ فِي الدَّيْنِ أَيْضًا لَا بُدَّ مِنْ الْإِشَارَةِ إلَى الْمَدْيُونِ لِيُقْضَى عَلَيْهِ وَمَعَ ذَلِكَ اكْتَفَى بِاسْمِهِ وَشُهْرَتِهِ فِي الْإِثْبَاتِ عَلَيْهِ ، وَقَبُولُ الْقَاضِي الْكَاتِبِ الشَّهَادَةَ عَلَيْهِ ، وَمَا ذَاكَ إلَّا لِأَنَّ عِنْدَ الْقَضَاءِ مِنْ الثَّانِي يَتَحَقَّقُ مَعْنَى الْإِشَارَةِ وَالتَّعْيِينِ ، (فتح القدير:384/6)

{7} مصنفؒ یہاں سے کتاب القاضی الی القاضی کے مقبول ہونے کی ان شرطوں کو بیان فرما رہے ہیں جن کا ما قبل میں وعدہ کیا تھا، چنانچہ فرماتے ہیں کہ مکتوب الیہ قاضی کاتب قاضی کا خط قبول نہ کرے مگر یہ کہ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اس کی گواہی دیں کہ "یہ خط فلاں قاضی کا ہے اور یہ اس پر اُس کی مہر لگی ہوئی ہے"؛ کیونکہ ایک خط دوسرے خط کے مشابہ ہوتا ہے اس لیے حجتِ تامہ کے بغیر یہ ثابت نہ ہوگا کہ یہ کاتب قاضی کا خط ہے اور حجتِ تامہ بیّنہ کا موجود ہونا ہے اور بیّنہ کا وجود اس لیے ضروری ہے کہ بیّنہ کے ذریعہ

مدعی علیہ پر اس چیز کو لازم کیا جاتا ہے جو خط کے اندر تحریر کی گئی ہے اور کسی پر کوئی چیز بغیر بیّنہ کے لازم نہیں کی جا سکتی ہے اس لیے خطِ قاضی قبول کرنے کے لیے حجت تامہ (بیّنہ) کا وجود ضروری ہے۔

{8} امام شعبیؒ فرماتے ہیں کہ بیّنہ کے بغیر بھی قاضی کا خط قبول کرنا جائز ہے؛ وجہ یہ ہے کہ دارالحرب کے بادشاہ نے اگر امان حاصل کرنے کے لیے مسلمان بادشاہ کے پاس خط بھیجا تو مسلمان بادشاہ اس کو بغیر بیّنہ کے قبول کر سکتا ہے، اسی طرح اگر قاضی نے گواہوں کا تزکیہ کرنے والے مزکّی (گواہوں کی تعدیل کرنے والے) کے پاس اپنا قاصد بھیجا تو اس کا بغیر بیّنہ کے قبول کرنا جائز ہے کہ یہ قاضی کا آدمی ہے اور اگر مزکّی نے اپنا قاصد قاضی کے پاس بھیجا تو قاضی کے لیے بیّنہ کے بغیر اس کو قبول کرنا جائز ہے کہ یہ مزکّی کا آدمی ہے پس جس طرح کہ ان تین صورتوں میں بیّنہ ضروری نہیں اسی طرح خطِ قاضی قبول کرنے کے لیے بھی بیّنہ ضروری نہیں۔

صاحبِ ہدایہؒ نے امام شعبیؒ کے دلائل کا جواب دیا ہے؛ کہ دارالحرب کے بادشاہ کا خط امام المسلمین پر کوئی چیز لازم نہیں کرتا ہے بلکہ اس کو اختیار ہے کہ امان دے یا نہ دے اور جو چیز کسی پر کوئی چیز لازم کرنے والی نہ ہو اس کے لیے بیّنہ کی ضرورت نہیں اس لیے دارالحرب کے بادشاہ کا خط بغیر بیّنہ کے قبول کرنا جائز ہے۔ اسی طرح قاضی کا مزکّی کے پاس قاصد بھیجنا یا مزکّی کا قاضی کے پاس قاصد بھیجنا ہے کہ تزکیہ سے کوئی چیز لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ گواہوں کی گواہی سے مدعی علیہ پر کوئی چیز لازم ہوتی ہے اس لیے بیّنہ کی ضرورت نہیں ہے۔

{9} کاتب قاضی کے لیے ضروری ہے کہ وہ گواہوں کو خط پڑھ کر سنا دے تاکہ وہ خط کے مضمون سے واقف ہو جائیں اور یا بغیر پڑھے ان کو خط کے مضمون سے آگاہ کر دے؛ کیونکہ اگر گواہوں کو خط کے مضمون کا علم نہ ہو تو وہ گواہی نہیں دے سکتے ہیں اس لیے کہ گواہی بغیر علم کے نہیں ہوتی ہے۔ اس کے بعد گواہوں کی موجودگی میں خط پر مہر لگا کر سیل کر دے اور گواہوں کے سپرد کر دے؛ یہ اس لیے تاکہ خط کے مضمون میں تغیر کا وہم نہ ہو، اور یہ طرفین کا مذہب ہے؛ کیونکہ خط کے مضمون کا علم اور گواہوں کی موجودگی میں اس پر مہر لگانا طرفینؒ کے نزدیک شرط ہے۔

اسی طرح طرفینؒ کے نزدیک گواہوں کو خط کا مضمون یاد ہونا بھی شرط ہے اسی لیے کاتب قاضی گواہوں کو ایک اور خط بھی دے گا جس پر مہر نہ لگائی گئی ہو تا کہ وہ اس دوسرے خط کو راستے میں دیکھتے رہیں جس سے ان کی یادداشت پر معاونت ہو یعنی تا کہ وہ مہر شدہ خط کا مضمون بھول نہ جائیں، ورنہ اگر گواہ کوئی بات بھول گئے تو مکتوب الیہ قاضی اس خط کو قبول نہیں کرے گا۔

{10} امام ابو یوسفؒ سے آخری قول یہ مروی ہے کہ گواہوں کا مضمون سے باخبر ہونا اور مضمون کا ان کو یاد ہونا کچھ بھی شرط نہیں، بلکہ شرط فقط اتنی ہے کہ ان کو اس بات پر گواہ بنائے کہ یہ میرا خط ہے اور یہ میری مہر اس پر لگی ہوئی ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ خط پر مہر لگا کر سیل کرنا بھی شرط نہیں ہے۔

صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ نے یہ آسانیاں اس وقت پیدا فرمائیں جب وہ خود منصبِ قضاء پر فائز ہو گئے اور ان کو مشاہدہ اور تجربہ ہو گیا اور یہی زیادہ صحیح ہے؛ کیونکہ کسی شئی کی خبر اس کے مشاہدہ کی طرح کبھی نہیں ہو سکتی ہے، اور لوگوں کے لیے آسانی پیدا کرنے کے لیے شمس الائمہ سرخسیؒ نے بھی امام ابو یوسفؒ کے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور یہی قول راجح ہے لما فی فتح القدیر: (وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ آخِرًا : شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ لَيْسَ بِشَرْطٍ ، فَالشَّرْطُ أَنْ يُشْهِدَهُمْ أَنَّ هَذَا كِتَابُهُ وَخَتْمُهُ) بَعْدَمَا كَانَ أَوَّلًا يَقُولُ كَقَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ (وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ أَيْضًا أَنَّ الْخَتْمَ لَيْسَ بِشَرْطٍ أَيْضًا رَخَّصَ فِي ذَلِكَ لَمَّا اُبْتُلِيَ بِالْقَضَاءِ وَلَيْسَ الْخَبَرُ كَالْمُعَايَنَةِ ، وَهَذَا اخْتِيَارُ شَمْسِ الْأَئِمَّةِ السَّرَخْسِيِّ) وَلَا شَكَّ عِنْدِي فِي صِحَّتِهِ فَإِنَّ الْفَرْضَ إذَا كَانَ عَدَالَةَ الشُّهُودِ وَهُمْ حَمَلَةُ الْكِتَابِ فَلَا يَضُرُّهُ كَوْنُهُ غَيْرَ مَخْتُومٍ مَعَ شَهَادَتِهِمْ أَنَّهُ كِتَابُهُ ، نَعَمْ إذَا كَانَ الْكِتَابُ مَعَ الْمُدَّعِي يَنْبَغِي أَنْ يَشْتَرِطَ الْخَتْمَ لِاحْتِمَالِ التَّغْيِيرِ إلَّا أَنْ يَشْهَدُوا بِمَا فِيهِ حِفْظًا ، فَالْوَجْهُ إنْ كَانَ الْكِتَابُ مَعَ الشُّهُودِ أَنْ لَا تُشْتَرَطَ مَعْرِفَتُهُمْ لِمَا فِيهِ وَلَا الْخَتْمُ ، بَلْ تَكْفِي شَهَادَتُهُمْ أَنَّهُ كِتَابُهُ مَعَ عَدَالَتِهِمْ ، وَإِنْ كَانَ مَعَ الْمُدَّعِي اُشْتُرِطَ حِفْظُهُمْ لِمَا فِيهِ فَقَطْ (فتح القدير:387/6)

{1} قَالَ : وَإِذَا وَصَلَ إلَى الْقَاضِي لَمْ يَقْبَلْهُ إلَّا بِحَضْرَةِ الْخَصْمِ ؛ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ أَدَاءِ الشَّهَادَةِ فَلَا بُدَّ

فرمایا: پھر جب خط پہنچ جائے قاضی کو تو وہ اس کو قبول نہ کرے مگر خصم کی موجودگی میں؛ کیونکہ یہ بمنزلۂ گواہی ادا کرنے کے ہے پس ضروری ہے

مِنْ حُضُورِهِ ، بِخِلَافِ سَمَاعِ الْقَاضِي الْكَاتِبِ لِأَنَّهُ لِلنَّقْلِ لَا لِلْحُكْمِ . {2} قَالَ : فَإِذَا سَلَّمَهُ الشُّهُودُ إلَيْهِ

خصم کا حضور، بر خلافِ قاضی کاتب کے سننے کے؛ کیونکہ یہ نقل کے لیے ہے نہ کہ حکم کے لیے۔ فرمایا: پھر جب گواہ خط سپرد کر دے اس کو،

نَظَرَ إِلَى خَتْمِهِ ، فَإِذَا شَهِدُوا أَنَّهُ كِتَابُ فُلَانٍ الْقَاضِي سَلَّمَهُ إِلَيْنَا فِي مَجْلِسِ حُكْمِهِ

تو وہ دیکھ لے اس کی مہر کو، پھر جب گواہ گواہی دیں کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے اور انہوں نے سپرد کیا اس کو ہمیں اپنے حکم اور قضاء کی مجلس میں

وَقَرَأَهُ عَلَيْنَا وَخَتَمَهُ فَتَحَهُ الْقَاضِي وَقَرَأَهُ عَلَى الْخَصْمِ وَأَلْزَمَهُ مَا فِيهِ وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ

اور سنایا ہم کو، اور مہر لگائی اس پر، تو کھول دے اس کو قاضی، اور سنائے اسے خصم کو، اور لازم کر دے اس پر جو کچھ اس میں ہے، اور یہ امام صاحب

وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللَّهُ . وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ : إِذَا شَهِدُوا أَنَّهُ كِتَابُهُ وَخَاتَمُهُ قَبِلَهُ

اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، اور فرمایا امام ابو یوسفؒ نے کہ جب وہ گواہی دیں کہ یہ فلاں قاضی کا خط اور اس کی مہر ہے، تو وہ قبول کرے اس کو

عَلَى مَا مَرَّ ، {3} وَلَمْ يُشْتَرَطْ فِي الْكِتَابِ ظُهُورُ الْعَدَالَةِ لِلْفَتْحِ ، وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ يَفُضُّ الْكِتَابَ بَعْدَ ثُبُوتِ الْعَدَالَةِ

جیسا کہ گذر چکا، اور شرط نہیں قرار دیا ہے خط میں ظہورِ عدالت کو کھولنے کے لیے، اور صحیح یہ ہے کہ کھول دے خط ثبوتِ عدالت کے بعد،

كَذَا ذَكَرَهُ الْخَصَّافُ رَحِمَهُ اللَّهُ لِأَنَّهُ رُبَّمَا يُحْتَاجُ إِلَى زِيَادَةِ الشُّهُودِ وَإِنَّمَا يُمْكِنُهُمْ أَدَاءُ الشَّهَادَةِ بَعْدَ قِيَامِ الْخَتْمِ

اسی طرح ذکر کیا ہے اس کو امام خصافؒ نے؛ کیونکہ کبھی ضرورت پڑتی ہے زیادہ گواہوں کی، حالانکہ ممکن ہو گا گواہی ادا کرنا قیامِ مہر کے بعد۔

{4} وَإِنَّمَا يَقْبَلُهُ الْمَكْتُوبُ إِلَيْهِ إِذَا كَانَ الْكَاتِبُ عَلَى الْقَضَاءِ ، حَتَّى لَوْ مَاتَ أَوْ عُزِلَ أَوْ لَمْ يَبْقَ أَهْلًا لِلْقَضَاءِ

اور قبول کرے گا اس خط کو مکتوب الیہ قاضی اس وقت کہ ہو کاتب قاضی عہدۂ قضاء پر، حتی کہ اگر وہ مر گیا یا معزول ہو گیا، یا نہیں رہا اہلِ قضاء

قَبْلَ وُصُولِ الْكِتَابِ لَا يَقْبَلُهُ لِأَنَّهُ الْتَحَقَ بِوَاحِدٍ مِنَ الرَّعَايَا ، وَلِهَذَا لَا يَقْبَلُ إِخْبَارَهُ

خط پہنچنے سے پہلے، تو قبول نہ کرے اس کو؛ کیونکہ یہ رعایا کے ساتھ مل کر ایک شخص ہو گیا، اور اسی وجہ سے قبول نہ کرے گا اس کے خبر دینے کو

قَاضِيًا آخَرَ فِي غَيْرِ عَمَلِهِ أَوْ فِي غَيْرِ عَمَلِهِمَا ، {5} وَكَذَا لَوْ مَاتَ الْمَكْتُوبُ إِلَيْهِ إِلَّا إِذَا كَتَبَ

دوسرا قاضی اس کے عمل کے علاوہ میں یا دونوں کے عمل کے علاوہ میں۔ اور اسی طرح اگر مر گیا مکتوب الیہ قاضی، مگر یہ کہ اس نے یوں لکھا:

إِلَى فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ قَاضِي بَلْدَةِ كَذَا وَإِلَى كُلِّ مَنْ يَصِلُ إِلَيْهِ مِنْ قُضَاةِ الْمُسْلِمِينَ لِأَنَّ غَيْرَهُ صَارَ تَبَعًا لَهُ

فلاں بن فلاں فلاں شہر کے قاضی کی طرف اور ہر اس شخص کی طرف جس کو پہنچے مسلمان قاضیوں میں سے؛ کیونکہ اس کا غیر ہو گیا تابع اس کا

وَهُوَ مُعَرَّفٌ ، {6} بِخِلَافِ مَا إِذَا كَتَبَ ابْتِدَاءً إِلَى كُلِّ مَنْ يَصِلُ إِلَيْهِ عَلَى مَا عَلَيْهِ مَشَايِخُنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى

حالانکہ وہ معلوم ہے، بر خلاف ایسی صورت کے جب وہ ابتداءً یوں لکھے: ہر اس قاضی کی طرف جس کو یہ خط پہنچے، اس بناء پر جس پر ہمارے مشائخ ہیں؛

لِأَنَّهُ غَيْرُ مُعَرَّفٍ ، وَلَوْ كَانَ مَاتَ الْخَصْمُ يَنْفُذُ الْكِتَابُ عَلَى وَارِثِهِ لِقِيَامِهِ مَقَامَهُ.

کیونکہ یہ معلوم نہیں ہے۔ اور اگر مر گیا مدعی علیہ، تو نافذ کرے اس خط کو اس کے وارث پر؛ اس کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے۔

{7} وَلَا يُقْبَلُ كِتَابُ الْقَاضِي إِلَى الْقَاضِي فِي الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ ؛لِأَنَّ فِيهِ شُبْهَةَ الْبَدَلِيَّةِ فَصَارَ كَالشَّهَادَةِ عَلَى الشَّهَادَةِ،

اور قبول نہ کیا جائے گا قاضی کا خط قاضی کی طرف حدود اور قصاص میں؛ کیونکہ اس میں شبہ ہے بدلیت کا پس ہو گیا شہادت علی الشہادت کی طرح،

وَلِأَنَّ مَبْنَاهُمَا عَلَى الْإِسْقَاطِ وَفِي قَبُولِهِ سَعْيٌ فِي إِثْبَاتِهِمَا

اور اس لیے کہ ان دونوں کی بنیاد ساقط کرنے پر ہے، اور اس کے قبول کرنے میں کوشش ہے ان دونوں کو ثابت کرنے میں۔

تشریح:۔ {1} جب کاتب قاضی کا خط مکتوب الیہ قاضی کو پہنچ جائے تو مکتوب الیہ قاضی اس خط کو قبول کر کے نہ لے مگر یہ کہ مدعی علیہ موجود ہو؛ کیونکہ یہ خط مکتوب الیہ قاضی کے سامنے گواہی ادا کرنے کے مرتبہ میں ہے اور گواہی ادا کرنے کے وقت مدعی علیہ کا موجود ہونا ضروری ہے پس خط قبول کرتے وقت بھی مدعی علیہ کا موجود ہونا ضروری ہو گا۔ اس کے برخلاف جب کاتب قاضی گواہوں سے گواہی سنے گا تو اس وقت مدعی علیہ کا حاضر ہونا ضروری نہیں ہے؛ کیونکہ کاتب قاضی کا گواہی سننا مدعی علیہ پر حکم دینے کے لیے نہیں ہوتا ہے بلکہ شہادت کے الفاظ کو نقل کرنے کے لیے ہوتا ہے اور فقط نقل الفاظ کے لیے مدعی علیہ کا حاضر ہونا ضروری نہیں۔

{2} پھر جب مدعی علیہ کی موجودگی میں گواہ مکتوب الیہ قاضی کو خط سپرد کر دے تو وہ سب سے پہلے اس خط کی مہر کو دیکھ لے، پھر جب گواہ گواہی دیں کہ یہ فلاں شہر کے فلاں بن فلاں قاضی کا خط ہے انہوں نے یہ خط ہمیں اپنی مجلس حکم و قضاء میں سپرد کر دیا اور ہمیں پڑھ کر سنایا اور اس پر مہر لگا دی، تو مکتوب الیہ قاضی اس کو کھول دے اور مدعی علیہ کو پڑھ کر سنا دے اور اس میں جو کچھ لکھا ہے وہ اس پر لازم کر دے، یہ تمام باتیں طرفین رحمہما اللہ کے مذہب کے مطابق ہیں، جبکہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جب گواہ گواہی دیں کہ یہ کاتب قاضی کا خط اور اس کی مہر ہے تو مکتوب الیہ قاضی اس کو قبول کر دے جیسا کہ ان کا آخری قول گذر چکا کہ مذکورہ باتوں میں سے کوئی بات شرط نہیں ہے۔

{3} صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ امام قدوریؒ نے اپنی کتاب (قدوری) میں خط کھولنے کے وقت گواہوں کی عدالت کے ظاہر ہونے کی شرط ذکر نہیں کی ہے یعنی یہ نہیں کہا کہ مکتوب الیہ قاضی گواہوں کی عدالت دریافت کر لے جب ان کی عدالت ظاہر ہو جائے تب خط کھول دے، حالانکہ صحیح یہ ہے کہ مکتوب الیہ قاضی کے خط کھولنے کے لیے گواہوں کی عدالت کا ظاہر ہونا شرط ہے امام خصافؒ نے بھی اسی طرح ذکر کیا ہے؛ کیونکہ بسا اوقات مدعی زیادہ گواہوں کا محتاج ہوتا ہے یوں کہ موجود گواہوں پر مدعی علیہ طعن کر دے کہ یہ گواہی کے قابل نہیں ہیں اس لیے دوسرے گواہ پیش کئے جائیں، اور ان زائد گواہوں کے لیے گواہی ادا کرنا اسی

وقت ممکن ہوگا جبکہ خط کی مہر باقی ہو ورنہ تو زائد گواہوں کی گواہی صحیح نہ ہوگی، لہذا خط کھولنے کے لیے موجودہ گواہوں کی عدالت کا ظاہر ہونا شرط ہے۔

فتوی:۔یہی راجح ہے کہ خط کھولنے کے لیے گواہوں کی عدالت کا ظاہر ہونا شرط ہے لما فی فتح القدیر: قَالَ الْمُصَنِّفُ (وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ يَفُضُّ الْكِتَابَ بَعْدَ ثُبُوتِ الْعَدَالَةِ ، ذَكَرَهُ الْخَصَّافُ) وَاحْتَرَزَ بِهِ عَمَّا ذُكِرَ فِي الْمُغْنِي فَإِنَّهُ قَالَ فِيهِ: وَذَكَرَ الْخَصَّافُ لَا يُفْتَحُ قَبْلَ ظُهُورِ الْعَدَالَةِ ، ثُمَّ قَالَ: مَا ذَكَرَ مُحَمَّدٌ أَصَحُّ : أَيْ تَجْوِيزُ الْفَتْحِ قَبْلَ ظُهُورِهَا بَعْدَ الشَّهَادَةِ بِأَنَّهُ كِتَابُهُ .وَوَجَّهَهُ الْمُصَنِّفُ بِمَا ذَكَرَهُ الْخَصَّافُ .مِنْ أَنَّهُ رُبَّمَا يَحْتَاجُ إلَى زِيَادَةِ الشُّهُودِ بِأَنْ ارْتَابَ فِي هَؤُلَاءِ فَيَقُولُ زِدْنِي شُهُودًا ، وَلَا يُمْكِنُ أَدَاءُ الشَّهَادَةِ مِنَ الْمَزِيدِينَ إلَّا حَالَ قِيَامِ الْخَتْمِ . (فتح القدير:388/6)

{4} مکتوب الیہ قاضی کاتب قاضی کا خط اسی وقت قبول کرے گا کہ کاتب قاضی منصبِ قضاء پر فائز ہو حتی کہ اگر وہ مر گیا یا معزول کر دیا گیا یا جنون، بے ہوشی وغیرہ کی وجہ سے وہ قضاء کا اہل نہ رہا حالانکہ ابھی تک خط مکتوب الیہ قاضی کو نہیں پہنچا ہے تو ان صورتوں میں مکتوب الیہ قاضی اس خط کو قبول نہیں کرے گا؛ کیونکہ مذکورہ صورتوں میں کاتب قاضی عام لوگوں میں سے ایک فرد ہو جائے گا حاکم نہیں رہے گا اس لیے اس کے خط میں موجود حکم کو نافذ نہیں کیا جائے گا، یہی وجہ ہے کہ اگر قاضی جس شہر میں قاضی ہے اس کے علاوہ کسی دوسرے شہر میں خبر دیتا ہے کہ فلاں شخص کا فلاں شخص پر اتنا حق ہے تو اس دوسرے شہر کا قاضی اس کی خبر پر فیصلہ نہیں دے گا؛ کیونکہ خبر دینے والا قاضی اس شہر میں ایک عام شہری ہے اور عام شہری کی خبر پر فیصلہ نہیں دیا جاتا ہے ،لہذا مذکورہ قاضی کی خبر پر بھی فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔اسی طرح اگر دو قاضی کسی ایسے شہر میں جمع ہو گئے جہاں ان دونوں کو ولایتِ قضاء حاصل نہیں تو بھی ایک کی خبر پر دوسرا عمل نہیں کر سکتا ہے؛ کیونکہ اس شہر میں وہ دونوں عام شہری ہیں، اور عام شہریوں کا فیصلہ شرعاً نافذ نہیں ہوتا ہے۔

{5} اسی طرح اگر خط پہنچنے سے پہلے مکتوب الیہ قاضی مر گیا تو بھی اب کسی دوسرے قاضی کے لیے اس خط پر عمل کرنا درست نہ ہوگا، البتہ اگر کاتب قاضی نے اس طرح لکھا کہ "فلاں شہر کے فلاں بن فلاں قاضی کی طرف اور مسلمان قاضیوں میں سے جس قاضی کی طرف یہ خط پہنچے" تو اس صورت میں مکتوب الیہ قاضی کے مرنے کے بعد جس قاضی کو یہ خط پہنچے وہ بھی اس پر عمل کر سکتا ہے؛ کیونکہ مکتوب الیہ کے علاوہ جو بھی اس کا قائم مقام ہوگا وہ اس کا تابع ہوگا اس لیے وہ اس پر عمل کر سکتا ہے حال یہ کہ یہ قاضی بھی مکتوب الیہ کا قائم مقام ہونے کی وجہ سے معلوم ہے لہذا یہ معلوم نے معلوم کی طرف خط ہے اس لیے اس پر عمل کرنا درست ہے۔

{6} اس کے برخلاف اگر کاتب قاضی نے ابتداءً اس طرح لکھا کہ "ہر ایسے قاضی کی طرف جس کو یہ خط پہنچے" تو یہ خط لغو ہوگا یہی ہمارے مشائخ کا مذہب ہے؛ کیونکہ اس صورت میں مکتوب الیہ قاضی مجہول ہے لہٰذا یہ خط ہے معلوم سے مجہول کی طرف اس لیے اس پر عمل نہ ہوگا، مگر امام ابو یوسفؒ نے اس کو معتبر مانا ہے۔ اور اگر مکتوب الیہ قاضی کو خط پہنچنے سے پہلے مدعی علیہ مر گیا تو قاضی اس خط کو مدعی علیہ کے وارث پر نافذ کردے؛ کیونکہ مدعی علیہ کا وارث اس کا قائم مقام ہے۔

فتوی: امام ابو یوسفؒ کا قول معتبر ہے لما فی فتح القدیر: أَمَّا لَوْ كَتَبَ ابْتِدَاءً إِلَى كُلِّ مَنْ يَصِلُ إِلَيْهِ كِتَابِي هَذَا مِنْ قُضَاةِ الْمُسْلِمِينَ وَحُكَّامِهِمْ فَقَدَّمْنَا أَنَّهُ أَجَازَهُ أَبُو يُوسُفَ وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَأَحْمَدَ وَمَنَعَهُ أَبُو حَنِيفَةَ ، وَالظَّاهِرُ أَنَّ مُحَمَّدًا مَعَ أَبِي حَنِيفَةَ .وَالْوَجْهُ قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ لِأَنَّ إِعْلَامَ الْمَكْتُوبِ إِلَيْهِ وَإِنْ كَانَ شَرْطًا فَالْعُمُومُ يُعْلَمُ كَمَا يُعْلَمُ الْخُصُوصُ وَلَيْسَ الْعُمُومُ مِنْ قَبِيلِ الْإِجْمَالِ وَالتَّجْهِيلِ فَصَارَ قَصْدِيَّتُهُ وَتَبَعِيَّتُهُ سَوَاءً . (فتح القدیر:6/390)

{7} حدود اور قصاص میں کتاب القاضی الی القاضی قبول نہ ہوگا؛ کیونکہ اس میں بدلیت کا شبہ پایا جاتا ہے اس لیے کہ اصل گواہوں نے کاتب قاضی کے پاس گواہی دی ہے اور کاتب قاضی نے ان کی گواہی خط میں نقل کی تو گویا یہ ان کی گواہی کا بدل ہے؛ کیونکہ مکتوب الیہ قاضی کے پاس تو انہوں نے گواہی نہیں دی ہے، پس یہ شہادت علی الشہادت کی طرح ہے اور حدود و قصاص میں شہادت علی الشہادت قبول نہیں کی جاتی ہے تو کتاب القاضی الی القاضی بھی قبول نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ حدود اور قصاص کی بنیاد ساقط کرنے پر ہے یعنی ان کو امکانی حد تک ساقط کرنے کی کوشش کرنی چاہیے جبکہ کتاب القاضی الی القاضی قبول کرنے میں ان کو ثابت کرنے کی کوشش پائی جاتی ہے اس لیے حدود اور قصاص میں کتاب القاضی الی القاضی قبول نہ ہوگا۔

فَصْلٌ آخَرُ

یہ دوسری فصل ہے۔

یہ فصل کتاب القاضی الی القاضی کا تتمہ ہے، لیکن اس کے بعد لفظِ آخر کا اضافہ بظاہر درست نہیں ہے؛ کیونکہ کتاب القاضی الی القاضی میں اس سے پہلے کوئی فصل مذکور نہیں کہ یہ اس کی بنسبت دوسری فصل ہو اس لیے یہ لفظ درست نہیں معلوم ہوتا۔

{1} وَيَجُوزُ قَضَاءُ الْمَرْأَةِ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ اعْتِبَارًا بِشَهَادَتِهَا .وَقَدْ مَرَّ الْوَجْهُ .

اور جائز ہے عورت کا حکم قضاء ہر چیز میں مگر حدود اور قصاص میں؛ قیاس کرتے ہوئے ان کی شہادت پر ان دونوں میں، اور وجہ گذر چکی۔

{2} وَلَيْسَ لِلْقَاضِي أَنْ يَسْتَخْلِفَ عَلَى الْقَضَاءِ إِلَّا أَنْ يُفَوَّضَ إِلَيْهِ ذَلِكَ ؛ لِأَنَّهُ قُلِّدَ الْقَضَاءَ دُونَ التَّقْلِيدِ بِهِ

اور قاضی کو یہ اختیار نہیں کہ خلیفہ مقرر کرے قضاء پر، مگر یہ کہ سپرد کردیا گیا ہو اس کو یہ اختیار؛ کیونکہ عہدۂ قضاء سپرد کیا گیا ہے نہ کہ دوسرے کو قاضی بنانا،

فَصَارَ كَتَوْكِيلِ الْوَكِيلِ ، {3} بِخِلَافِ الْمَأْمُورِ بِإِقَامَةِ الْجُمُعَةِ حَيْثُ يَسْتَخْلِفُ لِأَنَّهُ عَلَى شَرَفِ الْفَوَاتِ
پس ہو گیا جیسے وکیل بنانا وکیل کا، بر خلاف اقامتِ جمعہ کے مامور کے کہ وہ خلیفہ مقرر کر سکتا ہے؛ کیونکہ وہ فوت ہونے کے کنارے پر ہے
لِتَوَقُّتِهِ فَكَانَ الْأَمْرُ بِهِ إِذْنًا بِالِاسْتِخْلَافِ دَلَالَةً وَلَا كَذَلِكَ الْقَضَاءُ . {4} وَلَوْ قَضَى الثَّانِي
موقت ہونے کی وجہ سے، پس جمعہ قائم کرنے کا حکم دینا اجازت ہے خلیفہ بنانے کی دلالۃً۔ اور اس طرح نہیں ہے قضاء۔ اور اگر فیصلہ کیا ثانی نے
بِمَحْضَرٍ مِنَ الْأَوَّلِ أَوْ قَضَى الثَّانِي فَأَجَازَ الْأَوَّلُ جَازَ كَمَا فِي الْوَكَالَةِ ، وَهَذَا لِأَنَّهُ حَضَرَهُ رَأْيُ الْأَوَّلِ
اول کی موجودگی میں یا ثانی نے فیصلہ کیا، پھر اجازت دی اول نے، تو جائز ہے جیسا کہ وکالت میں ہے؛ اور یہ اس لیے کہ حاضر ہے اس کو اول کی رائے،
وَهُوَ الشَّرْطُ ، {5} وَإِذَا فُوِّضَ إِلَيْهِ يَمْلِكُهُ فَيَصِيرُ الثَّانِي نَائِبًا عَنِ الْأَصِيلِ حَتَّى لَا يَمْلِكَ الْأَوَّلُ
اور یہی شرط ہے، اور جب سپرد کر دیا گیا استخلاف کا اختیار تو وہ مالک ہو گا اس کا، پس ہو گا ثانی نائب اصیل (بادشاہ) کا، حتی کہ مالک نہ ہو گا اول
عَزْلَهُ إِلَّا إِذَا فُوِّضَ إِلَيْهِ الْعَزْلُ هُوَ الصَّحِيحُ . {6} قَالَ : وَإِذَا رُفِعَ إِلَى الْقَاضِي حُكْمُ حَاكِمٍ
اس کو معزول کرنے کا مگر یہ کہ سپرد کر دیا جائے اس کو معزولی کا اختیار، یہی صحیح ہے۔ فرمایا: اور اگر مرافعہ کیا گیا قاضی کے پاس حاکم کے حکم کا،
أَمْضَاهُ إِلَّا أَنْ يُخَالِفَ الْكِتَابَ أَوِ السُّنَّةَ أَوِ الْإِجْمَاعَ بِأَنْ يَكُونَ قَوْلًا لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ . وَفِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ
تو قاضی نافذ کرے اس کو، مگر یہ کہ وہ خلاف ہو کتاب یا سنت یا اجماع کے بایں طور کہ ایسا قول ہو کہ کوئی دلیل نہ ہو اس پر، اور جامع صغیر میں ہے
وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ الْفُقَهَاءُ فَقَضَى بِهِ الْقَاضِي ثُمَّ جَاءَ قَاضٍ آخَرُ يَرَى غَيْرَ ذَلِكَ أَمْضَاهُ .
کہ جس مسئلہ میں اختلاف کیا فقہاء نے، پھر حکم دیا اس میں قاضی نے، پھر آیا دوسرا قاضی، اس کی رائے اس کے خلاف ہے تو اسی کو نافذ کرے،
{7} وَالْأَصْلُ أَنَّ الْقَضَاءَ مَتَى لَاقَى فَصْلًا مُجْتَهَدًا فِيهِ يَنْفُذُ وَلَا يَرُدُّهُ غَيْرُهُ ، لِأَنَّ اجْتِهَادَ الثَّانِي
اور قاعدہ یہ ہے کہ حکم قضاء جب لاحق ہوتا ہے مختلف فیہ صورت میں تو وہ نافذ ہو جاتا ہے، اور رد نہیں کر سکتا اس کو دوسرا؛ کیونکہ دوسرا اجتہاد
كَاجْتِهَادِ الْأَوَّلِ ، وَقَدْ يُرَجَّحُ الْأَوَّلُ بِاتِّصَالِ الْقَضَاءِ بِهِ فَلَا يَنْقُضُ بِمَا
اول اجتہاد کی طرح ہے، اور ترجیح حاصل ہو گئی اول کو حکم قضاء متصل ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھ، پس وہ نہیں ٹوٹے گا ایسے اجتہاد سے
هُوَ دُونَهُ . {8} وَلَوْ قَضَى فِي الْمُجْتَهَدِ فِيهِ مُخَالِفًا لِرَأْيِهِ نَاسِيًا لِمَذْهَبِهِ نَفَذَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ ،
جو کمتر ہو اس سے۔ اور اگر فیصلہ دیدیا کسی مختلف فیہ مسئلہ میں اپنی رائے کے خلاف بھول کر اپنے مذہب کو، تو نافذ ہو گا امام صاحبؒ کے نزدیک،
وَإِنْ كَانَ عَامِدًا فَفِيهِ رِوَايَتَانِ ؛ وَوَجْهُ النَّفَاذِ أَنَّهُ لَيْسَ بِخَطَإٍ بِيَقِينٍ ، {9} وَعِنْدَهُمَا لَا يَنْفُذُ
اور اگر عمداً ایسا کیا تو اس میں دو روایتیں ہیں، اور نفاذ کی وجہ یہ ہے کہ یہ حکم خطاء نہیں یقینی طور پر۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک نافذ نہ ہو گا
فِي الْوَجْهَيْنِ لِأَنَّهُ قَضَى بِمَا هُوَ خَطَأٌ عِنْدَهُ وَعَلَيْهِ الْفَتْوَى ، {10} ثُمَّ الْمُجْتَهَدُ فِيهِ أَنْ لَا يَكُونَ مُخَالِفًا

دونوں صورتوں میں؛ کیونکہ اس نے فیصلہ دیا ایسی چیز کا جو خطاء ہے اس کے نزدیک، اور اسی پر فتوی ہے۔ پھر مختلف فیہ وہ ہے کہ نہ ہو خلاف

لِمَا ذَكَرْنَا .وَالْمُرَادُ بِالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ مِنْهَا وَفِيمَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الْجُمْهُورُ لَا يُعْتَبَرُ مُخَالَفَةُ الْبَعْضِ

اس کا جو ہم ذکر کر چکے۔ اور سنت سے مراد وہ ہے جو مشہور ہو سنت میں سے، اور جس امر پر اتفاق کیا ہو جمہور نے معتبر نہ ہو گی بعض کی مخالفت،

وَذَلِكَ خِلَافٌ وَلَيْسَ بِاخْتِلَافٍ.وَ الْمُعْتَبَرُ الِاخْتِلَافُ فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ{11}قَالَ :وَ كُلُّ شَيْءٍ قَضَى بِهِ الْقَاضِي

اور یہ خلاف ہے اختلاف نہیں، اور معتبر وہ اختلاف ہے جو صدرِ اول میں ہو۔ فرمایا: ہر وہ شیٔ جس کے بارے میں حکم دیا ہو قاضی نے

فِي الظَّاهِرِ بِتَحْرِيمِهِ فَهُوَ فِي الْبَاطِنِ كَذَلِكَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَكَذَا إذَا قَضَى بِإِحْلَالٍ ،{12}وَهَذَا

ظاہر میں تحریم کی تو وہ باطن میں بھی ایسا ہی ہے امام صاحبؒ کے نزدیک، اور اسی طرح اگر حکم دیا قاضی نے کسی چیز کے حلال ہونے کا، اور یہ حکم

إذَا كَانَتِ الدَّعْوَى بِسَبَبٍ مُعَيَّنٍ وَهِيَ مَسْأَلَةُ قَضَاءِ الْقَاضِي فِي الْعُقُودِ وَالْفُسُوخِ بِشَهَادَةِ الزُّورِ وَقَدْ مَرَّتْ فِي النِّكَاحِ

اس وقت ہے کہ ہو دعوی کسی معین سبب کے ساتھ، اور یہ مسئلہ ہے قضاءِ قاضی کا عقود اور فسوخ میں جھوٹی گواہی پر، اور یہ

گذر چکا کتاب النکاح میں۔

تشریح:۔{1} تمام معاملات میں عورت کو قاضی بنانا جائز ہے، مگر حدود اور قصاص میں جائز نہیں؛ عورت کے فیصلہ کو اس کی شہادت پر قیاس کیا گیا ہے جس کی وجہ ادب القاضی کے شروع میں گذر چکی کہ حکم قضاء حکم شہادت سے مستفاد ہے؛ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک بابِ ولایت میں سے ہے، حدود اور قصاص میں چونکہ عورت کی شہادت جائز نہیں اس لیے ان میں اس کا فیصلہ بھی جائز نہ ہو گا، دیگر معاملات میں اس کی شہادت جائز ہے تو اس کا فیصلہ بھی جائز ہو گا۔

{2} قاضی کو یہ اختیار نہیں کہ وہ منصبِ قضاء پر اپنا کوئی خلیفہ مقرر کر دے، البتہ اگر حاکم نے قاضی کو اپنا خلیفہ مقرر کرنے کا اختیار دیا ہو تو پھر اس کے لیے اپنا نائب مقرر کرنا جائز ہو گا۔ قاضی کو اپنا نائب مقرر کرنے کا اختیار اس لیے نہیں کہ حاکم نے اس کو فقط قاضی بنایا ہے اپنا نائب بنانے کا اختیار نہیں دیا ہے اس لیے وہ نائب مقرر نہیں کر سکتا ہے، اور یہ ایسا ہے جیسے ایک وکیل اپنی جگہ دوسرے شخص کو وکیل بنائے تو جس طرح وکیل کو موکل کی اجازت کے بغیر دوسرے شخص کو وکیل بنانا جائز نہیں اسی طرح قاضی کو حاکم کی اجازت کے بغیر دوسرے شخص کو اپنا خلیفہ بنانا جائز نہیں۔

{3} اس کے برخلاف اگر کسی کو حاکم نے نمازِ جمعہ پڑھانے کے لیے مقرر کیا تو وہ اپنا خلیفہ حاکم کی اجازت کے بغیر مقرر کر سکتا ہے؛ کیونکہ جمعہ مخصوص وقت میں ادا کیا جاتا ہے جو بہت تنگ ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ فوت ہونے کے کنارے پر ہے یعنی اگر کسی وجہ سے وہ خود جمعہ نہ پڑھا سکا تو حاکم کو اطلاع دینے اور اس سے نائب کی اجازت مانگنے میں اتنا وقت لگے گا جتنے میں جمعہ

فوت ہو جائے گا لہذا حاکم کی طرف سے جمعہ کی اجازت دلالۃً اپنا نائب مقرر کرنے کی بھی اجازت ہو گی اس لیے ایسا شخص حاکم کی اجازت کے بغیر بھی اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے، جبکہ قضاء کا یہ حال نہیں یعنی قضاء محدود وقت کے ساتھ خاص نہیں کہ بوقتِ عذر تاخیر کی وجہ سے فوت ہو جائے اس لیے حاکم کی صریح اجازت کے بغیر قاضی اپنا نائب مقرر کرنے کا مجاز نہ ہو گا۔

{4} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی نے حاکم کی اجازت کے بغیر اپنا نائب مقرر کیا، اور نائب نے اصل قاضی کی موجودگی میں کوئی فیصلہ دیا، یا اصل قاضی کی غیر موجودگی میں فیصلہ دیا، مگر جب اصل قاضی کو معلوم ہوا تو انہوں نے اس کی اجازت دیدی، تو ان دونوں صورتوں میں نائب کا یہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا، جیسا کہ وکالت میں ہے یعنی اگر وکیل نے اپنے موکل کی اجازت کے بغیر کسی کو اپنا نائب بنایا اور نائب نے موکل بہ تصرف اصل وکیل کی موجودگی میں کیا یا اصل وکیل کی عدمِ موجودگی میں کیا مگر بعد میں اصل وکیل نے اس کی اجازت دیدی تو نائب کا یہ تصرف جائز ہے؛ اور نائب کا یہ تصرف اس لیے جائز ہے کہ ان دونوں صورتوں میں اصل قاضی کی رائے موجود ہو گئی اور جوازِ حکم کے لیے اصل قاضی کی رائے کی موجودگی ہی شرط ہے جو پائی گئی اس لیے نائب کا یہ تصرف جائز ہے۔

{5} اور اگر حاکم نے قاضی کو اپنا نائب مقرر کرنے کا اختیار دیدیا تو وہ اس کا مالک ہو گا کہ اپنا نائب مقرر کر دے، البتہ نائب قاضی حاکم کا نائب ہو گا اول قاضی کا نائب نہ ہو گا حتی کہ اول قاضی کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ وہ نائب قاضی کو معزول کر دے، البتہ اگر حاکم نے اول قاضی کو نائب قاضی کی معزولی کا بھی اختیار دیا ہو تو پھر اول قاضی اس نائب کو معزول بھی کر سکے گا، یہی صحیح ہے۔

{6} اگر حاکم کا حکم کسی قاضی کے سامنے پیش کیا گیا تو قاضی اس حکم کو نافذ کر دے بشرطیکہ حاکم کا یہ حکم کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع کے خلاف نہ ہو، ورنہ اگر حاکم کا حکم کتاب، سنت اور اجماع کے خلاف ہو بایں طور کہ وہ ایسا قول ہو جس پر کوئی قابل اعتماد دلیل موجود نہ ہو تو قاضی اس کو نافذ نہ کرے۔

صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ جامع صغیر میں یہ مسئلہ اس طرح مذکور ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہو اور ایک قاضی نے اس میں حکم دیا، پھر دوسرا قاضی آیا اور اس کی رائے اس کے خلاف ہو تو وہ اسی فیصلہ کو نافذ کرے جو اول قاضی نے دیا ہے بشرطیکہ قرآن، سنت اور اجماع کے خلاف نہ ہو۔ چونکہ جامع صغیر کی عبارت میں "یَرَی غَیرَ ذٰلِکَ" قدوری کی عبارت سے زائد ہے اس لیے قدوری کی عبارت کے بعد اس کو ذکر کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اول قاضی کا فیصلہ اگر دوسرے قاضی کی رائے کے خلاف ہو تب بھی وہ اسی کو نافذ کرے گا، اور اگر اول کا فیصلہ ثانی کی رائے کے موافق ہو تو وہ بطریقۂ اولیٰ اس کو نافذ کرے گا۔

{7} صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ اول قاضی کے فیصلہ کو ثانی کے نافذ کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ اول قاضی کا حکم اگر کسی مختلف فیہ مسئلہ کے ساتھ لاحق ہو گیا تو وہ نافذ ہو گا ثانی اس کو رد نہیں کر سکتا ہے؛ کیونکہ ثانی کا فیصلہ اول کے فیصلہ کی طرح ہے یعنی ہر ایک کے فیصلہ میں خطاء کا احتمال ہے؛ کیونکہ اجتہاد قطعی طور پر درست یا قطعی طور پر خطاء نہیں ہوتا، لہٰذا دونوں قاضیوں کا اجتہاد برابر ہے، البتہ اول قاضی کے اجتہاد کے ساتھ چونکہ حکم قضاء لاحق ہو گیا ہے اور ثانی کے اجتہاد کے ساتھ حکم قضاء لاحق نہیں ہوا ہے اس لیے اول کے اجتہاد کو ترجیح حاصل ہو گئی لہٰذا اول اجتہاد دوسرے ایسے اجتہاد سے نہیں ٹوٹے گا جو اس سے کمتر ہے۔

{8} اگر کسی مختلف فیہ مسئلہ میں قاضی نے اپنا مذہب بھول کر اپنی رائے کے خلاف حکم دیدیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ حکم نافذ ہو جائے گا، اور اگر اس نے قصداً اپنی رائے کے خلاف حکم دیدیا تو اس بارے میں امام صاحبؒ سے دو روایتیں مروی ہیں، ایک یہ کہ اس صورت میں بھی قاضی کا حکم نافذ ہو جائے گا، دوسری یہ کہ اس صورت میں قاضی کا حکم نافذ نہ ہو گا۔ نافذ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قاضی نے جو اپنے مذہب کے خلاف حکم دیا ہے وہ قطعی طور پر غلط نہیں ہے؛ کیونکہ مسئلہ مختلف فیہ ہے جس میں غلطی یقینی نہیں ہے، اور مختلف فیہ مسئلہ میں قاضی کا حکم بہر صورت نافذ ہوتا ہے خواہ وہ اس کے مذہب کے خلاف ہو یا موافق ہو۔

{9} صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ قاضی اپنے مذہب کے خلاف بھول کر فیصلہ دے یا جان کر فیصلہ دے دونوں صورتوں میں اس کا فیصلہ نافذ نہ ہو گا؛ کیونکہ قاضی نے جو فیصلہ دیا ہے وہ اس کے نزدیک غلط ہے اور آدمی سے اپنے گمان کے مطابق معاملہ کیا جاتا ہے اس لیے یہ فیصلہ نافذ نہ ہو گا، اور اسی پر فتویٰ ہے لما فی ردّ المحتار: (قَوْلُهُ : لَا يَنْفُذُ مُطْلَقًا إلَخْ) قَالَ فِي الْفَتْحِ : لَوْ قَضَى فِي الْمُجْتَهَدِ فِيهِ نَاسِيًا لِمَذْهَبِهِ مُخَالِفًا لِرَأْيِهِ نَفَذَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رِوَايَةً وَاحِدَةً ، وَإِنْ كَانَ عَامِدًا فَفِيهِ رِوَايَتَانِ ، وَعِنْدَهُمَا لَا يَنْفُذُ فِي الْوَجْهَيْنِ أَيْ وَجْهَيْ النِّسْيَانِ وَالْعَمْدِ وَالْفَتْوَى عَلَى قَوْلِهِمَا ، وَذَكَرَ فِي الْفَتَاوَى الصُّغْرَى أَنَّ الْفَتْوَى عَلَى قَوْلِهِ ، فَقَدْ اخْتَلَفَ فِي الْفَتْوَى وَالْوَجْهُ فِي هَذَا الزَّمَانِ أَنْ يُفْتَى بِقَوْلِهِمَا ؛ لِأَنَّ التَّارِكَ لِمَذْهَبِهِ عَمْدًا لَا يَفْعَلُهُ ، إلَّا لِهَوًى بَاطِلٍ لَا لِقَصْدٍ جَمِيلٍ ، وَأَمَّا النَّاسِي فَلِأَنَّ الْمُقَلِّدَ مَا قَلَّدَهُ إلَّا لِيَحْكُمَ بِمَذْهَبِهِ لَا بِمَذْهَبِ غَيْرِهِ هَذَا كُلُّهُ فِي الْقَاضِي الْمُجْتَهِدِ ، فَأَمَّا الْمُقَلِّدُ فَإِنَّمَا وَلَّاهُ لِيَحْكُمَ بِمَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ فَلَا يَمْلِكُ الْمُخَالَفَةَ فَيَكُونُ مَعْزُولًا بِالنِّسْبَةِ إلَى ذَلِكَ الْحُكْمِ ا هـ .قَالَ فِي الشُّرُنْبُلَالِيَّةِ عَنْ الْبُرْهَانِ : وَهَذَا صَرِيحُ الْحَقِّ الَّذِي يُعَضُّ عَلَيْهِ بِالنَّوَاجِذِ ا هـ .وَقَالَ فِي النَّهْرِ : وَادَّعَى فِي الْبَحْرِ أَنَّ الْمُقَلِّدَ إذَا قَضَى بِمَذْهَبِ غَيْرِهِ أَوْ بِرِوَايَةٍ ضَعِيفَةٍ أَوْ بِقَوْلٍ ضَعِيفٍ نَفَذَ .وَأَقْوَى مَا تَمَسَّكَ بِهِ مَا فِي الْبَزَّازِيَّةِ إذَا لَمْ يَكُنْ الْقَاضِي مُجْتَهِدًا وَقَضَى بِالْفَتْوَى عَلَى خِلَافِ مَذْهَبِهِ نَفَذَ وَلَيْسَ لِغَيْرِهِ نَقْضُهُ وَلَهُ نَقْضُهُ ، كَذَا عَنْ مُحَمَّدٍ وَقَالَ الثَّانِي لَيْسَ لَهُ نَقْضُهُ ا هـ .وَمَا فِي الْفَتْحِ يَجِبُ أَنْ يُعَوَّلَ عَلَيْهِ فِي

الْمَذْهَبِ ، وَمَا فِي الْبَزَّازِيَّةِ مَحْمُولٌ عَلَى رِوَايَةِ عَنْهُمَا إِذْ قُصَارَى الْأَمْرِ أَنَّ هَذَا مُنَزَّلٌ مَنْزِلَةَ النَّاسِي لِمَذْهَبِهِ ، وَقَدْ مَرَّ عَنْهُمَا فِي الْمُجْتَهِدِ أَنَّهُ لَا يَنْفُذُ فَالْمُقَلِّدُ أَوْلَى ا هـ مَا فِي النَّهْرِ ، وَيَأْتِي قَرِيبًا مَا يُؤَيِّدُهُ . (ردّ المحتار: 372/4)

{10} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ مجتہد فیہ مسئلہ وہ ہے جو کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع کے خلاف نہ ہو، اور سنت سے مراد سنتِ مشہورہ ہے یعنی جو سنت صحابہ اور تابعین میں شہرت کے درجہ کو پہنچی ہو اور ہم تک صحیح اور مشہور سند سے پہنچی ہو۔ اور اجماع سے مراد وہ ہے جس پر جمہور اسلاف متفق ہوں، باقی بعض علماء نے اگر اس کی مخالفت کی ہو تو اس کا اعتبار نہیں؛ کیونکہ یہ خلاف ہے اختلاف نہیں ہے۔ خلاف اور اختلاف میں فرق یہ ہے کہ خلاف میں طریقہ بھی مختلف ہوتا ہے اور مقصود بھی مختلف ہوتا ہے، اور اختلاف میں طریقہ تو مختلف ہوتا ہے مگر مقصود متحد ہوتا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ اختلاف کی بنیاد دلیل پر ہوتی ہے اور خلاف کے لیے کوئی دلیل نہیں ہوتی ہے۔

صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ کسی مسئلہ کے مجتہد فیہ ہونے کے لیے وہ اختلاف معتبر ہے جو صدرِ اوّل میں ہو یعنی صحابہ اور تابعین کے دور میں ہو، اس کے بعد کے لوگوں کا اختلاف معتبر نہیں مثلاً اگر صدرِ اول میں کسی مسئلہ میں اختلاف نہ ہو، بعد میں احناف اور شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہوا تو ایسا مسئلہ مجتہد فیہ نہیں کہلاتا ہے اسی لیے اگر کسی شافعی نے اپنی رائے پر صدرِ اول کے خلاف فیصلہ دیا پھر یہ فیصلہ دوسرے قاضی کے پاس پیش کیا گیا اور یہ فیصلہ اس کی رائے کے بھی خلاف ہو تو دوسرا قاضی اس کو توڑ دے۔

{11} مصنفؒ نے ایک قاعدہ ذکر کیا ہے کہ ہر وہ چیز جس کے حرام ہونے کا ظاہر میں قاضی نے حکم دیا تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک باطن میں بھی حرام شمار ہوگی مثلاً عورت نے اپنے شوہر پر دعوی کیا کہ اس نے مجھے تین طلاقیں دی ہیں اور اس پر جھوٹے گواہ پیش کئے جن کے مطابق قاضی نے ان کے درمیان فرقت کا فیصلہ کیا، اس نے عدت گذرنے کے بعد دوسرے شخص کے ساتھ نکاح کیا تو امام صاحبؒ اور امام ابو یوسفؒ کے اول قول کے مطابق زوجِ اول کے لیے اس کے ساتھ وطی کرنا نہ ظاہراً حلال ہے اور نہ باطناً اور زوجِ ثانی کے لیے ظاہر و باطناً ہر دو اعتبار سے اس کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے۔ اسی طرح اگر قاضی نے کسی شئ کے حلال ہونے کا حکم دیا تو یہ چیز باطناً بھی حلال ہوگی مثلاً ایک شخص نے کسی عورت پر نکاح کا دعوی کیا، عورت نے انکار کیا، مدعی نے قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کئے، قاضی نے انعقادِ نکاح کا فیصلہ دیا، تو امام صاحبؒ کے نزدیک زوج کے لیے اس کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے اور عورت کے لیے اس کو اپنے اوپر قدرت دینا حلال ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک جھوٹی گواہی کے مطابق فیصلہ باطناً نافذ نہیں ہوتا ہے۔

{12} صاحبِ ہدایہ" فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ مدعی ملک کا کوئی معین سبب بیان کرے مثلاً اس طرح کہے کہ "میں اس چیز کا مالک ہوں اس لیے کہ میں نے اس کو خریدا ہے یا مجھے میراث میں ملی ہے" تو اس کے بارے میں قاضی کا فیصلہ باطناً بھی نافذ ہوگا، اور اگر مدعی نے ملک کا کوئی معین سبب نہیں بتایا اور قاضی نے جھوٹے گواہوں کی گواہی کے مطابق فیصلہ دیا تو ایسا فیصلہ باطناً نافذ نہ ہوگا۔ حکم کا ظاہری نفاذ یہ ہے کہ لوگوں کے درمیان نافذ ہو، اور باطنی نفاذ یہ ہے کہ فیمابینہ وبین اللہ بھی نافذ ہو۔

صاحبِ ہدایہ" فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کا عنوان "قضاء القاضی فی العقود والفسوخ بشهادة الزور" ہے یعنی عقود اور فسوخ میں جھوٹی گواہی کی بناء پر قضاءِ قاضی کا حکم، جس کی تفصیل "کتاب النکاح" میں گذر چکی ہے۔

فتوی:۔ صاحبین کا قول راجح ہے لما فی الدّر المنتقی: (وعندهما لاينفذ باطناً بشهادة الزور) وبه قال زفر والثلاثة وعليه الفتوى ؛لظهور أدلتهما بالنسبة للدليله وان بالغ صاحب المبسوط وغيره فی توجيهه كما فی البرهان واقره الشرنبلالی (الدّر المنتقی تحت مجمع الانہر: 237/3)

{1} قَالَ : وَلَا يَقْضِي الْقَاضِي عَلَى غَائِبٍ إلَّا أَنْ يَحْضُرَ مَنْ يَقُومُ مَقَامَهُ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: يَجُوزُ لِوُجُودِ الْحُجَّةِ

فرمایا: حکم نہیں کرے گا قاضی غائب پر مگر یہ کہ حاضر ہو وہ جو اس کا قائم مقام ہو، اور فرمایا امام شافعیؒ نے: جائز ہے؛ بوجہ موجود ہونے حجت کے،

وَهِيَ الْبَيِّنَةُ فَظَهَرَ الْحَقُّ . {2} وَلَنَا أَنَّ الْعَمَلَ بِالشَّهَادَةِ لِقَطْعِ الْمُنَازَعَةِ ، وَلَا مُنَازَعَةَ دُونَ الْإِنْكَارِ

اور وہ بیّنہ ہے، پس ظاہر ہو گیا حق۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شہادت پر عمل کرنا جھگڑا ختم کرنے کے لیے ہوتا ہے اور جھگڑا نہیں ہوتا بغیر انکار کے،

وَلَمْ يُوجَدْ ؛ وَلِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ الْإِقْرَارَ وَالْإِنْكَارَ مِنَ الْخَصْمِ فَيَشْتَبِهُ وَجْهُ الْقَضَاءِ لِأَنَّ أَحْكَامَهُمَا مُخْتَلِفَةٌ،

اور انکار نہیں پایا گیا، اور اس لیے کہ احتمال رکھتا ہے اقرار اور انکار دونوں کا خصم کی طرف سے، پس مشتبہ ہوگی قضاء کی وجہ؛ کیونکہ دونوں کے احکام مختلف ہیں۔

{3} وَلَوْ أَنْكَرَ ثُمَّ غَابَ فَكَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّرْطَ قِيَامُ الْإِنْكَارِ وَقْتَ الْقَضَاءِ ، وَفِيهِ خِلَافُ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ ،

اور اگر مدعی علیہ نے انکار کیا پھر غائب ہوا، تو یہی حکم ہے؛ کیونکہ شرط انکار کا موجود ہونا ہے قضاء کے وقت، اور اس میں اختلاف ہے امام ابویوسفؒ کا،

{4} وَمَنْ يَقُومُ مَقَامَهُ قَدْ يَكُونُ نَائِبًا بِإِنَابَتِهِ كَالْوَكِيلِ أَوْ بِإِنَابَةِ الشَّرْعِ كَالْوَصِيِّ

اور جو شخص مدعی علیہ کا قائم مقام ہوتا ہے وہ کبھی نائب ہوتا ہے اس کے نائب کرنے سے جیسے وکیل، یا شریعت کے نائب کرنے سے جیسے وصی

مِنْ جِهَةِ الْقَاضِي ، وَقَدْ يَكُونُ حُكْمًا بِأَنْ كَانَ مَا يَدَّعِي عَلَى الْغَائِبِ سَبَبًا لِمَا يَدَّعِيهِ عَلَى الْحَاضِرِ

قاضی کی طرف سے، اور کبھی حکماً نائب ہوتا ہے بایں طور کہ جس چیز کا دعوی کرتا ہے غائب پر وہ سبب ہو اس کا جس کا دعوی کرتا ہے حاضر پر،

وَهَذَا فِي غَيْرِ صُورَةٍ فِي الْكُتُبِ ، {5} أَمَّا إذَا كَانَ شَرْطًا لِحَقِّهِ فَلَا مُعْتَبَرَ بِهِ فِي جَعْلِهِ خَصْمًا عَنِ الْغَائِبِ

اور یہ کئی صورتوں میں ہے کتابوں میں۔ بہر حال اگر ہو شرط مدعی کے حق کی تو اعتبار نہیں اس شرط کا حاضر کو خصم بنانے میں غائب کی طرف سے۔

وَقَدْعُرِفَ تَمَامُهُ فِي الْجَامِعِ {6}قَالَ: وَيُقْرِضُ الْقَاضِي أَمْوَالَ الْيَتَامَى وَيَكْتُبُ ذِكْرَ الْحَقِّ ؛ لِأَنَّ فِي الْإِقْرَاضِ	اور یہ تمام کلام جامع صغیر میں ہے۔ فرمایا: اور بطورِ قرض دیدے قاضی یتیموں کے اموال، اور تحریر لکھ دے اس حق کی؛ کیونکہ قرض دینے میں
مَصْلَحَتَهُمْ لِبَقَاءِ الْأَمْوَالِ مَحْفُوظَةً مَضْمُونَةً ، وَالْقَاضِي يَقْدِرُ عَلَى الِاسْتِخْرَاجِ وَالْكِتَابَةُ لِيَحْفَظَ	ان کی مصلحت ہے؛ بوجہ باقی رہنے اموال کے محفوظ اور مضمون، اور قاضی قادر ہوتا ہے وصول کرنے پر، اور تحریر اس کی یادداشت کے لیے ہے
{7}وَإِنْ أَقْرَضَ الْوَصِيُّ ضَمِنَ ؛لِأَنَّهُ لَايَقْدِرُعَلَى الِاسْتِخْرَاجِ ،{8}وَالْأَبُ بِمَنْزِلَةِ الْوَصِيِّ فِي أَصَحِّ الرِّوَايَتَيْنِ	اور اگر بطورِ قرض دیا وصی نے تو ضامن ہوگا؛ کیونکہ وصی قادر نہیں ہے وصولی پر، اور باپ بمنزلہ وصی کے ہے دوروایتوں میں سے صحیح روایت کے مطابق؛
لِعَجْزِهِ عَنِ الِاسْتِخْرَاجِ .	بوجہ اس کے عاجز ہونے کے وصولی سے۔

تشریح:۔{1} مدعی علیہ اگر مجلسِ قاضی سے غائب ہو تو قاضی ہمارے نزدیک گواہوں کی گواہی کے مطابق نہ اس کے خلاف حکم دے اور نہ اس کے موافق، البتہ اگر غائب مدعی علیہ کا کوئی قائم مقام مجلسِ قاضی میں حاضر ہو مثلاً اس کا وکیل یا وصی حاضر ہو تو پھر اس غائب کے خلاف حکم دینا جائز ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ گواہوں کے مطابق غائب مدعی علیہ پر فیصلہ دینا جائز ہے؛ کیونکہ مدعی کی جانب سے حجت یعنی بیّنہ موجود ہے جس سے اس کا حق ظاہر ہو جاتا ہے لہذا قاضی کے لیے حق کے موافق فیصلہ دینا جائز ہے خواہ مدعی علیہ حاضر ہو یا غائب ہو۔

{2} ہماری دلیل یہ ہے کہ شہادت اور بیّنہ پر عمل جھگڑا ختم کرنے کے لیے ہوتا ہے اور جھگڑا اس وقت پیدا ہوتا ہے جب مدعی علیہ مدعی کے دعوی کا انکار کر دے، ظاہر ہے کہ مدعی علیہ کے غائب ہونے کی صورت میں انکار نہیں پایا جاتا، تو جھگڑا بھی نہ ہوگا اور جب جھگڑا نہیں تو مدعی علیہ کی غیر موجودگی میں قاضی کا شہادت پر عمل کرنا بھی جائز اور نافذ نہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ غائب مدعی علیہ کی جانب سے یہ بھی احتمال ہے کہ وہ مدعی کے حق کا اقرار کرے اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ انکار کرے اور اقرار وانکار سے چونکہ قاضی کا فیصلہ مختلف ہوتا ہے اس لیے قضاء کی جہت مشتبہ ہو جائے گی، ہو سکتا ہے کہ قاضی مدعی علیہ کے انکار کرنے پر بیّنہ کی وجہ سے فیصلہ دے اور ہو سکتا ہے کہ مدعی علیہ کے اقرار پر قاضی اقرار کی وجہ سے فیصلہ دے حالانکہ دونوں فیصلوں کے احکام مختلف ہوتے ہیں؛ کیونکہ بیّنہ کی وجہ سے جو فیصلہ ہوگا وہ سب پر لازم ہوتا ہے اور اقرار پر فیصلہ فقط مقر پر لازم ہوتا ہے، بہر حال جب جہتِ قضاء مشتبہ ہو گئی تو قاضی کی قضاء جائز نہ ہوگی۔

{3} اور اگر مدعی علیہ نے دعوی کا انکار کیا، پھر قاضی کے فیصلہ دینے سے پہلے غائب ہو گیا تو بھی یہی حکم ہے کہ قاضی فیصلہ نہ دے؛ کیونکہ قضاء کے وقت انکار کا موجود ہونا شرط ہے جبکہ مدعی علیہ کے غائب ہونے کی وجہ سے قضاء کے وقت انکار نہیں پایا جارہا ہے پس شرطِ قضاء نہ پائے جانے کی وجہ سے قضاء جائز نہ ہوگی۔امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے یعنی ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں قاضی غائب مدعاعلیہ پر فیصلہ دے سکتا ہے؛ کیونکہ قضاء قاضی کے لیے وقتِ قضاء تک مدعی علیہ کا انکار پر قائم رہنا شرط ہے اور جب وہ غائب ہو گیا تو بوقتِ قضاء استصحاب حال (سابقہ حالت) کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے کہا جائے گا کہ وہ اپنے انکار پر قائم ہے لہذا شرط پائی گئی اس لیے قاضی کا فیصلہ دینا جائز ہے۔

فتوی:۔ طرفین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے لما قال الشیخ عبدالحکیم الشہید:قولہ ولو انکر ثم غاب فکذالک الجواب الخ وھذا ھو الراجح قال فی الشامی سواء غاب وقت الشھادۃ اوبعدھا اوبعد التزکیۃ وسواء کان غائباً عن المجلس او عن البلد واما اذا اقر عند القاضی فیقضی علیہ وھو غائب کما ھو ظاھر(ھامش الھدایۃ:142/3)

{4} امام قدوریؒ نے کہا تھا کہ قضاء علی الغائب ناجائز ہے مگر یہ کہ غائب مدعی علیہ کا کوئی قائم مقام موجود ہو، صاحبِ ہدایہؒ اسی قائم مقام کی تفصیل بیان فرمارہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ جو شخص غائب مدعی علیہ کا قائم مقام ہو وہ کبھی تو حقیقۃً اس کا قائم مقام ہوتا ہے جیسے اس غائب کی طرف سے مقرر کردہ وکیل، اور کبھی شرعاً اس کا قائم مقام ہوتا ہے جیسے قاضی کی طرف سے مقرر کردہ وصی ،اور کبھی حکماً قائم مقام ہوتا ہے یوں کہ جس چیز کا غائب پر دعوی کیا جارہا ہے وہ اس چیز کا لازمی طور پر سبب ہو جس کا حاضر پر دعوی کیا جاتا ہے یعنی ایسا نہ ہو کہ کسی وقت سبب ہو اور کسی وقت نہ ہو، صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ حکماً قائم مقام ہونے کی کتابوں میں بہت سی صورتیں مذکور ہیں مثلاً خالد نے حامد پر دعوی کیا کہ یہ مکان جس پر حامد قابض ہے میری مِلک ہے میں نے اس کو شاہد سے اس وقت خریدا تھا جب شاہد اس کا مالک تھا، حالانکہ شاہد اس وقت غائب ہے اور حامد نے مجھ سے یہ مکان غصب کرلیا ہے اور حامد اس سے انکار کرتا ہے پس خالد مدعی نے بینہ پیش کیا تو خالد کا یہ بینہ قبول ہوگا اور خالد کے لیے جو حکم ہوگا وہ جس طرح حامد (غاصب) پر نافذ ہے اسی طرح شاہد غائب پر بھی نافذ ہوگا؛ کیونکہ حامد پر دعوی کا سبب یہی ہے کہ اس نے شاہد سے خریدا ہے تو شاہد کی طرف سے حامد ایک حکمی قائم مقام ہو جائے گا، پس مدعی علیہ (بائع یعنی شاہد) اگرچہ غائب ہے لیکن حامد اس کا نائب حکمی حاضر ہے اس لیے قاضی کا فیصلہ اس پر نافذ ہو جائے گا۔

{5} اور اگر ایسا ہو کہ غائب پر جو کچھ دعوی ہے وہ حاضر پر مدعی کے حق کی شرط ہو سبب نہ ہو تو غائب کی طرف سے حاضر کو نائب حکمی ٹھہرانے میں اس شرط کا اعتبار نہ ہوگا یعنی اس صورت میں حاضر غائب کا نائب اور قائم مقام شمار نہ ہوگا مثلاً ایک شخص

نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر خالد نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو تجھ کو بھی طلاق ہے، پھر قائل کی بیوی نے دعوی کیا کہ خالد نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے اور اس پر بینہ پیش کر دیا تو اس کا یہ بینہ قبول نہ ہو گا اور قاضی طلاق واقع کرنے کا حکم نہیں کرے گا؛ کیونکہ غائب یعنی خالد پر جو یہ دعوی ہے کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے یہ حاضر پر یعنی قائل کی بیوی کے حق (یعنی اس پر وقوع طلاق) کی شرط ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ غائب کی طرف سے حاضر کو نائب حکمی ٹھہرانے میں شرط کا اعتبار نہیں ہوتا اس لیے اس مسئلہ میں شرط کا اعتبار نہیں ہو گا۔ صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس کی پوری تفصیل جامع صغیر میں ہے۔

{6} قاضی یتیم بچوں کا مال قرض کے طور پر دے سکتا ہے اور قرض دیتے ہوئے اس کی ایک تحریر ضرور لکھ دے کہ فلاں یتیم کا اتنا مال فلاں شخص کو بطورِ قرض دیا گیا ہے؛ وجہ جواز یہ ہے کہ قرضہ دینے میں یتیم بچوں کا فائدہ ہے؛ کیونکہ یتیم کے مال کی حفاظت کی ضرورت ہے جس کی یہ بہتر صورت ہے کہ کسی کو بطورِ قرض دیدے جس سے یہ مال محفوظ ہو جائے گا بایں طور پر کہ اگر یہ مال قرضدار سے تلف ہو جائے تو قرضدار پر ضمان آئے گا، جو اس مال کے محفوظ ہونے کی ایک صورت ہے، اور اگر قرضدار ٹال مٹول کرتا ہے یا قرضہ کا انکار کرتا ہے تو قاضی منصبِ قضاء کی وجہ سے قرضہ کی وصولی پر قادر ہے اس لیے یتیم کا مال ضائع نہ ہو گا اس لیے یتیم کا مال بطورِ قرض کسی کو دینا جائز ہے، باقی قرضہ کی تحریر لکھنا فقط قاضی کی یادداشت کے لیے ہے۔

{7} اور اگر یتیم کا مال یتیم کے وصی نے کسی کو بطورِ قرض دیدیا تو ضائع ہونے کی صورت میں وصی ضامن ہو گا؛ کیونکہ اس صورت میں اگر قرضدار نے قرضہ کا انکار کیا تو وصی کو اتنی قدرت حاصل نہیں کہ وہ قرضدار سے یہ قرضہ وصول کر سکے اس لیے وصی کو یتیم کا مال بطورِ قرض دینے کا اختیار نہ ہو گا۔

{8} اگر باپ نے نابالغ بچے کا مال بطورِ قرض کسی کو دیدیا تو اس بارے میں دو روایتیں ہیں ایک یہ ہے کہ باپ کو یہ اختیار ہے دوسری یہ کہ باپ کو اختیار نہیں، زیادہ صحیح یہ ہے کہ باپ وصی کی طرح ہے یعنی باپ کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ نابالغ کا مال کسی کو قرض دے؛ کیونکہ اگر قرضدار انکار کرے گا تو باپ وصی کی طرح اسے وصول کرنے سے عاجز ہے اس لیے باپ کو نابالغ کا مال بطورِ قرض دینے کا اختیار نہیں ہے۔

بَابُ التَّحْكِيمِ

یہ باب فیصل مقرر کرنے کے بیان میں ہے۔

تحکیم کا معنی ہے حَکَم اور ثالث مقرر کرنا، اس ثالث کو حَکَم اور محکّم کہتے ہیں۔ چونکہ تحکیم بھی انواعِ قضاء کی ایک نوع ہے؛ کیونکہ قضاء کی طرح تحکیم سے بھی فریقین کی خصومت دور ہوتی ہے اس لیے قضاء کے ساتھ اس کی مناسبت ہے البتہ محکّم کا مرتبہ چونکہ قاضی سے کم ہے اس لیے تحکیم کا ذکر قضاء سے مؤخر کر دیا، اور محکّم کا مرتبہ قاضی سے اس لیے کم ہے کہ محکّم کا فیصلہ فقط اس پر نافذ ہوگا جو اس کو محکّم بنائے اور اس کے فیصلہ پر راضی ہو جبکہ قاضی کا فیصلہ ہر کسی پر نافذ ہوتا ہے خواہ کوئی اس پر راضی ہو یا نہ ہو، نیز محکّم کا حکم حدود اور قصاص میں جائز نہیں جبکہ قاضی کا حکم حدود اور قصاص میں بھی جائز ہے۔

{1} وَإِذَا حَكَّمَ رَجُلَانِ رَجُلًا فَحَكَمَ بَيْنَهُمَا وَرَضِيَا بِحُكْمِهِ جَازَ؛

اور اگر فیصل بنایا دو شخصوں نے ایک آدمی کو پس اس نے فیصلہ کر دیا دونوں کے درمیان، اور وہ دونوں راضی ہوئے اس کے فیصلہ پر تو یہ جائز ہے؛

لِأَنَّ لَهُمَا وِلَايَةً عَلَى أَنْفُسِهِمَا فَصَحَّ تَحْكِيمُهُمَا وَيَنْفُذُ حُكْمُهُ عَلَيْهِمَا ، وَهَذَا إِذَا

کیونکہ ان دونوں کو ولایت حاصل ہے اپنی ذات پر، پس صحیح ہے ان دونوں کا کسی کو فیصل بنانا، اور نافذ ہوگا اس کا حکم ان دونوں پر، اور یہ جب ہے

كَانَ الْمُحَكَّمُ بِصِفَةِ الْحَاكِمِ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْقَاضِي فِيمَا بَيْنَهُمَا فَيُشْتَرَطُ أَهْلِيَّةُ الْقَضَاءِ، {2} وَلَا يَجُوزُ تَحْكِيمُ الْكَافِرِ

کہ ہو فیصل متصف بصفتِ حاکم؛ کیونکہ وہ بمنزلۂ قاضی کے ہے ان دونوں کے درمیان، پس شرط ہوگی اہلیتِ قضاء۔ اور جائز نہیں فیصل بنانا کافر،

وَالْعَبْدِ وَالذِّمِّيِّ وَالْمَحْدُودِ فِي الْقَذْفِ وَالْفَاسِقِ وَالصَّبِيِّ لِانْعِدَامِ أَهْلِيَّةِ الْقَضَاءِ اعْتِبَارًا بِأَهْلِيَّةِ الشَّهَادَةِ وَالْفَاسِقُ إِذَا

غلام، ذمی، محدود فی القذف، فاسق اور بچے کو؛ بوجہ معدوم ہونے اہلیتِ قضاء کے قیاس کرتے ہوئے اہلیتِ شہادت پر، اور فاسق جب

حُكِّمَ يَجِبُ أَنْ يَجُوزَ عِنْدَنَا كَمَا مَرَّ فِي الْمُوَلَّى {3} وَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُحَكِّمَيْنِ

فیصل بنایا جائے تو ضروری ہے کہ جائز ہو ہمارے نزدیک جیسا کہ گذر چکا مولّٰی قاضی میں۔ اور دونوں حَکَم بنانے والوں میں سے ہر ایک کے لیے جائز ہے

أَنْ يَرْجِعَ مَا لَمْ يَحْكُمْ عَلَيْهِمَا ؛ لِأَنَّهُ مُقَلَّدٌ مِنْ جِهَتِهِمَا فَلَا يَحْكُمُ إِلَّا بِرِضَاهُمَا جَمِيعًا

کہ رجوع کرے جب تک کہ حکم صادر نہ کرے ان دونوں؛ کیونکہ وہ حکم بنایا گیا ہے ان دونوں کی طرف سے پس وہ حکم نہیں کر سکتا ہے مگر ان دونوں کی رضا سے،

وَإِذَا حَكَمَ لَزِمَهُمَا ؛ لِصُدُورِ حُكْمِهِ عَنْ وِلَايَةٍ عَلَيْهِمَا{4} وَإِذَا رُفِعَ حُكْمُهُ

اور جب وہ حکم صادر کرے تو دونوں کو لازم ہو؛ بوجہ اس کے حکم کے صادر ہونے کے ولایت سے ان دونوں پر، اور اگر مرافعہ کیا گیا اس کے حکم کا

إلَى الْقَاضِي فَوَافَقَ مَذْهَبَهُ أَمْضَاهُ ؛ لِأَنَّهُ لَا فَائِدَةَ فِي نَقْضِهِ ثُمَّ فِي إبْرَامِهِ عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ

قاضی کے پاس اور وہ موافق ہو اس کے مذہب کا، تو قاضی نافذ کرے گا اس کو؛ کیونکہ کوئی فائدہ نہیں اس کو توڑنے میں پھر مضبوط کرنے میں اسی طریقہ پر،

وَإِنْ خَالَفَهُ أَبْطَلَهُ ؛ لِأَنَّ حُكْمَهُ لَا يَلْزَمُهُ لِعَدَمِ التَّحْكِيمِ مِنْهُ.

اور اگر وہ خلاف ہو اس کے مذہب کے، تو باطل کر دے اس کو؛ کیونکہ حکم کا حکم قاضی پر لازم نہیں؛ کیونکہ حکم نہیں بنایا گیا ہے قاضی کی طرف سے۔

{5} وَلَا يَجُوزُ التَّحْكِيمُ فِي الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ ؛ لِأَنَّهُ لَا وِلَايَةَ لَهُمَا عَلَى دَمِهِمَا وَلِهَذَا لَا يَمْلِكَانِ الْإِبَاحَةَ

اور جائز نہیں ہے حکم بنانا حدود اور قصاص میں؛ کیونکہ ولایت حاصل نہیں ان دونوں کو اپنے خون پر اسی لیے وہ دونوں مالک نہیں مباح کرنے کے

فَلَا يُسْتَبَاحُ بِرِضَاهُمَا{6} قَالُوا: وَتَخْصِيصُ الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ التَّحْكِيمِ فِي سَائِرِ الْمُجْتَهَدَاتِ

پس مباح نہ ہوگا ان دونوں کی رضامندی سے۔ مشائخ نے کہا ہے کہ تخصیص حدود اور قصاص کی دلالت کرتی ہے جوازِ تحکیم پر دیگر مجتہدات میں

كَالطَّلَاقِ وَالنِّكَاحِ وَغَيْرِهِمَا ، وَهُوَ صَحِيحٌ إلَّا أَنَّهُ لَا يُفْتَى بِهِ ، وَيُقَالُ يُحْتَاجُ إلَى حُكْمِ الْمُوَلَّى دَفْعًا

جیسے طلاق اور نکاح وغیرہ، اور یہی صحیح ہے مگر یہ کہ فتویٰ نہیں دیا جائے گا اس پر، اور کہا جائے گا کہ اس میں ضرورت ہے حکم قاضی کی دفع کرتے ہوئے

لِتَجَاسُرِ الْعَوَامّ{7} وَإِنْ حَكَّمَاهُ فِي دَمٍ خَطَإٍ فَقَضَى بِالدِّيَةِ عَلَى الْعَاقِلَةِ لَمْ يَنْفُذْ حُكْمُهُ

عوام کی دلیری کو اس میں، اور اگر دو آدمیوں نے فیصل بنایا اس کو قتل خطا میں پس اس نے فیصلہ کیا دیت کا عاقلہ پر تو نافذ نہ ہوگا اس کا حکم؛

لِأَنَّهُ لَا وِلَايَةَ لَهُ عَلَيْهِمْ إذْ لَا تَحْكِيمَ مِنْ جِهَتِهِمْ ،وَلَوْ حَكَمَ عَلَى الْقَاتِلِ بِالدِّيَةِ فِي مَالِهِ

کیونکہ ولایت نہیں ہے اس کو عاقلہ پر؛ اس لیے کہ حکم بنانا نہیں پایا گیا ان کی طرف سے، اور اگر حکم دیا قاتل پر دیت کا اس کے مال میں،

رَدَّهُ الْقَاضِي وَيَقْضِي بِالدِّيَةِ عَلَى الْعَاقِلَةِ لِأَنَّهُ مُخَالِفٌ لِرَأْيِهِ وَمُخَالِفٌ لِلنَّصِّ أَيْضًا

توڑ کر دے گا اس کو قاضی اور حکم دے گا دیت کا عاقلہ پر؛ کیونکہ یہ مخالف ہے قاضی کی رائے کے، اور مخالف ہے نص کے بھی،

إلَّا إذَا ثَبَتَ الْقَتْلُ بِإِقْرَارِهِ لِأَنَّ الْعَاقِلَةَ لَا تَعْقِلُهُ{8} وَيَجُوزُ أَنْ يَسْمَعَ الْبَيِّنَةَ وَيَقْضِيَ

مگر جب ثابت ہوا ہو قتل قاتل کے اقرار سے؛ کیونکہ عاقلہ برداشت نہیں کریں گے اس کو۔ اور حکم کے لیے جائز ہے کہ سن لے بینہ اور حکم دے

بِالنُّكُولِ وَكَذَا بِالْإِقْرَارِ ، لِأَنَّهُ حُكْمٌ مُوَافِقٌ لِلشَّرْعِ ،{9}وَلَوْ أَخْبَرَ بِإِقْرَارِ أَحَدِ الْخَصْمَيْنِ

انکارِ قسم پر، اور اسی طرح اقرار پر؛ کیونکہ یہ ایسا حکم ہے جو موافق ہے شریعت کے، اور اگر خبر دی خصمین میں سے ایک کے اقرار کی

أَوْ بِعَدَالَةِ الشُّهُودِ وَهُمَا عَلَى تَحْكِيمِهِمَا يُقْبَلُ قَوْلُهُ لِأَنَّ الْوِلَايَةَ قَائِمَةٌ وَلَوْ أَخْبَرَ

یا گواہوں کی عدالت کی، حالانکہ وہ دونوں اس کو حکم بنانے پر قائم ہیں تو قبول کیا جائے گا اس کا قول؛ کیونکہ ولایت قائم ہے، اور اگر خبر دی

بِالْحُكْمِ لَا يُقْبَلُ قَوْلُهُ لِانْقِضَاءِ الْوِلَايَةِ كَقَوْلِ الْمُوَلَّى بَعْدَ الْعَزْلِ .{10} وَحُكْمُ الْحَاكِمِ لِأَبَوَيْهِ

حکم کی تو قبول نہیں کیا جائے اُس کا قول؛ بوجہ ختم ہونے اس کی ولایت کے، جیسے قاضی کا قول معزول ہونے کے بعد۔ اور حاکم کا حکم اپنے والدین،

وَزَوْجَتِهِ وَوَلَدِهِ بَاطِلٌ وَالْمُوَلَّى وَالْمُحَكَّمُ فِيهِ سَوَاءٌ وَهَذَا لِأَنَّهُ لَا تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ لِهَؤُلَاءِ

بیوی اور اپنی اولاد کے لیے باطل ہے، اور قاضی اور حکم اس میں برابر ہیں، اور یہ اس لیے کہ قبول نہیں کی جاتی ہے اس کی گواہی ان کے لیے؛

لِمَكَانِ التُّهْمَةِ فَكَذَلِكَ لَا يَصِحُّ الْقَضَاءُ لَهُمْ ، بِخِلَافِ مَا إذَا حَكَمَ عَلَيْهِمْ لِأَنَّهُ تُقْبَلُ

بوجہ تہمت کے، پس اسی طرح صحیح نہیں ہے حکم قاضی ان کے لیے، برخلاف اس کے جب حکم کرے ان کے خلاف؛ کیونکہ قبول کی جاتی ہے

شَهَادَتُهُ عَلَيْهِمْ لِانْتِفَاءِ التُّهْمَةِ فَكَذَا الْقَضَاءُ ،{11}وَلَوْ حَكَّمَا رَجُلَيْنِ لَا بُدَّ

اس کی گواہی ان کے خلاف؛ تہمت نہ ہونے کی وجہ سے، پس اسی طرح قضاء ہے، اور اگر حکم بنایا دو شخصوں نے دو آدمیوں کو تو ضروری ہے

مِنْ اجْتِمَاعِهِمَا لِأَنَّهُ أَمْرٌ يُحْتَاجُ فِيهِ إلَى الرَّأْيِ ، وَاَللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ .

ان دونوں کا جمع ہونا؛ کیونکہ یہ ایسا امر ہے جس میں احتیاج ہے رائے کو، واللہ تعالی اعلم بالصواب۔

تشریح:۔ {1} اگر دو شخصوں نے اپنے درمیان کسی جھگڑے میں تیسرے شخص کو فیصل بنایا کہ ہمارے درمیان فیصلہ کر دواور دونوں اس کے فیصلہ پر راضی ہو گئے تو یہ جائز ہے؛ کیونکہ ان دودونوں کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے اس لیے ان دونوں کا اپنے اوپر کسی کو فیصل مقرر کرنا صحیح ہے، لہٰذا اس کا حکم ان دونوں پر نافذ ہو جائے گا۔ البتہ یہ شرط ہے کہ حَکَم وہی ہو سکتا ہے جس میں قاضی اور حاکم بننے کی صلاحیت موجود ہو یعنی قاضی کی طرح اہلِ شہادت ہو؛ کیونکہ حَکَم ان دونوں کے درمیان فیصلہ کرنے میں قاضی کے درجہ میں ہے اور قاضی کے لیے اہلِ شہادت (مسلمان، عاقل، بالغ اور آزاد) ہونا ضروری ہے تو فیصل کے لیے بھی اہلِ شہادت ہونا ضروری ہوگا۔

{2} جب حَکَم کے لیے اہلیتِ قضاء شرط ہے تو کافر، غلام، ذمی، محدود فی القذف، فاسق اور نابالغ بچہ حَکَم نہیں ہو سکتا ہے ؛کیونکہ ان اشخاص میں اہلیتِ شہادت نہیں ہے یعنی یہ لوگ گواہ نہیں بن سکتے ہیں اس لیے ان میں اہلیتِ قضاء بھی نہ ہوگی اور جس میں اہلیتِ قضاء نہ ہو وہ حَکَم بھی نہیں بن سکتا ہے اس لیے ان لوگوں کا حَکَم بنانا صحیح نہیں ہے۔ صاحبِ ہدایہ" فرماتے ہیں کہ فاسق کو اگر حَکَم مقرر کر دیا گیا تو ہمارے نزدیک جائز ہونا چاہیے جیسا کہ سابق میں گذر چکا کہ فاسق کو قاضی نہیں بنانا چاہیے اور اگر بنا دیا گیا تو جائز ہے، اسی طرح فاسق کو حَکَم بھی مقرر نہیں کرنا چاہیے لیکن اگر مقرر کر دیا تو جائز ہونا چاہیے۔

{3} اور حَکَم بنانے والے دونوں شخصوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ وہ حَکَم بنانے سے رجوع کرے جب تک کہ حَکَم نے ان پر حکم صادر نہ کیا ہو؛ کیونکہ حَکَم کو ان دونوں ہی کی طرف سے حَکَم بنایا گیا ہے لہٰذا وہ ان دونوں کی رضامندی کے بغیر حکم نہیں کر سکے گا۔ اور اگر حَکَم نے کوئی حکم صادر کر دیا تو یہ حکم اب ان دونوں پر لازم ہوگا کسی کو انحراف کا اختیار نہ ہوگا؛ کیونکہ حکم دیتے وقت حَکَم کو ان دونوں پر ولایت حاصل ہے اور صاحبِ ولایت کا حکم لازم ہوتا ہے اس لیے حَکَم کا یہ حکم ان دونوں پر لازم ہوگا۔

{4} اگر حَکَم کے حکم کو قاضی کے سامنے پیش کیا گیا اور حال یہ کہ یہ حکم قاضی کے مذہب کے موافق ہے تو قاضی اسی حکم کو نافذ کرے گا؛ کیونکہ حَکَم کے حکم کو توڑ کر پھر اپنی طرف سے اسی طرح کا حکم صادر کر کے مضبوط کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔ اور اگر حکم

کا حکم اس قاضی کے مذہب کے خلاف ہو جس کے سامنے یہ حکم پیش کیا گیا تو قاضی حکَم کے اس حکم کو باطل کردے؛ کیونکہ حکَم کا حکم قاضی پر لازم نہیں؛ اس لیے کہ قاضی کی طرف سے اس کو حکَم بنانا نہیں پایا گیا ہے، اور پہلے گذر چکا کہ حکَم کا حکم اسی پر لازم ہوتا ہے جو اس کو حکَم بنائے دوسروں پر لازم نہیں ہوتا۔

{5} حدود اور قصاص وصول کرنے کے لیے حکَم مقرر کرنا جائز نہیں ہے؛ کیونکہ حکَم مقرر کرنے والوں کو اپنی جان اور خون پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ کسی کو اپنا خون مباح کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے مثلاً کسی سے کہا کہ مجھے قتل کردو تو یہ حکم صحیح نہیں اور نہ مامور کے لیے اس کو قتل کرنا حلال ہوگا، پس جب کسی کو اپنی جان پر ولایت حاصل نہیں اور اپنا خون مباح کرنے کا اختیار نہیں تو ان کی رضامندی سے حکَم کے لیے بھی ان کا خون مباح نہ ہوگا، اس لیے قصاص کے لیے کسی کو حکَم مقرر کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ واضح رہے کہ یہ قصاص میں حکَم مقرر کرنے کے عدم جواز کی دلیل ہے، باقی حدود میں حکَم مقرر کرنے کے عدم جواز کی دلیل یہ ہے کہ حدود اور قصاص شبہہ سے دور ہوتے ہیں اور حکَم کے حکم میں شبہہ پایا جاتا ہے؛ کیونکہ حکَم بنانے والوں کے علاوہ پر حکَم کا حکم حجت نہیں ہے اس لیے حدود اور قصاص دونوں میں تحکیم جائز نہیں ہے۔

{6} مشائخ فرماتے ہیں کہ امام قدوریؒ کا یہاں حدود اور قصاص کی تخصیص کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حدود اور قصاص کے علاوہ دیگر مسائل میں تحکیم جائز ہے مثلاً طلاق اور نکاح وغیرہ میں حکَم مقرر کرنا جائز ہے، اور یہی صحیح ہے۔ مگر اس کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا بلکہ کہا جائے گا کہ اس میں قاضی کا حکم ضروری ہے؛ کیونکہ اگر حکَم بنانے کی اجازت دیدی گئی تو عوام دلیر ہو جائیں گے اور ہر شخص اپنی منشاء کے مطابق حکَم مقرر کرکے فیصلہ حاصل کرنے کی کوشش کرے گا مثلاً کسی نے اپنی بیوی کو یک بارگی تین طلاقیں دیں تو چونکہ ہمارے نزدیک اس کے لیے یہ عورت اب بغیر حلالہ کے جائز نہیں، لیکن اگر ان کو جوازِ تحکیم کا فتویٰ دیا جائے تو یہ مرد اور عورت مل کر کسی شافعی المسلک کو اس معاملہ میں حکَم بنائیں گے اور وہ اپنے مسلک کے مطابق ایک طلاق واقع ہونے کا حکم دے گا اس طرح بغیر حلالہ کے وہ اس عورت کو حلال سمجھے گا، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جس شخص کو جس مسئلہ میں ضرورت پیش آئے گی وہ کسی ایسے شخص کو تلاش کرے گا جس کے نزدیک یہ صورت جائز ہو اور وہ اس کو جواز کا حکم دے گا، حالانکہ وہ اس سے پہلے اس کو حرام سمجھتا تھا، اس لیے مشائخ نے کہا ہے کہ حکَم بنانا اگرچہ جائز ہے لیکن اس کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔

{7} اگر دو شخصوں نے قتل خطاء میں کسی کو حَکَم مقرر کیا، اور حَکَم نے قاتل کے عاقلہ پر دیت کا حکم دیدیا تو حَکَم کا یہ حکم نافذ نہ ہوگا؛ کیونکہ حَکَم کو قاتل کے عاقلہ پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہے اس لیے کہ عاقلہ کی جانب سے اس کو حَکَم نہیں بنایا گیا ہے اور جس کو کسی پر ولایت حاصل نہ ہو اس کے لیے اُس پر حکم دینا درست نہیں، اس لیے قاتل کے عاقلہ پر حَکَم کا حکم نافذ نہ ہوگا۔ اور اگر حَکَم نے خود قاتل پر دیت کا حکم دیا تو قاضی اس کو رد کر دے گا اور قاتل کے عاقلہ پر دیت کا حکم کرے گا؛ کیونکہ حَکَم کا یہ حکم قاضی کی رائے کے بھی خلاف ہے اور نص کے بھی خلاف ہے چنانچہ مروی ہے کہ حضور ﷺ نے ایسے موقع پر قاتل کے عاقلہ سے کہا: "قُومُوا فدوه" (کھڑے ہو جاؤ اس کا خون بہا یعنی دیت دیدو) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قتل خطاء کی دیت قاتل کے عاقلہ پر ہے قاتل کے ذاتی مال پر واجب نہیں۔

لیکن اگر قتل قاتل کے اقرار سے ثابت ہوا ہو تو ایسی صورت میں قاتل کے ذاتی مال میں دیت کا حکم کرنا جائز ہے؛ کیونکہ ایسی صورت میں عاقلہ پر دیت واجب نہیں ہوتی ہے بلکہ خود قاتل پر واجب ہوتی ہے۔

{8} حَکَم کے لیے جائز ہے کہ وہ مدعی کے بیّنہ کی سماعت کرے، اور بیّنہ نہ ہونے کی صورت میں مدعی علیہ سے قسم لے اور اگر اس نے قسم سے انکار کر دیا تو مدعی کے حق میں فیصلہ کر دے، اسی طرح اگر مدعی علیہ نے مدعی کے حق کا اقرار کیا تو بھی حَکَم مدعی کے حق میں فیصلہ کر دے؛ کیونکہ یہ تینوں حکم شریعت کے موافق ہیں اور حَکَم شریعت کے موافق حکم کرنے کا مجاز ہوتا ہے۔

{9} اگر حَکَم نے خبر دی کہ "مدعی یا مدعی علیہ نے میرے سامنے اپنے ساتھی کے حق کا اقرار کیا" اور اس اقرار کی بنیاد پر میں حکم دوں گا، یا کہا کہ "تیرے خصم نے تیرے خلاف میرے سامنے بیّنہ پیش کر دیا اور ان گواہوں کی تعدیل بھی کر دی گئی اس لیے میں تیرے خلاف حکم دوں گا" تو حَکَم کا یہ قول قبول ہوگا بشرطیکہ دونوں شخص اس کو حَکَم بنانے پر قائم ہوں؛ کیونکہ حَکَم ہونے کی وجہ سے اس کی ولایت باقی ہے۔ اور اگر حَکَم نے حکم کی خبر دی کہ "میں اس سے پہلے تیرے خلاف فیصلہ کر چکا ہوں" تو اس کا قول قبول نہ ہوگا؛ کیونکہ حَکَم نے جب فیصلہ کر دیا تو وہ معزول ہو چکا اس لیے اس کی ولایت ختم ہو جاتی ہے لہٰذا اس کا یہ کہنا کہ "میں اس سے

پہلے تیرے خلاف فیصلہ کر چکا ہوں" قبول نہ ہو گا جیسے معزول ہونے کے بعد قاضی کا یہ کہنا کہ "میں اس سے پہلے تیرے خلاف فیصلہ کر چکا ہوں" قبول نہیں کیا جاتا ہے۔

{10} حاکم (قاضی یا حَکَم) کا اپنے والدین یا اولاد یا بیوی کے موافق حکم دینا باطل ہے، اس میں قاضی بنایا ہوا شخص اور حکم بنایا ہوا شخص دونوں برابر ہیں؛ کیونکہ کسی کا اپنے ان رشتہ داروں کے حق میں گواہی دینا درست نہیں اس لیے کہ یہ تہمت کا موقع ہے اسی طرح ان کے حق میں اس کا حکم اور فیصلہ بھی صحیح نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے اپنے ان رشتہ داروں کے خلاف فیصلہ دیدیا تو وہ نافذ ہو گا؛ کیونکہ ان رشتہ داروں کے خلاف گواہی دینا درست ہے اس لیے کہ خلاف گواہی دینے میں تہمت نہیں ہے، لہذا ان کے خلاف فیصلہ کرنا بھی درست ہو گا۔

{11} اگر دو شخصوں نے دو آدمیوں کو اپنے کسی جھگڑے میں حکم بنایا تو فیصلہ پر دونوں کا اتفاق ضروری ہے کسی ایک کا فیصلہ قبول نہ ہو گا؛ کیونکہ فیصلہ ایسا امر ہے جس میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے پس جب مدعی اور مدعی علیہ نے دو شخصوں کو حکم بنایا تو اس کا مطلب یہی ہے کہ وہ ان دونوں کی رائے پر راضی ہیں، لہذا دونوں میں سے ایک کے فیصلہ پر وہ راضی نہیں اس لیے ایک کا فیصلہ قبول نہ ہو گا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

مَسَائِلُ شَتَّى مِنْ كِتَابِ الْقَضَاءِ

یہ کتاب القضاء میں سے متفرق مسائل کا بیان ہے

مصنفینؒ کی عادت ہے کہ وہ کتاب کے آخر میں ابواب سابقہ سے متعلق کچھ ایسے نادر مسائل ذکر کرتے ہیں جو کسی خاص باب کے ساتھ جوڑ نہ رکھتے ہوں، چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے بھی یہاں ایسے ہی چند مسائل کو ذکر کیا ہے۔ پھر مصنفینؒ ایسے مسائل کو کبھی مسائل منثورہ کا عنوان دیتے ہیں اور کبھی مسائل متفرقہ اور کبھی مسائل شتیٰ کا عنوان دیتے ہیں مصنف رحمہ اللہ نے اپنی کتاب میں ان تینوں طرح کے عنوانات استعمال کئے ہیں۔

{1} قَالَ: وَإِذَا كَانَ عُلُوٌّ لِرَجُلٍ وَسُفْلٌ لِآخَرَ فَلَيْسَ لِصَاحِبِ السُّفْلِ أَنْ يَتِدَ فِيهِ وَتَدًا وَلَا يَنْقُبَ فِيهِ كَوَّةً

فرمایا: اور جب ہو بالاخانہ ایک شخص کا اور نیچے کا مکان دوسرے کا، تو اختیار نہیں نیچے والے کو کہ گاڑدے اس میں میخ اور نہ اس میں بنا سکتا ہے روشندان

عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ مَعْنَاهُ بِغَيْرِ رِضَا صَاحِبِ الْعُلْوِ وَقَالَا : يَصْنَعُ مَا لَا يَضُرُّ بِالْعُلْوِ

امام صاحبؒ کے نزدیک، اس کا معنی یہ ہے کہ بالاخانہ کے مالک کی رضامندی کے بغیر۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا: کہ بنا سکتا ہے وہ جو مضر نہ ہو بالاخانہ کے لیے،

وَعَلَى هَذَا الْخِلَافِ إِذَا أَرَادَ صَاحِبُ الْعُلْوِ أَنْ يَبْنِيَ عَلَى عُلْوِهِ .{2}قِيلَ مَا حُكِيَ عَنْهُمَا تَفْسِيرٌ

اور اسی اختلاف پر ہے جب ارادہ کرے بالاخانہ کا مالک عمارت بنانے کا اپنے بالاخانہ پر۔ کہا گیا ہے کہ جو نقل کیا گیا ہے صاحبینؒ سے وہ تفسیر ہے

لِقَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ فَلَا خِلَافَ .وَقِيلَ الْأَصْلُ عِنْدَهُمَا الْإِبَاحَةُ لِأَنَّهُ تَصَرُّفٌ فِي مِلْكِهِ

امام صاحبؒ کے قول کی، پس کوئی اختلاف نہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اصل صاحبینؒ کے نزدیک اباحت ہے؛ کیونکہ یہ تصرف ہے اپنی ملک میں،

وَالْمِلْكُ يَقْتَضِي الْإِطْلَاقَ وَالْحُرْمَةُ بِعَارِضِ الضَّرَرِ فَإِذَاأُشْكِلَ لَمْ يَجُزِ الْمَنْعُ{3}وَالْأَصْلُ عِنْدَهُ الْحَظْرُ

اور ملک چاہتی ہے اباحت، اور حرمت عارض ضرر کی وجہ سے ہوتی ہے، پس جب مشتبہ ہوا تو جائز نہ ہوگی ممانعت۔ اور اصل امام صاحبؒ کے نزدیک ممانعت ہے؛

لِأَنَّهُ تَصَرُّفَ فِي مَحَلٍّ تَعَلَّقَ بِهِ حَقٌّ مُحْتَرَمٌ لِلْغَيْرِ كَحَقِّ الْمُرْتَهِنِ وَالْمُسْتَأْجِرِ وَالْإِطْلَاقُ بِعَارِضٍ

کیونکہ اس نے تصرف کیا ایسے محل میں جس کے ساتھ متعلق ہوا ہے غیر کا محترم حق جیسے مرتہن اور مستاجر کا حق، اور اباحت عارض کی وجہ سے ہے،

فَإِذَا أُشْكِلَ لَا يَزُولُ الْمَنْعُ عَلَى أَنَّهُ لَا يَعْرَى عَنْ نَوْعِ ضَرَرٍ بِالْعُلْوِ مِنْ تَوْهِينِ بِنَاءٍ

پس جب مشتبہ ہوا تو زائل نہ ہوگی ممانعت، علاوہ ازیں یہ خالی نہیں ایک طرح کے ضرر سے بالاخانہ کے لیے یعنی اس عمارت کے کمزور ہونے

أَوْ نَقْضِهِ فَيُمْنَعُ عَنْهُ . {4}قَالَ : وَإِذَا كَانَتْ زَائِغَةٌ مُسْتَطِيلَةٌ تَنْشَعِبُ مِنْهَا زَائِغَةٌ مُسْتَطِيلَةٌ وَهِيَ غَيْرُ نَافِذَةٍ

یا ٹوٹنے سے، پس منع کیا جائے گا اس سے۔ فرمایا: اور اگر ہو ایک زائغہ مستطیلہ جس سے نکلتا ہو دوسرا زائغہ مستطیلہ اور وہ آر پار نہ ہو،

فَلَيْسَ لِأَهْلِ الزَّائِغَةِ الْأُولَى أَنْ يَفْتَحُوا بَابًا فِي الزَّائِغَةِ الْقُصْوَى ؛ لِأَنَّ فَتْحَهُ لِلْمُرُورِ وَلَا حَقَّ لَهُمْ فِي الْمُرُورِ

تو اختیار نہیں زائغۂ اولیٰ والوں کو کہ وہ دروازہ کھولیں زائغۂ سفلیٰ میں؛ کیونکہ دروازہ کھولنا تو گذرنے کے لیے ہے، حالانکہ حق نہیں ان کو گذرنے کا؛

إِذْ هُوَ لِأَهْلِهَا خُصُوصًا حَتَّى لَا يَكُونَ لِأَهْلِ الْأُولَى فِيمَا بِيعَ فِيهَا

اس لیے کہ وہ تو خاص کر اہل زائغۂ سفلیٰ ہی کے لیے ہے، حتی کہ نہیں ہے زائغۂ اولیٰ والوں کے لیے اس میں جو فروخت ہو جائے زائغۂ سفلیٰ میں

حَقُّ الشُّفْعَةِ، {5} بِخِلَافِ النَّافِذَةِ لِأَنَّ الْمُرُورَ فِيهَا حَقُّ الْعَامَّةِ .{6}قِيلَ الْمَنْعُ مِنَ الْمُرُورِ لَا مِنْ فَتْحِ الْبَابِ

حق شفعہ، برخلاف نافذہ کے؛ کیونکہ گذرنا اس میں عام لوگوں کا حق ہے۔ کہا گیا ہے کہ گذرنے سے منع ہے نہ کہ دروازہ کھولنے سے؛

لِأَنَّهُ رَفْعُ بَعْضِ جِدَارِهِ .وَالْأَصَحُّ أَنَّ الْمَنْعَ مِنَ الْفَتْحِ لِأَنَّ بَعْدَ الْفَتْحِ لَا يُمْكِنُهُ الْمَنْعُ

کیونکہ دروازہ کھولنا تو رفع کرنا ہے اپنی بعض دیوار کو، اور اصح یہ ہے کہ ممانعت دروازہ کھولنے سے ہے؛ کیونکہ دروازہ کھولنے کے بعد ممکن نہیں روکنا

مِنَ الْمُرُورِفِي كُلِّ سَاعَةٍ.وَلِأَنَّهُ عَسَاهُ يَدَّعِي الْحَقَّ فِي الْقُصْوَى بِتَرْكِيبِ الْبَابِ{7}وَإِنْ كَانَتْ مُسْتَدِيرَةً قَدْلَزِقَ

گذرنے سے ہر گھڑی میں، اور اس لیے کہ ممکن ہے کہ وہ دعوی کرے حق کا سفلی دروازہ لگانے سے۔ اور اگر ہو زائغۃ ثانیہ مستدیرہ کہ ملے ہوں

طَرَفَاهَا فَلَهُمْ أَنْ يَفْتَحُوا بَابًا ,لِأَنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ حَقَّ الْمُرُورِ فِي كُلِّهَا

اس کے دونوں کنارے، تو ان کو اختیار ہے کہ وہ کھول دیں دروازہ؛ کیونکہ ہر ایک کے لیے ان میں سے گذرنے کا حق ہے اس میں؛

إذْ هِيَ سَاحَةٌ مُشْتَرَكَةٌ وَلِهَذَا يَشْتَرِكُونَ فِي الشُّفْعَةِ إذَا بِيعَتْ دَارٌ مِنْهَا .{8}قَالَ : وَمَنْ ادَّعَى

کیونکہ یہ مشترک صحن ہے، اور اسی لیے وہ سب شریک ہیں حق شفعہ میں جب فروخت ہو جائے کوئی مکان اس میں۔ فرمایا: اور جس نے کوئی دعوی کیا

فِي دَارٍ دَعْوَى وَأَنْكَرَهَا الَّذِي هِيَ فِي يَدِهِ ثُمَّ صَالَحَهُ مِنْهَا فَهُوَ جَائِزٌ وَهِيَ مَسْأَلَةُ

کسی مکان کا اور انکار کیا اس کا اس نے جس کے قبضہ میں یہ مکان ہے پھر صلح کر لی اس سے اس دعویٰ کے سلسلہ میں، تو یہ جائز ہے، اور یہ مسئلہ ہے

الصُّلْحِ عَلَى الْإِنْكَارِ ,وَسَنَذْكُرُهَا فِي الصُّلْحِ إنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى{9} وَالْمُدَّعِي وَإِنْ كَانَ مَجْهُولًا فَالصُّلْحُ عَلَى مَعْلُومٍ

صلح پر انکار کا، اور ہم عنقریب ذکر کریں گے اس کو کتاب الصلح میں ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور مدعی اگرچہ مجہول ہو لیکن صلح معلوم پر

عَنْ مَجْهُولٍ جَائِزٌ عِنْدَنَا لِأَنَّهُ جَهَالَةٌ فِي السَّاقِطِ فَلَا تُفْضِي إلَى الْمُنَازَعَةِ عَلَى مَا مَرَّ.

مجہول سے جائز ہے ہمارے نزدیک؛ کیونکہ یہ جہالت ہے ایسی چیز میں جو ساقط ہے، پس یہ مفضی نہ ہوگا جھگڑے کو جیسا کہ معلوم ہے۔

تشریح:۔{1} اگر بالاخانہ ایک شخص کا ہو اور نیچے کا مکان دوسرے کا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نچلے مکان کے مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ دیواروں میں میخیں گاڑ دے، اور نہ اس میں روشندان بنا سکتا ہے، مطلب یہ ہے کہ بالاخانہ کے مالک کی اجازت کے بغیر یہ کام نہیں کر سکتا ہے۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ہر ایک کو وہ کام کرنے کا اختیار ہے جو دوسرے کی عمارت کے لیے مضر نہ ہو۔ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے کہ بالاخانہ کا مالک بالاخانہ پر عمارت بنانا چاہے یعنی امام صاحبؒ کے نزدیک نچلے مکان کے مالک کی اجازت کے بغیر بالاخانہ پر عمارت نہیں بنا سکتا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک غیر مضر کام کر سکتا ہے۔

{2} بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ صاحبینؒ سے جو مروی ہے یہ امام صاحبؒ کے قول کی تفسیر ہے یعنی امام صاحبؒ بھی اسی صورت میں منع کرتے ہیں جب دوسرے کے مکان کے لیے مضر ہو، اگر مضر نہ ہو تو صاحبینؒ کی طرح امام صاحبؒ بھی منع نہیں کرتے ہیں، لہٰذا امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔

اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ صاحبینؒ کا قول امام صاحبؒ کے قول کی تفسیر نہیں ہے بلکہ دونوں قولوں میں فرق ہے، پس صاحبینؒ کے نزدیک اصل اباحت ہے؛ کیونکہ ہر ایک نے جو تصرف کرتا ہے وہ اپنی ہی ملک میں کرتا ہے اور ملک کا تقاضا یہ ہے کہ تصرف مطلقاً جائز ہو، مگر یہ کہ دوسرے کو اس سے ضرر پہنچتا ہو تو پھر اس عارض کی وجہ سے جائز نہ ہوگا، لیکن جب یہ امر مشتبہ ہو گیا کہ

ایک کے تصرف سے دوسرے کو ضرر پہنچتا ہے یا نہیں پہنچتا ہے، تو اس کو تصرف کرنے سے منع کرنا جائز نہ ہوگا؛ کیونکہ اباحت یقینی ہے اور ممانعت شک کے ساتھ ثابت ہے اور یقینی ثابت چیز شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوتی ہے۔

{3} اور امام صاحبؒ کے نزدیک اصل ممانعت ہے؛ کیونکہ ہر ایک کا تصرف ایسے محل میں ہے جس کے ساتھ غیر (بالاخانہ کے مالک یا نچلے مکان کے مالک) کا محترم حق متعلق ہو گیا ہے اور ایسا تصرف جائز نہیں ہوتا جیسے مرتہن کا حق مرہون چیز کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے مالک (راہن) کے لیے اس میں تصرف جائز نہیں ہوتا، اور مستاجر کا حق کرایہ پر لی ہوئی چیز کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے مالک کے لیے اس میں تصرف جائز نہیں ہوتا، بہرحال غیر کا حق متعلق ہونے کی وجہ سے ایسا تصرف جائز نہیں مگر عارض کی وجہ سے یعنی اس کے ساتھی کے راضی ہونے کی صورت میں جائز ہے، لیکن جب اس کے ساتھی کی رضا مشتبہ ہوگئی تو حکم یعنی ممانعت برقرار رہے گی؛ کیونکہ ممانعت یقینی اور اباحت مشکوک ہے اور یقینی ثابت چیز شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں نیچے کے مکان میں تصرف کرنا بالاخانہ کے ضرر سے خالی نہیں ہوتا یعنی اس سے بالاخانہ کمزور ہو جاتا ہے یا ٹوٹ جاتا ہے اور ہر ایسا تصرف جو غیر کے ضرر سے خالی نہ ہو شرعاً ممنوع ہے اس لیے بالاخانہ کے مالک کی اجازت کے بغیر نیچے کے مکان میں تصرف کرنا جائز نہیں۔

فتویٰ:۔ راجح یہ ہے کہ دونوں روایتوں میں تطبیق دی جائے یعنی اگر ضرر اور عدم ضرر مشتبہ ہو تو مذکورہ کاموں کا اختیار نہیں اور اگر ضرر نہ ہو تو اختیار ہوگا لما فی البحر الرائق: وَالْمُخْتَارُ لِلْفَتْوَى أَنَّهُ إِذَا أَشْكَلَ أَنَّهُ يَضُرُّ أَمْ لَا لَا يَمْلِكُ وَإِذَا عَلِمَ أَنَّهُ لَا يَضُرُّ يَمْلِكُ اھ۔ (البحر الرائق: 29/7)

{4} اگر مین لمبی سڑک سے نکلنے والا کوچہ مستطیلہ (لمبا) ہو اور آر پار نہ ہو تو مین سڑک والوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اس سے نکلنے والے کوچہ میں اپنے دروازے کھول دیں؛ کیونکہ دروازے کھولے جاتے ہیں آمد و رفت کے لیے حالانکہ مین سڑک والوں کو دوسرے کوچہ میں آمد و رفت کا کوئی اختیار نہیں ہے اس لیے کہ دوسرا کوچہ خاص کر ان لوگوں کے لیے ہے جو اس میں آباد ہیں یہی وجہ ہے کہ اگر اس کوچہ میں کوئی مکان فروخت ہوا تو پہلی سڑک والوں کو اس میں حق شفعہ حاصل نہیں۔

{5} اس کے برخلاف اگر مین سڑک سے نکلنے والا کوچہ آر پار ہو آگے بند نہ ہو تو اس میں مین سڑک والوں کے لیے دروازے کھولنے اور آنے جانے کا اختیار ہوگا؛ کیونکہ اس صورت میں اس دوسرے کوچے میں عام لوگوں کو آمد و رفت کا حق حاصل ہوتا ہے خاص کر اسی کوچے والوں کا حق نہیں ہے، اس لیے مین سڑک والوں کو بھی اس میں دروازے کھولنے اور آنے جانے کا حق حاصل ہوگا۔

{6} پہلی صورت میں جو کہا کہ "مین روڈ والوں کے لیے دوسرے کوچے میں دروازہ کھولنے کا حق نہیں"، اس بارے میں بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ دوسرے بند کوچے میں مین روڈ والوں کی آمد ورفت ممنوع ہے دروازے کھولنا ممنوع نہیں ہے؛ کیونکہ دروازہ کھولنا تو یہ ہے کہ اپنی دیوار کا ایک حصہ توڑ دے حالانکہ اس کو تو اپنی پوری دیوار توڑنے کا بھی حق حاصل ہے تو ایک حصہ کو توڑنے کا حق توبطریقہ اولیٰ حاصل ہوگا۔ لیکن زیادہ صحیح یہ ہے کہ ان کے لیے دروازے کھولنا بھی ممنوع ہے؛ کیونکہ دروازے کھولنے کے بعد پھر ان کی آمد ورفت کو ہر گھڑی میں روکنا تقریباً ناممکن ہے اس لیے دروازے کھولنے سے منع کیا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ دروازہ کی اجازت دینے سے ممکن ہے کہ وقت گذرنے کے بعد مین روڈ والے دوسرے کوچے میں آمد ورفت اور حق شفعہ کا بھی دعوی کرلیں حالانکہ اس میں دوسرے کوچے والوں کا نقصان ہے اس لیے دروازے کھولنے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

{7} اور اگر دوسرا کوچہ مستدیرہ (گول جو آر پار نہ ہو) ہو جس کے دونوں کنارے مین روڈ کے ساتھ ملے ہوئے ہوں تو مین روڈ والوں کو دوسرے کوچے کی طرف راستے کھولنے کا اختیار ہوگا؛ چونکہ دوسرے کوچے میں ہر ایک کو آمد ورفت کی اجازت ہوتی ہے؛ کیونکہ وہ ایک مشترک صحن شمار ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر دوسرے کوچے میں کوئی مکان فروخت ہوا تو شفعہ میں مین روڈ والے اور دوسرے کوچے والے سب شریک ہیں لہذا اس صورت میں سب کو اس دوسرے کوچے میں آمد ورفت کا حق ہوگا۔

{8} ایک شخص نے کسی مکان میں دعوی کیا کہ اس میں میرا حصہ ہے اور حصہ کی مقدار بیان نہیں کی، اور مکان پر قابض شخص نے اس کے دعوی کا انکار کیا، پھر قابض شخص نے مدعی سے اس حق کے بارے میں صلح کرلی مثلاً کہا کہ پانچ سو درہم لے لو مکان میں حق کا دعوی چھوڑ دو، مدعی نے اس کو قبول کیا تو یہ صلح جائز ہے، اس مسئلہ کا نام "صلح علی الانکار" ہے جس کی تفصیل ہم ان شاء اللہ "کتاب الصلح" میں ذکر کریں گے۔

{9} سوال یہ ہے کہ یہاں مدعیٰ (جس چیز کے بارے میں دعوی کیا گیا ہے) مجہول ہے حالانکہ صحتِ دعوی کے لیے مدعیٰ کی مقدار کا معلوم ہونا شرط ہے تو جب مدعیٰ کی مقدار معلوم نہیں تو دعوی صحیح نہیں اور جب دعوی صحیح نہیں تو صلح کرنا کیسا صحیح ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ یہاں مدعیٰ اگرچہ مجہول ہے مگر ہمارے نزدیک مجہول مدعیٰ سے معلوم چیز پر صلح کرنا جائز ہے؛ کیونکہ یہ ساقط ہونے والی چیز میں جہالت ہے یعنی مدعیٰ جو مجہول ہے وہ صلح کے نتیجہ میں قابض کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور ساقط ہونے والی چیز میں جہالت جھگڑا پیدا نہیں کرتی ہے حالانکہ صلح کے لیے مانع وہ جہالت ہے جو جھگڑا پیدا کرے جیسا کہ "کتاب الصلح" میں مذکور ہے پس جب یہ جہالت مفضی للنزاع نہیں تو یہ صلح کے لیے مانع بھی نہ ہوگی۔

{1}قَالَ : وَمَنِ ادَّعَى دَارًا فِي يَدِ رَجُلٍ أَنَّهُ وَهَبَهَا لَهُ فِي وَقْتِ كَذَا فَسُئِلَ الْبَيِّنَةَ

فرمایا: اور جس نے دعوی کیا ایسے مکان کا جو کسی آدمی کے قبضہ میں ہے کہ اس نے یہ مکان ہبہ کیا مجھے فلاں وقت میں، پس طلب کیا گیا اس سے بیّنہ،

فَقَالَ جَحَدَنِي الْهِبَةَ فَاشْتَرَيْتهَا مِنْهُ وَأَقَامَ الْمُدَّعِي الْبَيِّنَةَ عَلَى الشِّرَاءِ قَبْلَ الْوَقْتِ الَّذِي

تو کہا مدعی نے کہ اس نے انکار کیا مجھے ہبہ کرنے کا تو میں نے اس کو خرید لیا اس سے، اور قائم کیا مدعی نے بیّنہ خرید پر اس وقت سے پہلے

يَدَّعِي فِيهِ الْهِبَةَ لَا تُقْبَلُ بَيِّنَتُهُ ؛ لِظُهُورِ التَّنَاقُضِ إذْ هُوَ يَدَّعِي الشِّرَاءَ

جس وقت میں وہ دعوی کرتا ہے ہبہ کا، تو قبول نہیں کیا جائے گا اس کا بیّنہ: تناقض ظاہر ہونے کی وجہ سے؛ اس لیے کہ وہ دعوی کرتا ہے خرید کا

بَعْدَ الْهِبَةِ وَهُمْ يَشْهَدُونَ بِهِ قَبْلَهَا ،{2}وَلَوْ شَهِدُوا بِهِ بَعْدَهَا تُقْبَلُ لِوُضُوحِ التَّوْفِيقِ،

ہبہ کے بعد اور گواہ گواہی دے رہے ہیں خرید کی ہبہ سے پہلے، اور اگر گواہوں نے گواہی دی خرید کی ہبہ کے بعد، تو قبول کی جائے گی موافقت ظاہر ہونے کی وجہ سے

{3}وَلَوْ كَانَ ادَّعَى الْهِبَةَ ثُمَّ أَقَامَ الْبَيِّنَةَ عَلَى الشِّرَاءِ قَبْلَهَا وَلَمْ يَقُلْ جَحَدَنِي الْهِبَةَ فَاشْتَرَيْتهَا

اور اگر اس نے دعوی کیا ہبہ کا پھر قائم کیا بیّنہ خرید پر ہبہ سے پہلے، اور یہ نہیں کہا کہ اس نے مجھے ہبہ کرنے سے انکار کیا پھر میں نے اس کو خرید لیا،

لَمْ تُقْبَلْ أَيْضًا ذَكَرَهُ فِي بَعْضِ النُّسَخِ لِأَنَّ دَعْوَى الْهِبَةِ إقْرَارٌ مِنْهُ بِالْمِلْكِ لِلْوَاهِبِ عِنْدَهَا،

تو بھی بیّنہ قبول نہیں کیا جائے گا، ذکر کیا ہے اس کو بعض نسخوں میں؛ کیونکہ ہبہ کا دعوی کرنا اقرار ہے اس کی طرف سے واہب کی ملک کا بوقت ہبہ،

وَدَعْوَى الشِّرَاءِ رُجُوعٌ عَنْهُ فَيُعَدُّ مُنَاقِضًا ، بِخِلَافِ مَا إذَا ادَّعَى الشِّرَاءَ بَعْدَ الْهِبَةِ لِأَنَّهُ تَقْرِيرُ

اور خرید کا دعوی کرنا رجوع ہے اس سے، پس وہ شمار ہوگا تناقض کا مدعی، بر خلافِ اس کے جب دعوی کرے خرید کا ہبہ کے بعد؛ کیونکہ یہ ثابت کرتا ہے

مِلْكِهِ عِنْدَهَا . {4} وَمَنْ قَالَ لِآخَرَ اشْتَرَيْتَ مِنِّي هَذِهِ الْجَارِيَةَ فَأَنْكَرَ الْآخَرُ إنْ أَجْمَعَ الْبَائِعُ

واہب کی ملک کو ہبہ کے وقت۔ اور جس نے کہا دوسرے سے کہ تو نے خریدی مجھ سے یہ باندی، اور انکار کیا دوسرے نے، تو اگر عزم کیا ہے بائع نے

عَلَى تَرْكِ الْخُصُومَةِ وَسِعَهُ أَنْ يَطَأَهَا ؛ لِأَنَّ الْمُشْتَرِيَ لَمَّا جَحَدَهُ كَانَ فَسْخًا مِنْ جِهَتِهِ ،إذِ

ترکِ خصومت کا تو اس کو گنجائش ہے اس سے وطی کرنے کی؛ کیونکہ مشتری نے جب انکار کیا اس کا تو یہ فسخ ہے اس کی طرف سے؛ اس لیے کہ

الْفَسْخُ يَثْبُتُ بِهِ كَمَا إذَا تَجَاحَدَا فَإِذَا عَزَمَ الْبَائِعُ عَلَى تَرْكِ الْخُصُومَةِ تَمَّ الْفَسْخُ ،{5}وَبِمُجَرَّدِ الْعَزْمِ

فسخ ثابت ہوتا ہے اس سے، جیسا کہ جب وہ دونوں انکار کر دیں، پس جب عزم کیا بائع نے ترکِ خصومت کا تو تام ہوا فسخ، اور محض عزم کرنے سے

إنْ كَانَ لَا يَثْبُتُ الْفَسْخُ فَقَدْ اقْتَرَنَ بِالْفِعْلِ وَهُوَ إمْسَاكُ الْجَارِيَةِ وَنَقْلُهَا وَمَا يُضَاهِيهِ،

اگرچہ ثابت نہیں ہوتا ہے فسخ لیکن مقارن ہو گیا ایک فعل کے ساتھ، اور وہ روک لینا ہے باندی کو اور اپنے گھر لانا ہے اس کو اور جو اس کے مشابہ ہے،

{6}وَلِأَنَّهُ لَمَّا تَعَذَّرَ اسْتِيفَاءُ الثَّمَنِ مِنَ الْمُشْتَرِي فَاتَ رِضَا الْبَائِعِ فَيَسْتَبِدُّ بِفَسْخِهِ.

اور اس لیے کہ جب متعذر ہوا وصول کرنا ثمن کا مشتری سے تو فوت ہو گئی بائع کی رضامندی، پس وہ مستقل ہے اس کو فسخ کرنے میں۔

{7}قَالَ : وَمَنْ أَقَرَّ أَنَّهُ قَبَضَ مِنْ فُلَانٍ عَشَرَةَ دَرَاهِمَ ثُمَّ ادَّعَى أَنَّهَا زُيُوفٌ صُدِّقَ

فرمایا: اور جس نے اقرار کیا کہ اس نے قبض کئے فلاں سے دس دراہم، پھر دعویٰ کیا کہ وہ کھوٹے ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی،

وَفِي بَعْضِ النُّسَخِ اقْتَضَى،وَهُوَعِبَارَةٌ عَنِ الْقَبْضِ أَيْضًا .وَوَجْهُهُ أَنَّ الزُّيُوفَ مِنْ جِنْسِ الدَّرَاهِمِ إلَّا أَنَّهَا مَعِيبَةٌ

اور بعض نسخوں میں اقتضیٰ کا لفظ ہے، اور وہ بھی قبضہ سے عبارت ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ زیوف بھی دراہم کی جنس سے ہیں، مگر وہ عیب دار ہیں،

{8}وَلِهَذَا لَوْ تَجَوَّزَ بِهِ فِي الصَّرْفِ وَالسَّلَمِ جَازَ ،{9}وَالْقَبْضُ لَا يَخْتَصُّ بِالْجِيَادِ فَيُصَدَّقُ

اور اسی وجہ اگر چشم پوشی کی عقدِ صرف اور سلم میں تو جائز ہے۔ اور قبضہ مختص نہیں کھرے دراہم کے ساتھ، لہٰذا اس کی تصدیق کی جائے گی؛

لِأَنَّهُ أَنْكَرَ قَبْضَ حَقِّهِ ،{10}بِخِلَافِ مَا إذَا أَقَرَّ أَنَّهُ قَبَضَ الْجِيَادَ أَوْ حَقَّهُ

کیونکہ اس نے انکار کیا اپنے حق پر قبضہ کرنے سے، بر خلاف اس کے جب وہ اقرار کرے کہ اس نے قبض کئے کھرے دراہم یا اپنے حق پر قبضہ کرنے کا

أَوِ الثَّمَنَ أَوِ اسْتَوْفَى لِإِقْرَارِهِ بِقَبْضِ الْجِيَادِ صَرِيحًا أَوْ دَلَالَةً فَلَا يُصَدَّقُ

یا ثمن پر یا یہ کہ میں نے پورے طور پر وصول کر لیا؛ بوجہ اس کے اقرار کے کھرے دراہم پر قبضہ کرنے کے صراحۃً یا دلالۃً، تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

{11}وَالنَّبَهْرَجَةُ كَالزُّيُوفِ وَفِي السَّتُّوقَةِ لَا يُصَدَّقُ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الدَّرَاهِمِ ، حَتَّى لَوْ تَجَوَّزَ

اور نبہرجہ دراہم کھوٹے دراہم کی طرح ہیں، اور ستوقہ میں تصدیق نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ وہ جنس دراہم میں سے نہیں حتی کہ اگر چشم پوشی کی

بِهٖ فِيمَاذَكَرْنَالَايَجُوزُ {12} وَالزَّيْفُ مَازَيَّفَهُ بَيْتُ الْمَالِ، وَالنَّبَهْرَجَةُمَايَرُدُّهُ التُّجَّارُ، وَالسَّتُّوقَةُ مَايَغْلِبُ عَلَيْهِ الْغِشُّ

ستوقہ دراہم لے کر ان عقود میں جو ہم ذکر کر چکے تو جائز نہیں، اور زیف وہ ہے جس کو بیت المال کھوٹہ قرار دے، اور نبہرجہ وہ ہے جس کو رد کردے تاجر لوگ، اور ستوقہ وہ ہے جس پر غالب ہو کھوٹ۔

تشریح:۔ {1} ایک شخص نے کسی ایسے مکان کے بارے میں دعویٰ کیا جو مکان کسی دوسرے شخص کے قبضہ میں ہے کہ قابض نے یہ مکان فلاں وقت (مثلاً پندرہ ذوالحجہ) میں مجھے ہبہ کیا تھا، اب (مثلاً یکم محرم کو) قاضی نے اس سے بیّنہ کا مطالبہ کیا، مدعی نے کہا کہ میرے پاس ہبہ پر بیّنہ نہیں البتہ خرید پر ہے یوں کہ اس نے مجھے ہبہ اور سپرد کیا تھا پھر واہب نے دوبارہ اس پر قبضہ کرکے ہبہ کا انکار کردیا، پھر میں نے واہب سے اس مکان کو خرید لیا، اس خرید پر بیّنہ موجود ہے چنانچہ مدعی نے بیّنہ پیش کردیا اور انہوں نے گواہی دی کہ یہ مکان مدعی نے خریدا ہے مگر گواہوں نے خرید کی ایسی تاریخ بتائی جو ہبہ کی تاریخ سے پہلے ہے مثلاً کہا کہ مدعی نے دس ذوالحجہ کو یہ مکان خریدا تھا، تو مدعی کے یہ بیّنہ قبول نہ ہوگا؛ کیونکہ اس صورت میں مدعی کے دعویٰ اور گواہوں کی گواہی میں تناقض ہے اس لیے مدعی ہبہ کے بعد خرید کا دعویٰ کر رہا ہے اور گواہ ہبہ سے پہلے خرید بتارہے ہیں اور دعویٰ اور گواہی کے درمیان تناقض کی صورت میں گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے اس لیے اس صورت میں گواہوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

{2} اور اگر گواہوں نے ہبہ کے بعد خرید کی گواہی دی مثلاً کہا کہ "مدعی نے بیس ذوالحجہ کو یہ مکان خریدا تھا" تو اس صورت میں چونکہ مدعی کے دعویٰ اور گواہوں کی گواہی میں کوئی تناقض نہیں ہے اس لیے یہ گواہی قبول کی جائے گی؛ کیونکہ دعویٰ اور بیّنہ میں موافقت ظاہر ہوگئی۔

{3} اور اگر مدعی نے ہبہ کا دعویٰ کیا مثلاً کہا کہ "پندرہ ذوالحجہ کو اس نے یہ مکان مجھے ہبہ کیا تھا" پھر اس تاریخ سے پہلے خرید پر بیّنہ پیش کیا مثلاً بیّنہ نے کہ "دس ذوالحجہ کو مدعی نے یہ مکان اس شخص سے خریدا تھا"، مگر مدعی نے یہ نہیں کہا کہ "پھر اس شخص نے ہبہ سے انکار کیا اور میں نے یہ مکان اس سے خرید لیا" تو اس صورت میں بھی مدعی کا بیّنہ قبول نہ ہوگا، جامع صغیر کے بعض

نسخوں میں اس مسئلہ کو اسی طرح ذکر کیا ہے؛ جس کی دلیل یہ ہے کہ مدعی کا پندرہ ذوالحجہ کو ہبہ کا دعویٰ کرنا اس بات کا اقرار ہے کہ اس تاریخ تک یہ مکان واہب کی مِلک میں تھا اور پھر پندرہ ذوالحجہ سے پہلے خرید کا دعویٰ کرنا اس سابقہ اقرار سے رجوع ہے یعنی یہ دعویٰ کیا ہے کہ دس سے پندرہ تاریخ کے درمیان میں اس مکان کا خرید کی وجہ سے مالک تھا واہب مالک نہیں تھا لہٰذا اس کا آخری کلام اول کے مناقض ہے اس لیے اس کو قبول نہیں کیا جائے گا اور نہ اس پر گواہی قبول کی جائے گی۔

اس کے برخلاف اگر مدعی نے ہبہ کی تاریخ (پندرہ ذوالحجہ) کے بعد (مثلاً بیس ذوالحجہ کو) خرید کا دعویٰ کیا اور اس پر بیّنہ قائم کیا تو اس کے بیّنہ کو قبول کیا جائے گا؛ کیونکہ یہ بیّنہ ہبہ کے وقت واہب کی مِلک کو ثابت کرتا ہے، پس مدعی کے دعوی اور بیّنہ میں تناقض نہیں اس لیے اس صورت مدعی کا بیّنہ قبول کیا جائے گا۔

{4} اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ "تو نے مجھ سے یہ باندی خریدی تھی" اور دوسرے نے اس خرید کا انکار کیا، تو اب اگر بائع نے یہ عزم کر لیا کہ میں مشتری کے ساتھ خصومت نہیں کروں گا، تو بائع کے لیے اس باندی کے ساتھ وطی کرنے کی گنجائش ہوگی؛ کیونکہ مشتری نے جب بیع سے انکار کیا تو مشتری کی طرف سے فسخ بیع ثابت ہو گیا اس لیے کہ فسخ بیع جس طرح کہ لفظِ فسخ سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح بیع سے انکار سے بھی ثابت ہوتا ہے جیسا کہ اگر عاقدین دونوں نے بیع کا انکار کیا تو یہ فسخ بیع ہے، بہر حال جب بائع نے بھی خصومت نہ کرنے کا عزم کر لیا تو دونوں طرف سے فسخ بیع تام ہو گیا اور جب دونوں طرف سے فسخ تام ہوا تو بائع کے لیے مبیع (باندی) میں تصرف کرنا جائز ہوگا اس لیے بائع اس باندی کے ساتھ اب وطی کر سکتا ہے۔

{5} سوال یہ ہے کہ فقط عزم سے تو کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا ہے جیسے اگر کسی کو خیارِ شرط حاصل ہو اور وہ فقط فسخ بیع کا عزم کر لے تو بیع فسخ نہ ہوگی جب تک کہ زبان سے نہ کہے پس اسی طرح یہاں فقط عزم سے عقد فسخ نہ ہوگا اس لیے بائع کے لیے مذکورہ باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہونا چاہیے؟ جواب یہ ہے کہ فقط عزم سے تو بے شک فسخ بیع ثابت نہیں ہوتا مگر یہاں بائع کی طرف سے ایک فعل بھی پایا گیا اور وہ باندی کو روک لینا اور اس کو اپنے گھر منتقل کرنا اور اس کے مشابہ کام مثلاً اس باندی سے خدمت لینا ہے اور یہ تمام

کام بائع کی طرف سے فسخ بیع کے بغیر نہیں پائے جاتے ہیں اس لیے یہ دلالۃً بائع کی طرف سے فسخ بیع ہے لہذا بائع کے لیے اس باندی کے ساتھ وطی کرنا جائز ہوگا۔

{6} دوسری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں جب بائع کے لیے مشتری سے ثمن وصول کرنا متعذر ہو گیا تو بائع اس عقد پر راضی نہ ہوگا اور جب بائع کی رضامندی نہ رہی تو رکن بیع فوت ہوگا جس سے بیع فسخ ہو جاتی ہے لہذا اس صورت میں بائع اس عقد کو فسخ کرنے میں مستقل ہوگا، ان لیے اس صورت میں عقد فسخ ہوگا اور بائع کے لیے اس باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال ہوگا۔

{7} اگر کسی نے اقرار کیا کہ "میں نے فلاں شخص سے اپنے قرض یا ثمن کے دس دراہم قبض کیے" پھر کہا کہ قبض کیے ہوئے دراہم کھوٹے ہیں، تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ جامع صغیر کے بعض نسخوں میں لفظ "قَبَضَ" کے بجائے "اِقتضیٰ" ہے جس کا معنی بھی قبضہ کرنا ہی ہے۔ مذکورہ صورت میں مقر کی تصدیق کی وجہ یہ ہے کہ اس کے دعوی میں تناقض نہیں؛ کیونکہ زیوف دراہم بھی دراہم ہی کی جنس سے ہیں فقط فرق اتنا ہے کہ زیوف عیب دار دراہم ہیں۔

{8} زیوف دراہم کے دراہم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ بیع صرف اور بیع سلم میں عوضین پر قبضہ کرنے سے پہلے اسے کسی اور چیز سے بدلنا جائز نہیں ہے حالانکہ اگر بیع صرف میں کسی عاقد نے دراہم جیاد کے بجائے اپنے ساتھی کو دراہم زیوف دیدیئے اور اس کے ساتھی نے چشم پوشی کر کے ان کو قبول کر لیا تو یہ جائز ہے جس سے معلوم ہوا کہ زیوف بھی دراہم ہی ہیں ورنہ اگر وہ کوئی اور چیز ہوتے تو بیع صرف میں عوض (دراہم جیاد) پر قبضہ سے پہلے اس کو دوسری چیز (زیوف) کے ساتھ بدلنا لازم آتا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے، پس بیع صرف میں دراہم جیاد کی جگہ دراہم زیوف دینے اور چشم پوشی کر کے اسے قبول کرنے کا جواز اس بات کی علامت ہے کہ دراہم زیوف بھی دراہم ہی ہیں۔

{9} سوال یہ ہے کہ جب مقر نے دس دراہم پر قبضہ کا اقرار کیا تو گویا اس نے اپنے حق پر قبضہ کا اقرار کیا؛ کیونکہ قبضہ کا اقرار اپنے حق پر قبضہ کے اقرار کو مستلزم ہوتا ہے اور اس کا حق دراہم جیاد میں تھا تو گویا اس نے دراہم جیاد پر قبضہ کا اقرار کیا، اور اب اس کے یہ کہنے سے "کہ وہ تو زیوف ہیں" اس کے کلام میں تناقض پیدا ہوگا جس کی وجہ سے اس کا دعوی قابل سماعت نہیں رہتا ہے اس

لیے ہونا تو یہ چاہیئے کہ اس کی تصدیق نہ کی جائے؟ جواب یہ ہے کہ قبضہ دراہم جیاد کے ساتھ خاص نہیں اس لیے دراہم پر قبضہ کا اقرار دراہم جیاد کے اقرار کو مستلزم نہیں ہے، اس لیے قبضہ کے بعد ان کے زیوف ہونے کا دعوی کرنے سے اس کے کلام میں تناقض پیدا نہ ہوگا، بلکہ مقر اپنے حق (دراہم جیاد) پر قبضہ کرنے کا منکر ہو گیا اور منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے اس لیے مذکورہ صورت میں مقر کی تصدیق کی جائے گی۔

{10} اس کے برخلاف اگر کسی نے اقرار کیا کہ "میں نے دراہم جیاد پر قبضہ کیا، یا اپنے حق پر قبضہ کیا، یا ثمن پر قبضہ کیا، یا پورے طور پر وصول کیا" تو اگر اس نے دراہم کے زیوف ہونے کا دعوی کیا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ اس نے پہلی صورت (دراہم جیاد پر قبضہ کے اقرار کی صورت) میں صراحۃً دراہم جیاد پر قبضہ کا اقرار کر لیا ہے اور دیگر تین صورتوں (اپنے حق، ثمن اور پورے طور پر وصولی کے اقرار کی صورت) میں دلالۃً دراہم جیاد پر قبضہ کا اقرار پایا جاتا ہے؛ کیونکہ اپنے حق پر قبضہ، ثمن پر قبضہ اور پورے طور پر وصولی دراہم جیاد ہی کی ہوتی ہے اس لیے اب اس کے اس طرح کہنے سے "کہ وہ زیوف ہیں" اس کے کلام میں تناقض پیدا ہوگا اور کلام متناقض قابل سماعت نہیں ہوتا ہے اس لیے اس صورت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

{11} اور نبہرجہ دراہم زیوف دراہم ہی کی طرح ہیں یعنی اگر کسی نے کہا کہ "میں نے فلاں سے دس دراہم پر قبضہ کر لیا" پھر دعوی کیا کہ "وہ نبہرجہ ہیں" تو اس کی تصدیق کی جائے گی جیسا کہ زیوف کا دعوی کرنے کی صورت میں اس کی تصدیق کی جاتی ہے۔ اور اگر دس دراہم پر قبضہ کا اقرار کرنے کے بعد کہا کہ "وہ ستوقہ ہیں" تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ ستوقہ دراہم جنس دراہم سے نہیں ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے بیع صرف اور سلم میں چشم پوشی کرتے ہوئے دراہم جیاد کے بدلے ستوقہ لے لیے تو یہ جائز نہیں؛ کیونکہ یہ بیع صرف اور سلم میں عوض (دراہم جیاد) پر قبضہ سے پہلے اسے دوسری چیز (ستوقہ) سے تبدیل کرنا ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

{12} صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ زیوف وہ دراہم ہیں جن کو بیت المال کھوٹہ قرار دے کر رد کر دے مگر تجار اپنے معاملات میں ان کو لے لیتے ہوں۔ اور نبہرجہ وہ دراہم ہیں جن کو تاجر لوگ بھی رد کر دے، البتہ نبہرجہ دراہم ہی ہیں۔ اور ستوقہ وہ ہیں جن میں کھوٹ غالب ہو اور چاندی مغلوب ہو گویا وہ دراہم ہی نہیں ہیں۔

{1} قَالَ : وَمَنْ قَالَ لِآخَرَ لَكَ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ فَقَالَ لَيْسَ لِي عَلَيْكَ شَيْءٌ ثُمَّ قَالَ فِي مَكَانِهِ بَلْ لِي عَلَيْكَ

فرمایا: اور جس نے کہا دوسرے سے: تیرے مجھ پر ہزار درہم ہیں، پس اس نے کہا: نہیں ہے میرا تجھ پر کچھ، پھر کہا اسی جگہ میں: بلکہ میرے تجھ پر

أَلْفُ دِرْهَمٍ فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ ؛ لِأَنَّ إِقْرَارَهُ هُوَ الْأَوَّلُ وَقَدِ ارْتَدَّ بِرَدِّ الْمُقَرِّ لَهُ ، وَالثَّانِي دَعْوَى فَلَا بُدَّ

ہزار درہم ہیں، تو نہ ہوگا اس پر کچھ؛ کیونکہ اس کا اقرار وہ اول ہے اور وہ رد ہو گیا مقر لہ کے رد کرنے سے، اور ثانی دعوی ہے پس ضروری ہے

مِنَ الْحُجَّةِ أَوْ تَصْدِيقِ خَصْمِهِ ، {2} بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ لِغَيْرِهِ اشْتَرَيْتَ وَأَنْكَرَ الْآخَرُ لَهُ

حجت یا تصدیق اس کے خصم کی۔ برخلاف اس کے جب کہا اس نے دوسرے سے: تو نے خریدا، اور انکار کیا دوسرے نے، تو اس کو اختیار ہے

أَنْ يُصَدِّقَهُ ، لِأَنَّ أَحَدَ الْمُتَعَاقِدَيْنِ لَا يَتَفَرَّدُ بِالْفَسْخِ كَمَا لَا يَتَفَرَّدُ بِالْعَقْدِ ، وَالْمَعْنَى أَنَّهُ حَقُّهُمَا

کہ اس کی تصدیق کرے؛ کیونکہ متعاقدین میں سے ایک تنہا فسخ نہیں کر سکتا ہے جیسا کہ وہ تنہا عقد نہیں کر سکتا، اور وجہ اس میں یہ ہے کہ یہ دونوں کا حق ہے،

فَبَقِيَ الْعَقْدُ فَعَمِلَ التَّصْدِيقُ ، وَأَمَّا الْمُقَرُّ لَهُ يَتَفَرَّدُ بِرَدِّ الْإِقْرَارِ فَافْتَرَقَا.

پس باقی رہے گا عقد، پس معتبر ہوگی تصدیق، اور رہا مقر لہ تو وہ مستقل ہے اقرار کو رد کرنے میں، پس دونوں میں فرق ہو گیا۔

{3} قَالَ : وَمَنِ ادَّعَى عَلَى آخَرَ مَالًا فَقَالَ مَا كَانَ لَكَ عَلَيَّ شَيْءٌ قَطُّ فَأَقَامَ الْمُدَّعِي الْبَيِّنَةَ عَلَى أَلْفٍ

فرمایا: اور جو شخص دعوی کرے دوسرے پر مال کا، پس مدعی علیہ نے کہا: نہیں تھی تیرے لیے مجھ پر کبھی کوئی چیز، پس قائم کیا مدعی نے بینہ ایک ہزار پر،

وَأَقَامَ هُوَ الْبَيِّنَةَ عَلَى الْقَضَاءِ قُبِلَتْ بَيِّنَتُهُ وَكَذَلِكَ عَلَى الْإِبْرَاءِ .وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللَّهُ : لَا تُقْبَلُ

اور مدعی علیہ نے بینہ قائم کیا ادا کرنے پر، تو قبول کیا جائے گا اس کا بینہ، اور اسی طرح بری کرنے پر۔ اور فرمایا امام زفرؒ نے کہ قبول نہ ہوگا:

لِأَنَّ الْقَضَاءَ يَتْلُو الْوُجُوبَ وَقَدْ أَنْكَرَهُ فَيَكُونُ مُنَاقِضًا .{4}وَلَنَا أَنَّ التَّوْفِيقَ مُمْكِنٌ

کیونکہ ادا کرنا وجوب کے بعد ہوتا ہے، حالانکہ اس نے انکار کیا وجوب کا، پس وہ مناقض ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ توفیق ممکن ہے؛

لِأَنَّ غَيْرَ الْحَقِّ قَدْ يُقْضَى وَيُبْرَأُ مِنْهُ دَفْعًا لِلْخُصُومَةِ وَالشَّغَبِ ؛ أَلَا تَرَى أَنَّهُ يُقَالُ

کیونکہ غیر حق کبھی ادا کیا جاتا ہے اور براءت کر لی جاتی ہے اس سے خصومت کو دفع کرنے کے لیے، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ یہ کہا جاتا ہے:

قَضَى بِبَاطِلٍ وَقَدْ يُصَالِحُ عَلَى شَيْءٍ فَيَثْبُتُ ثُمَّ يُقْضَى ،{5}وَكَذَا إذَا قَالَ لَيْسَ لَك عَلَيَّ

اس نے ناحق ادا کیا، اور کبھی صلح کی جاتی ہے کسی چیز پر پس وہ چیز ثابت ہو جاتی ہے پھر ادا کی جاتی ہے، اور اسی طرح اگر کہا: نہیں ہے تیری مجھ پر

شَيْءٌ قَطُّ لِأَنَّ التَّوْفِيقَ أَظْهَرُ{6}وَلَوْقَالَ مَا كَانَ لَك عَلَيَّ شَيْءٌ قَطُّ وَلَا أَعْرِفُك لَمْ تُقْبَلْ بَيِّنَتُهُ عَلَى الْقَضَاءِ

ہرگز کوئی چیز؛ کیونکہ توفیق اظہر ہے۔ اور اگر کہا: تیرا مجھ پر کبھی کچھ نہیں ہوا، اور نہ میں تجھے پہچانتا ہوں، تو قبول نہ ہوگا بینہ ادا کرنے پر

وَكَذَا عَلَى الْإِبْرَاءِ لِتَعَذُّرِ التَّوْفِيقِ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ بَيْنَ اثْنَيْنِ ، أَخْذٌ وَإِعْطَاءٌ وَقَضَاءٌ وَاقْتِضَاءٌ وَمُعَامَلَةٌ

اور اسی طرح بری کرنے پر بوجہ متعذر ہونے توفیق کے؛ کیونکہ نہیں ہو سکتا دو آدمیوں کے درمیان لین دین، ادا کرنا اور وصول کرنا، معاملہ

وَمُصَالَحَةٌ بِدُونِ الْمَعْرِفَةِ .{7}وَذَكَرَ الْقُدُورِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ تُقْبَلُ أَيْضًا لِأَنَّ الْمُحْتَجِبَ أَوِ الْمُخَدَّرَةَ

اور مصالحت بغیر معرفت کے، اور ذکر کیا ہے امام قدوریؒ نے کہ اس کا بینہ بھی قبول کیا جائے گا؛ کیونکہ اختلاط نہ رکھنے والا اور پردہ نشین عورت

قَدْ يُؤْذَى بِالشَّغَبِ عَلَى بَابِهِ فَيَأْمُرُ بَعْضَ وُكَلَائِهِ بِإِرْضَائِهِ وَلَا يَعْرِفُهُ ثُمَّ يَعْرِفُهُ

ایذاء پاتا ہے شور و شغب سے اپنے دروازے پر، پس حکم دیتا ہے اپنے وکلا کو اس کو راضی کرنے کا حالانکہ وہ اس کو نہیں جانتا، پھر پہچان لیتا ہے اس کو

بَعْدَ ذَلِكَ فَأَمْكَنَ التَّوْفِيقُ .{8}قَالَ : وَمَنِ ادَّعَى عَلَى آخَرَ أَنَّهُ بَاعَهُ جَارِيَتَهُ فَقَالَ

اس کے بعد، پس ممکن ہے توفیق۔ فرمایا: اور جس نے دعویٰ کیا دوسرے پر کہ اس نے فروخت کی میرے ہاتھ اپنی باندی، پس مدعی علیہ نے کہا:

لَمْ أَبِعْهَا مِنْك قَطُّ فَأَقَامَ الْمُشْتَرِي الْبَيِّنَةَ عَلَى الشِّرَاءِ فَوَجَدَ بِهَا أُصْبُعًا زَائِدَةً فَأَقَامَ الْبَائِعُ

میں نے فروخت نہیں کی ہے اپنی باندی تیرے ہاتھ ہرگز، پھر قائم کیا مدعی نے بینہ خرید پر، پھر پائی اس باندی میں زائد انگلی، پھر پیش کیا بائع نے

الْبَيِّنَةَ أَنَّهُ بَرِئَ إِلَيْهِ مِنْ كُلِّ عَيْبٍ لَمْ تُقْبَلْ بَيِّنَةُ الْبَائِعِ {9}وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهَا تُقْبَلُ اعْتِبَارًا

بینہ کہ بائع بری ہے اس کے ہر عیب سے، تو قبول نہ ہوگا بائع کا بینہ، اور مروی ہے امام ابو یوسفؒ سے کہ قبول کیا جائے گا قیاس کرتے ہوئے

بِمَا ذَكَرْنَا. {10}وَوَجْهُ الظَّاهِرِ أَنَّ شَرْطَ الْبَرَاءَةِ تَغْيِيرٌ لِلْعَقْدِ مِنْ اقْتِضَاءِ وَصْفِ السَّلَامَةِ إِلَى غَيْرِهِ فَيَسْتَدْعِي

اس پر جو ہم ذکر کر چکے، اور وجہ ظاہر روایت کی یہ کہ شرط براءت بدل دیتا ہے عقد کو وصفِ سلامتی کے اقتضاء سے غیر کی طرف، پس وہ تقاضا کرتا ہے

وُجُودَ الْبَيْعِ وَقَدْ أَنْكَرَهُ فَكَانَ مُنَاقِضًا ، بِخِلَافِ الدَّيْنِ لِأَنَّهُ قَدْ يُقْضَى وَإِنْ كَانَ بَاطِلًا عَلَى مَا مَرَّ .

وجودِ بیع کا، حالانکہ اس نے انکار کیا ہے اس کا، پس وہ اپنے دعویٰ میں مناقض ہوگا، برخلافِ دَین کے؛ کیونکہ وہ کبھی ادا کر دیا جاتا ہے اگرچہ باطل ہو جیسا کہ گذر چکا۔

تشریح:۔ {1} اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ "تیرے مجھ پر ہزار درہم ہیں" اور مقرلہ نے کہا کہ "میرا تجھ پر کچھ نہیں ہے" پھر اسی جگہ مقرلہ نے کہا کہ "بلکہ میرے تجھ پر ایک ہزار درہم ہیں" تو مقر پر کچھ واجب نہ ہوگا؛ کیونکہ مقر کی طرف سے دو باتیں پائی گئیں، ایک مقرلہ کے لیے ہزار درہم کا اقرار، اور دوسری مقرلہ پر ہزار درہم کا دعویٰ، اول تو مقرلہ کے رڈ کرنے سے رڈ ہو گئی اس لیے مقر پر کچھ واجب نہیں۔ اور دوسری بات کے ثبوت کے لیے یا تو مقر کے پاس حجت (بینہ) ہونی چاہیے یا خصم (مقرلہ) کی تصدیق ہونی چاہیے حجت اور خصم کی تصدیق میں سے جو بھی پائی گئی مقر کے ہزار درہم خصم پر ثابت ہو جائیں گے۔

{2} اس کے برخلاف اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ "تونے مجھ سے یہ غلام خریدا" دوسرے شخص نے اس کا انکار کیا کہ "میں نے نہیں خریدا ہے" تو مقرلہ کو اختیار ہے کہ وہ مقر کی تصدیق کر دے؛ اقرار بالدین اور اقرار بالبیع میں وجہ فرق یہ ہے کہ عاقدین میں سے ایک جس طرح تنہا بیع منعقد نہیں کر سکتا ہے اسی طرح تنہا اسے فسخ بھی نہیں کر سکتا ہے؛ وجہ یہ ہے کہ فسخ دونوں کا حق ہے لہٰذا فقط مقرلہ کے رڈ کرنے سے بیع فسخ نہ ہوگی لہٰذا بیع باقی ہے اور جب بیع باقی ہے تو مقرلہ کا تصدیق کرنا مفید ہوگا اس لیے اس کی تصدیق معتبر ہوگی۔ باقی اقرار بالدین کی صورت میں چونکہ مقرلہ تنہا اقرار بالدین کو رڈ کر سکتا ہے اس لیے اقرار بالدین کے بعد اقرار باقی نہیں رہتا لہٰذا بعد میں اگر مقرلہ اس کی تصدیق کرے گا تو اس کی تصدیق معتبر نہ ہوگی، پس اس بیان سے اقرار بالبیع اور اقرار بالدین میں فرق ہو گیا۔

{3} ایک شخص نے دوسرے پر مال کا دعوی کیا، اور مدعی علیہ نے کہا کہ "تیرا مجھ پر کبھی کچھ بھی نہیں تھا" اور مدعی نے اپنے دعوی پر بینہ پیش کیا، اور مدعی علیہ نے اس بات پر بینہ پیش کیا کہ میں یہ مال ادا کر چکا ہوں یا کہا کہ مدعی نے مجھے اس مال سے بری کر دیا ہے، تو مدعی علیہ کا بینہ قبول ہوگا۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ مدعی علیہ کا بینہ قبول نہ ہوگا؛ کیونکہ ادائیگی اور براءت وجوب کے بعد ہوتی ہے پس ادائیگی یا براءت پر بینہ پیش کرنا اس بات کی علامت ہے کہ مدعی علیہ وجوبِ مال کا اقرار کرتا ہے حالانکہ وہ اس سے پہلے وجوبِ مال کا انکار کر چکا ہے یوں اس کے دعوی میں تناقض ہے لہٰذا اس کا یہ دعوی صحیح نہیں، اور جب دعوی صحیح نہیں تو بینہ بھی صحیح نہ ہوگا؛ کیونکہ بینہ وہی معتبر ہوتا ہے جو دعوی صحیحہ پر قائم ہو، لہٰذا ادائیگی دَین یا براءت پر مدعی علیہ کا بینہ قبول نہ ہوگا۔

{4} ہماری دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ کے دونوں دعووں میں تطبیق ممکن ہے؛ کیونکہ کبھی جھگڑا ختم کرنے کے لیے ناحق مال کو بھی ادا کیا جاتا ہے اور اس سے براءت حاصل کی جاتی ہے، حتی کہ کہا جاتا ہے "اس نے ناحق ادا کیا" لہٰذا ادائیگی ناحق طور پر بھی ہوتی ہے اس کے لیے وجوب ضروری نہیں ہے۔ اسی طرح کبھی مدعی علیہ مدعی کے حق کا انکار کرتا ہے پھر اس سے کچھ مال پر صلح کر لیتا ہے یوں یہ مال اس پر ثابت ہو جاتا ہے اور پھر وہ اس کو ادا کرتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ اداءِ مال ناحق طور پر بھی ہوتا ہے، پس مدعی علیہ کا یہ کہنا کہ "تیرا مجھ پر کبھی کچھ نہیں تھا" اس کا مطلب یہ ہے کہ حق طریقہ پر تیرا مجھ پر کچھ واجب نہیں تھا، اور پھر مدعی علیہ کا ادائیگی کے دعوی کا مطلب یہ ہے کہ تیرا مجھ پر اگرچہ کبھی کچھ واجب نہیں تھا مگر میں نے جھگڑا ختم کرنے کے لیے ناحق طور پر اتنا مال ادا کر دیا جتنا کا تو مدعی ہے، لہٰذا ۔ عی علیہ کے دعوی میں کوئی تناقض نہیں اس لیے مدعی علیہ کا ادائیگی کا دعوی کرنا یا براءت کا دعوی کرنا صحیح ہے اور اس پر قائم کردہ بینہ بھی قبول کر لیا جائے گا۔

{5} اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے پر مال کا دعوی کیا اور مدعی علیہ نے انکار کرتے ہوئے کہا کہ "تیرا مجھ پر ہرگز کچھ نہیں ہے" اور اس پر بینہ پیش کیا تو مدعی علیہ کا بینہ قبول ہوگا؛ کیونکہ یہاں تطبیق زیادہ ظاہر ہے یوں کہ "لَيْسَ لَكَ عَلَيَّ شَيْءٌ قَطُّ" میں "لَيْسَ" حال کی نفی کے لیے ہے کہ فی الحال تیرا مجھ پر کچھ نہیں، اور پھر بینہ پیش کیا کہ زمانہ حال سے پہلے میں ادا کر چکا ہوں یا زمانہ حال سے پہلے تو نے مجھے بری کر دیا ہے، پس جب ادائیگی اور براءت زمانہ حال سے پہلے ہے اور وجوبِ مال کی نفی زمانہ حال میں ہے تو مدعی علیہ کے دعوی میں کوئی تناقض نہیں ہے اس لیے ادائیگی مال پر جو بینہ پیش کیا اسے قبول کیا جائے گا۔

{6} اگر ایک شخص نے دوسرے پر مال کا دعوی کیا، اور دوسرے نے کہا کہ "تیرا مجھ پر کچھ نہیں تھا اور نہ میں تجھے جانتا ہوں" پھر مدعی نے اپنے دعوی پر بینہ پیش کیا، اور مدعی علیہ نے ادائیگی پر بینہ پیش کیا تو مدعی علیہ کا ادا کرنے پر بینہ قبول نہ ہوگا؛ کیونکہ یہاں مدعی علیہ کے دونوں قولوں میں ایسا تناقض ہے جس کو دور کر کے تطبیق دینا ممکن نہیں ہے اس لیے کہ مدعی

کا لینا اور مدعی علیہ کا دینا اور مدعی علیہ کی طرف سے ادا کرنا اور مدعی کا وصول کرنا اور معاملہ اور مصالحت بغیر معرفت کے نہیں ہو سکتی ہے لہٰذا مدعی علیہ کے قول کہ "میں تجھے نہیں جانتا ہوں" کے بعد ادائیگی کا دعوی کرنا غلط ہے اور جب دعوی غلط ہے تو اس پر بیّنہ قبول نہ ہو گا۔

{7} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ امام قدوریؒ نے ذکر کیا ہے کہ اس صورت میں بھی مدعی علیہ کا بیّنہ قبول کیا جائے گا؛ کیونکہ یہاں بھی تطبیق ممکن ہے، یوں کہ مدعی علیہ ایسا شخص ہو جو اپنی عظمت کی وجہ سے لوگوں سے اختلاط نہ رکھتا ہو یا پردہ نشین عورت ہو جو اپنے دروازے پر روزانہ مدعی کے شور و شغب سے اذیت محسوس کرتی ہو، پس اس مصیبت سے بچاؤ کے لیے وہ اپنے وکیل کو حکم دیتا ہے کہ اس کو کچھ مال دے کر دروازے سے ہٹادو، حالانکہ مدعی علیہ پر کچھ واجب نہیں، اور مدعی علیہ اس کو جانتا بھی نہیں ہے، پھر جب مدعی نے دعوی کیا اور بتایا کہ میں وہی شور کرنے والا ہوں تو مدعی علیہ نے اس کو پہچان لیا، لہٰذا مدعی علیہ کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ پہلے یہ کہہ دے کہ "تیرا مجھ پر کچھ نہیں تھا اور میں تجھ کو نہیں پہچانتا ہوں" اور پھر ادائیگی کا دعوی کرے، پس جب تطبیق ممکن ہے تو مدعی علیہ کے دعوی میں تناقض نہیں رہے گا اس لیے اس کا بیّنہ قبول کیا جائے گا۔

{8} اگر ایک شخص نے دوسرے پر دعوی کیا کہ "اس نے اپنی یہ باندی میرے ہاتھ فروخت کی ہے"، اور مدعی علیہ نے انکار کرتے ہوئے کہا کہ "میں نے یہ باندی تیرے ہاتھ کبھی فروخت نہیں کی ہے"، مدعی نے خرید پر بیّنہ پیش کیا، اور باندی کو لے کر اس پر قبضہ کر لیا، پھر مشتری باندی کے ایسے عیب پر مطلع ہوا جس عیب کا مدعی علیہ کے ہاں پیدا ہونا یقینی ہو مثلاً باندی میں ایک زائد انگلی پائی، پس مشتری نے عیب کی وجہ سے اسے واپس کرنا چاہا، دوسری طرف بائع نے اس بات پر بیّنہ پیش کیا کہ "میں نے مشتری سے یہ شرط کر لی تھی کہ میں باندی کے ہر عیب سے بری ہوں" تو بائع کے بیّنہ کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

{9} امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس صورت میں بائع کا بیّنہ قبول کیا جائے گا؛ امام ابو یوسفؒ نے اس مسئلہ کو سابقہ مسائل پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح کہ سابقہ مسائل میں مدعی علیہ کے اقوال میں تطبیق ممکن ہے اس لیے بیّنہ قبول کیا جاتا ہے اسی طرح اس مسئلہ میں بھی امکانِ تطبیق کی وجہ سے بیّنہ قبول کیا جائے گا، اس مسئلہ میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ جب مدعی علیہ نے کہا کہ "میں نے یہ باندی اس کے ہاتھ فروخت نہیں کی ہے" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میرے اور اس کے درمیان بیع نہیں ہوئی ہے، مگر جب اس نے بیع کا دعوی کیا تو میں نے یہ شرط کر لی کہ میں ہر عیب سے بری ہوں، چنانچہ اس نے مجھے باندی کے ہر عیب سے بری کر دیا، حاصل یہ کہ انکارِ بیع اور براءت کی شرط کا زمانہ ایک نہیں ہے اس لیے اس کے کلام میں تناقض نہیں، اور جب کلام میں تناقض نہیں ہے تو اس کا بیّنہ قبول کیا جائے گا۔

{10} ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ مدعی علیہ کا ہر عیب سے براءت کی شرط کرنا عقد کو وصفِ سلامتی سے وصفِ غیر سلامتی کی طرف متغیر کرنا ہے یعنی عقد مبیع کی سلامتی کا مقتضی ہے اور اس شرط کی وجہ سے سلامتی ضروری نہ رہی، بہر حال ایک وصف سے دوسرے وصف کی طرف متغیر کرنا مقتضی ہے کہ اصل عقد موجود ہو، حالانکہ مدعی علیہ اس سے پہلے اصل عقد کا انکار کر چکا ہے لہٰذا مدعی علیہ کے دعوی میں تناقض ہے، اور تناقض کی صورت میں بیّنہ قبول نہیں ہوتا اس لیے اس صورت میں بائع کا بیّنہ قبول نہ ہو گا۔ برخلافِ مسئلہ دَین کے؛ کیونکہ دَین تو کبھی ناحق طریقہ پر بھی ادا کر دیا جاتا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل گذر چکی ہے اس لیے دَین والے مسائل میں تطبیق ممکن ہے اور یہاں ممکن نہیں، پس اس فرق کی وجہ سے اس مسئلہ کو سابقہ مسائل پر قیاس کرنا درست نہیں۔

فتوی:۔ ظاہر الروایت راجح ہے لما فی فتح القدیر: وَقَوْلُهُ وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ يُشِيرُ إلَى أَنَّهَا لَيْسَتْ ظَاهِرَ الرِّوَايَةِ عَنْهُ ، وَلِذَا لَمْ يَذْكُرْ مُحَمَّدٌ فِيهِ خِلَافًا بَيْنَ أَصْحَابِنَا فِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ ، وَإِنَّمَا حَكَاهُ الْخَصَّافُ عَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ . (فتح القدیر:6/423)

{1}قَالَ : ذِكْرُ حَقٍّ كُتِبَ فِي أَسْفَلِهِ وَمَنْ قَامَ بِهَذَا الذِّكْرِ فَهُوَ وَلِيُّ مَا فِيهِ إنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى،

فرمایا: ایک حق کی تحریر ہے لکھا گیا ہے اس کے نیچے: جو شخص قائم ہوا اس تحریر کے ساتھ تو وہ ولی ہے اس کا جو اس تحریر میں ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

أَوْ كُتِبَ فِي شِرَاءٍ فَعَلَى فُلَانٍ خَلَاصُ ذَلِكَ وَتَسْلِيمُهُ إنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى بَطَلَ الذِّكْرُ كُلُّهُ،

یا لکھا گیا خرید کے بارے میں: پس فلاں شخص پر اسے خلاص کرنا ہے اور مشتری کے سپرد کرنا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ، تو باطل ہو گی یہ پوری تحریر،

وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ .{2}وَقَالَا : إنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى هُوَ عَلَى الْخَلَاصِ وَعَلَى مَنْ قَامَ بِذِكْرِ الْحَقِّ،

اور یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا: کہ ان شاء اللہ کا لفظ متعلق ہے لفظ خلاص یا من قام بذکر الحق کے ساتھ،

وَقَوْلُهُمَا اسْتِحْسَانٌ ذَكَرَهُ فِي الْإِقْرَارِ ؛ لِأَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ يَنْصَرِفُ إلَى مَا يَلِيهِ

اور صاحبینؒ کا قول استحسان ہے، امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے اس کو مبسوط کی کتاب الاقرار میں؛ کیونکہ استثناء پھرتا ہے اپنے متصل کی طرف؛

لِأَنَّ الذِّكْرَ لِلِاسْتِيثَاقِ ، وَكَذَا الْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الِاسْتِبْدَادُ{3} وَلَهُ أَنَّ الْكُلَّ

اس لیے کہ دستاویز تو مضبوطی کے لیے ہوتی ہے، اور اسی طرح اصل کلام میں استقلال ہے۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ پوری تحریر

كَشَيْءٍ وَاحِدٍ بِحُكْمِ الْعَطْفِ فَيُصْرَفُ إلَى الْكُلِّ كَمَا فِي الْكَلِمَاتِ الْمَعْطُوفَةِ مِثْلِ قَوْلِهِ عَبْدُهُ حُرٌّ

شئ واحد کی طرح ہے عطف کی وجہ سے، پس یہ لفظ پھرے گا کل کی طرف جیسے معطوفہ کلمات میں ہوتا ہے مثلاً قائل کا قول "اس کا غلام آزاد ہے

وَامْرَأَتُهُ طَالِقٌ وَعَلَيْهِ الْمَشْيُ إِلَى بَيْتِ اللَّهِ تَعَالَى إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى ؛{4}وَلَوْ تَرَكَ فُرْجَةً قَالُوا:
اوراس کی بیوی طلاق ہے اوراس پر چلنا ہے بیت اللہ کی طرف ان شاء اللہ تعالیٰ" میں،اوراگر اس نے چھوڑ دی خالی جگہ، تومشائخ نے کہا ہے:

لَا يَلْتَحِقُ بِهِ وَيَصِيرُ كَفَاصِلِ السُّكُوتِ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ .
کہ متصل نہ ہوگا دستاویز کے ساتھ،اور ہو جائے گا جیسے فاصل سکوت،واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

تشریح:۔{1}کسی شخص نے اپنی ذات پر کسی حق کی تحریر لکھ دی ،اوراس کے آخر میں لکھا کہ "جس شخص کے پاس یہ دستاویز ہو توجو کچھ اس میں تحریر ہے وہ اس کا مستحق ہے ان شاء اللہ تعالیٰ"۔یا کسی چیز کے خریدنے کی تحریر لکھ دی ہو اوراس کے آخر میں لکھا ہو کہ "فلاں بائع کو اگر کچھ درک پیش آئے یعنی کوئی شخص ثمن پر اپنا استحقاق ثابت کرکے بائع سے لیناچاہے تو فلاں (مجھ) پر اس کو چھٹکارا دلاکر سپرد کرنا لازم ہوگا ان شاء اللہ"۔اگرچہ اس صورت میں درک کے ضمان کے بغیر بھی اس کے ذمے ثمن سپرد کرنا واجب ہے مگر درک کے ضمان سے اس میں تاکید پیدا ہو جاتی ہے،حاصل یہ کہ تحریر کے آخر میں ان شاء اللہ لکھا،توامام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ پوری تحریر شروع سے آخر تک باطل ہو جائے گی۔

{2}اور صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ان شاء اللہ کا تعلق فقط آخری جملہ سے ہے یعنی پہلی صورت میں "وَمَنْ قَامَ بِهَذَا الذِّكْرِ فَهُوَ وَلِيُّ مَا فِيهِ"سے اوردوسری صورت میں "فَعَلَى فُلَانٍ خَلَاصُ ذَلِكَ وَتَسْلِيمُهُ"سے متعلق ہو کر اسے باطل کر دیتا ہے؛صاحبینؒ کا مذہب استحسان ہے جس کو امام محمدؒ نے مبسوط کی کتاب الاقرار میں ذکر کیا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ تحریر اس لیے لکھی جاتی ہے تاکہ اس سے معاملہ کو مضبوط کیا جائے اوراس کے آخر میں ان شاء اللہ لکھ کر پوری تحریر کو باطل کرنا خلافِ اصل ہے اس لیے ان شاء اللہ کو فقط اس کی طرف پھیرا جائے گا جس کے ساتھ یہ متصل ہے اوروہ پہلی صورت میں وکالۃ من قام بہ ہے اوردوسری صورت میں ضمانِ درک ہے پوری تحریر کی طرف نہیں پھیرا جائے گا۔دوسری دلیل یہ ہے کہ کلام میں اصل یہ ہے کہ مستقل ہو گویا ہر ایک جملہ مستقل ہے پس ان شاء اللہ جس کے ساتھ متصل ہوگا اسی کو باطل کردے گا پوری تحریر کو باطل نہیں کرے گا۔

{3} امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ کلام میں جملے ایک دوسرے پر واؤ اور فا کے ذریعہ عطف ہیں اور عطف کی وجہ سے پوری تحریر ایک چیز کی طرح ہو جاتی ہے لہذا ان شاء اللہ کا تعلق پوری تحریر کے ساتھ ہو گا جیسا کہ کلماتِ معطوفہ میں ان شاء اللہ کا تعلق سب کے ساتھ ہوتا ہے مثلاً کسی نے کہا "عَبْدُهُ حُرٌّ وَامْرَأَتُهُ طَالِقٌ وَعَلَيْهِ الْمَشْيُ إِلَى بَيْتِ اللَّهِ تَعَالَى إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى" (میرا غلام آزاد ہے اور میری بیوی کو طلاق ہے اور مجھ پر بیت اللہ کی طرف پیدل چلنا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ) تو ان شاء اللہ کا تعلق تینوں باتوں کے ساتھ ہو گا یعنی نہ غلام آزاد ہو گا اور نہ بیوی پر طلاق واقع ہو گی اور نہ بیت اللہ کی طرف پیدل چلنا لازم ہو گا، اسی طرح مذکورہ تحریر بھی چونکہ عطف کے ساتھ لکھی گئی ہے اس لیے پوری تحریر ایک ہی چیز کی طرح ہے اس لیے ان شاء اللہ سے پوری تحریر کالعدم ہو جائے گی۔

{4} اور اگر اس نے تحریر کے درمیان کچھ جگہ خالی چھوڑ دی ہو اور پھر ان شاء اللہ تعالیٰ لکھا ہو، تو مشائخ نے کہا ہے کہ اس صورت میں ان شاء اللہ دستاویز کے ساتھ متعلق نہ ہو گا اس لیے عبارت کا کوئی جزء بھی باطل نہ ہو گا جیسے بولتے وقت درمیان میں سکوت کے ذریعہ فاصلہ کر دینے سے ان شاء اللہ مؤثر نہیں ہوتا ہے مثلاً کسی نے کہا کہ "میرا غلام آزاد ہے" پھر کچھ سکوت کے بعد ان شاء اللہ کہا تو غلام آزاد ہو جائے گا اور ان شاء اللہ مؤثر نہ ہو گا اسی طرح تحریر میں مضمون کے ختم پر کچھ جگہ خالی چھوڑ کر ان شاء اللہ لکھنے سے تحریر کا کوئی حصہ باطل نہ ہو گا بلکہ پوری تحریر پر عمل کیا جائے گا۔

ف:۔ لفظِ ان شاء اللہ سے ماقبل کلام اس لیے کالعدم ہو جاتا ہے کہ ان شاء اللہ سے ماقبل کلام کو اللہ کی مشیت پر معلق کیا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی مشیت کسی کو معلوم نہیں ہو سکتی ہے، لہذا جو چیز اللہ تعالیٰ کی مشیت پر معلق ہو گی وہ بھی واقع نہ ہو گی بلکہ کالعدم ہو گی۔

فتوی:۔ صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا قول راجح ہے لما فی فتح القدیر: بَلْ الْوَجْهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ شَرْطٌ ، وَحُكْمُ الشَّرْطِ إِذَا تَعَقَّبَ جُمَلًا مَنْسُوقَةً بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ أَنْ يَنْصَرِفَ إِلَى الْكُلِّ وَلِذَلِكَ لَمْ يَعْتِقْ وَلَمْ تَطْلُقْ وَلَمْ يَلْزَمْ النَّذْرُ فِيمَا ذَكَرْنَا ، لَمَشَى أَبُو حَنِيفَةَ عَلَى حُكْمِهِ ، وَهُمَا أَخْرَجَا صُوَرَ كُتُبِ الصَّكِّ مِنْ عُمُومِهِ بِعَارِضٍ اقْتَضَى تَخْصِيصَ الصَّكِّ مِنْ عُمُومِ حُكْمِ الشَّرْطِ الْمُتَعَقِّبِ جُمَلًا مُتَعَاطِفَةً وَهُوَ مَا ذَكَرْنَاهُ ، وَلِذَا كَانَ قَوْلُهُمَا اسْتِحْسَانًا رَاجِحًا عَلَى قَوْلِهِ

(فتح القدیر: 425/6)

فَصْلٌ فِي الْقَضَاءِ بِالْمَوَارِيثِ

یہ فصل میراثوں میں حکم قاضی کے بیان میں ہے۔

مواریث جمع ہے میراث کی، میت کے ترکہ کو کہتے ہیں، موت چونکہ دنیا میں انسان کے آخری احوال میں سے ہے اس لیے اس سے متعلقہ فیصلوں کو دیگر فیصلوں کے آخر میں ذکر فرمایا ہے۔

{1}قَالَ : وَإِذَا مَاتَ نَصْرَانِيٌّ فَجَاءَتْ امْرَأَتُهُ مُسْلِمَةً وَقَالَتْ أَسْلَمْت بَعْدَ مَوْتِهِ وَقَالَتِ الْوَرَثَةُ أَسْلَمَتْ

فرمایا: اور اگر مر گیا نصرانی، پھر آئی اس کی بیوی مسلمان ہو کر، اور کہا: میں نے اسلام لایا نصرانی کی موت کے بعد، اور ورثہ نے کہا: اس نے اسلام لایا

قَبْلَ مَوْتِهِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْوَرَثَةِ {2}وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللَّهُ : الْقَوْلُ قَوْلُهَا لِأَنَّ الْإِسْلَامَ حَادِثٌ فَيُضَافُ

نصرانی کی موت سے پہلے، تو قول ورثہ کا معتبر ہوگا۔ اور فرمایا امام زفرؒ نے: قول عورت کا معتبر ہوگا؛ کیونکہ اسلام جدید ہے پس منسوب ہوگا

إلَى أَقْرَبِ الْأَوْقَاتِ .{3}وَلَنَا أَنَّ سَبَبَ الْحِرْمَانِ ثَابِتٌ فِي الْحَالِ فَيَثْبُتُ فِيمَا مَضَى

اوقات میں سے قریبی وقت کی طرف۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ میراث سے محرومی کا سبب ثابت ہے فی الحال، تو ثابت ہوگا گذشتہ زمانے میں بھی

تَحْكِيمًا لِلْحَالِ كَمَا فِي جَرَيَانِ مَاءِ الطَّاحُونَةِ ؛{4}وَهَذَا ظَاهِرٌ نَعْتَبِرُهُ لِلدَّفْعِ ؛ وَمَا ذَكَرَهُ

فیصل بناتے ہوئے حال ہو جیسے پن چکی کے پانی جاری ہونے میں ہے، اور یہ ظاہر ہے جس کا ہم اعتبار کرتے ہیں دفع کے لیے، اور جو امام زفرؒ نے ذکر کیا ہے

يَعْتَبِرُهُ لِلِاسْتِحْقَاقِ ؛{5}وَلَوْ مَاتَ الْمُسْلِمُ وَلَهُ امْرَأَةٌ نَصْرَانِيَّةٌ فَجَاءَتْ مُسْلِمَةً بَعْدَ مَوْتِهِ وَقَالَتْ

وہ اعتبار کرتے ہیں استحقاق کے لیے۔ اور اگر مر گیا مسلمان اور اس کی نصرانی بیوی ہو، پھر وہ آئی مسلمان ہو کر اس کی موت کے بعد، اور کہا

أَسْلَمْت قَبْلَ مَوْتِهِ وَقَالَتِ الْوَرَثَةُ أَسْلَمَتْ بَعْدَ مَوْتِهِ فَالْقَوْلُ قَوْلُهُمْ أَيْضًا،

کہ میں نے اسلام لایا اس کی موت سے پہلے، اور کہا ورثہ نے: کہ اس نے اسلام لایا اس کی موت کے بعد، تو بھی قول ورثہ کا معتبر ہوگا

وَلَا يُحَكِّمُ الْحَالَ لِأَنَّ الظَّاهِرَ لَا يَصْلُحُ حُجَّةً لِلِاسْتِحْقَاقِ وَهِيَ مُحْتَاجَةٌ إلَيْهِ ، أَمَّا الْوَرَثَةُ

اور فیصل نہیں بنایا جائے گا حال کو؛ کیونکہ ظاہر صلاحیت نہیں رکھتا ہے حجت ہونے کا استحقاق کے لیے، حالانکہ عورت محتاج ہے اسی کی، رہے ورثہ

فَهُمْ الدَّافِعُونَ{6}وَيَشْهَدُ لَهُمْ ظَاهِرُ الْحُدُوثِ أَيْضًا .{7}قَالَ : وَمَنْ مَاتَ وَلَهُ فِي يَدِ رَجُلٍ أَرْبَعَةُ آلَافِ

تو وہ دفع کرنے والے ہیں، اور شاہد ہے ان کے لیے ظاہر حدوث بھی۔ فرمایا: اور اگر کوئی شخص مر گیا اور اس کے کسی آدمی کے ہاتھ میں چار ہزار

دِرْهَمٍ وَدِيعَةً فَقَالَ الْمُسْتَوْدَعُ هَذَا ابْنُ الْمَيِّتِ لَا وَارِثَ لَهُ غَيْرُهُ فَإِنَّهُ يَدْفَعُ الْمَالَ إلَيْهِ ؛ لِأَنَّهُ

دراہم ودیعت ہیں، پس مستودع نے کہا: کہ یہ میت کا بیٹا ہے، کوئی وارث نہیں اس کا اس کے علاوہ، تو دیدے وہ مال اس کے بیٹے کو؛ کیونکہ مستودع نے

أَقَرَّ أَنَّ مَا فِي يَدِهِ حَقُّ الْوَارِثِ خِلَافَةً فَصَارَ كَمَا إذَا أَقَرَّ أَنَّهُ حَقُّ الْمُورِّثِ وَهُوَ حَيٌّ أَصَالَةً،
اقرار کیا ہے کہ جو کچھ اس کے قبضہ میں ہے حقِ وارث ہے میت کا نائب ہو کر، پس یہ ہو گیا جیسے جب وہ اقرار کرے کہ یہ مورث کا حق ہے اصالۃً اور وہ زندہ ہو،

{8} بِخِلَافِ مَا إذَا أَقَرَّ لِرَجُلٍ أَنَّهُ وَكِيلُ الْمُودِعِ بِالْقَبْضِ أَوْ أَنَّهُ اشْتَرَاهُ مِنْهُ
برخلاف اس کے اگر اقرار کیا کسی شخص کے لیے کہ یہ وکیل بالقبض ہے ودیعت رکھنے والے کا، یا اس نے خریدا ہے اس کو ودیعت رکھنے والے سے

حَيْثُ لَا يُؤْمَرُ بِالدَّفْعِ إلَيْهِ لِأَنَّهُ أَقَرَّ بِقِيَامِ حَقِّ الْمُودِعِ إذْ هُوَ حَيٌّ فَيَكُونُ
تو مستودع کو امر نہیں کیا جائے گا یہ مال اس کو دینے کا؛ کیونکہ اس نے اقرار کیا حقِ مودِع کے قیام کا؛ اس لیے کہ وہ زندہ ہے، تو یہ ہو گا

إقْرَارًا عَلَى مَالِ الْغَيْرِ، {9} وَلَا كَذَلِكَ بَعْدَ مَوْتِهِ، بِخِلَافِ الْمَدْيُونِ إذَا أَقَرَّ بِتَوْكِيلِ غَيْرِهِ
اقرار غیر کے مال پر، اور ایسا نہیں ہے مودِع کی موت کے بعد، برخلاف مقروض کے جب وہ اقرار کرے دوسرے آدمی کے بارے میں

بِالْقَبْضِ لِأَنَّ الدُّيُونَ تُقْضَى بِأَمْثَالِهَا فَيَكُونُ إقْرَارًا عَلَى نَفْسِهِ فَيُؤْمَرُ
قرضخواہ کے وکیل بالقبض ہونے کا؛ کیونکہ قرضے ادا کئے جاتے ہیں ان کے امثال سے پس یہ اقرار ہو گا اپنی ذات پر، پس اس کو امر کیا جائے گا

بِالدَّفْعِ إلَيْهِ {10} فَلَوْ قَالَ الْمُودَعُ لِآخَرَ هَذَا ابْنُهُ أَيْضًا وَقَالَ الْأَوَّلُ لَيْسَ لَهُ ابْنٌ غَيْرِي
کہ وکیل بالقبض کو دیدے۔ اور اگر کہا مودَع نے دوسرے کے بارے میں: کہ یہ بھی میت کا بیٹا ہے، اور اول نے کہا: کہ میت کا کوئی بیٹا نہیں میرے علاوہ،

قُضِيَ بِالْمَالِ لِلْأَوَّلِ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا صَحَّ إقْرَارُهُ لِلْأَوَّلِ انْقَطَعَ يَدُهُ عَنِ الْمَالِ فَيَكُونُ هَذَا إقْرَارًا عَلَى الْأَوَّلِ
تو فیصلہ کیا جائے گا مال کا اول کے لیے؛ کیونکہ جب صحیح ہوا اقرار اول کے لیے تو منقطع ہو گیا اس کا قبضہ مال سے، پس ہو گا یہ اقرار اول پر،

فَلَا يَصِحُّ إقْرَارُهُ لِلثَّانِي، كَمَا إذَا كَانَ الْأَوَّلُ ابْنًا مَعْرُوفًا، {11} وَلِأَنَّهُ حِينَ أَقَرَّ لِلْأَوَّلِ لَا مُكَذِّبَ
پس صحیح نہ ہو گا اس کا اقرار ثانی کے لیے، جیسا کہ اگر ہو اول معروف بیٹا۔ اور اس لیے کہ جب اس نے اقرار کیا اول کے لیے تو کوئی جھٹلانے والا نہیں تھا

لَهُ فَصَحَّ، وَحِينَ أَقَرَّ لِلثَّانِي لَهُ مُكَذِّبٌ فَلَمْ يَصِحَّ.
اس کا، پس صحیح ہوا، اور جس وقت اقرار کیا ثانی کے لیے، تو اس کو جھٹلانے والا موجود ہے، پس صحیح نہ ہو گا۔

تشریح:۔ {1} اگر کوئی نصرانی مر گیا، اور اس کی بیوی مسلمان ہو کر عدالت میں آئی اور کہنے لگی کہ میں اپنے شوہر کی موت کے وقت نصرانی تھی بعد میں مسلمان ہوئی لہٰذا اتحادِ دین کی وجہ سے میں اس کی میراث کا حق دار ہوں، اور نصرانی کے دیگر ورثہ نے کہا کہ "نصرانی کی موت سے پہلے یہ مسلمان ہو گئی تھی" لہٰذا موت کے وقت اتحادِ دین نہ ہونے کی وجہ سے یہ اس کی میراث کی مستحق نہیں ہے، تو ورثہ کا قول معتبر ہو گا۔

{2} امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ عورت کا قول معتبر ہوگا؛ کیونکہ مسلمان ہونا اس عورت کے حق میں ایک نئی چیز ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ نئی چیز کو اس کے سب سے قریبی وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور اس عورت کے مسلمان ہونے کا وقت نصرانی کی موت کے بعد کا ہے نہ کہ اس سے پہلے، لہٰذا اس کا مسلمان ہونا نصرانی کی موت کے بعد کی طرف منسوب ہوگا پس کہا جائے گا کہ عورت نصرانی کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے لہٰذا موت کے وقت اتحادِ دین کی وجہ سے وہ میراث کی حقدار ہوگی۔

{3} ہماری دلیل یہ ہے کہ میراث سے محروم ہونے کا سبب (اختلافِ دین) فی الحال موجود ہے اور جو حکم فی الحال ثابت ہو وہ استصحابِ حال کو فیصل بناتے ہوئے ماضی میں بھی ثابت شمار ہوتا ہے پس کہا جائے گا کہ یہ عورت جس طرح کہ ابھی مسلمان ہے نصرانی کی موت سے پہلے بھی مسلمان تھی لہٰذا اختلافِ دین کی وجہ سے وہ مستحق میراث نہیں ہے جیسا کہ نصرانی کے دیگر ورثہ یہی کہتے ہیں۔

استصحابِ حال کی مثال پن چکی کے پانی کے جاری ہونے میں آجر اور مستاجر کا اختلاف ہے مثلاً پرانے زمانے میں آٹا پن چکی کے ذریعہ پیسا جاتا تھا، پس ایک شخص نے چکی چلانے کے لیے دوسرے کا پانی چوبیس گھنٹے کے لیے اجارہ پر لیا، اب آجر کہتا ہے کہ پوری مدت پانی جاری رہا لہٰذا اجرت واجب ہے، اور مستاجر کہتا ہے کہ پوری مدت پانی بند تھا لہٰذا اجرت واجب نہیں، تو اگر فی الحال پانی جاری ہو تو استصحابِ حال کی بنا پر آجر کا قول معتبر ہوگا اور اگر فی الحال بند ہو تو مستاجر کا قول معتبر ہوگا۔

{4} صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ استصحابِ حال ایک ظاہری حالت ہے اس لیے اسے ہم فقط دفع کے لیے معتبر مانتے ہیں مثلاً مذکورہ صورت میں عورت کے دعویٰ میراث کو دفع کرنے کے لیے معتبر مانتے ہیں اور امام زفرؒ اس کو استحقاق کے لیے معتبر مانتے ہیں مثلاً مذکورہ صورت میں استصحابِ حال کی وجہ سے عورت کو مستحق میراث مانتے ہیں، استصحابِ حال چونکہ ظاہری حالت ہے جو ایک کمزور دلیل ہے اس لیے ہمارے نزدیک اس سے استحقاق کو ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے۔

فـ: استصحابِ حال کا معنی یہ ہے کہ ایک وقت میں ثبوتِ حکم کو دوسرے وقت میں ثبوتِ حکم پر قیاس کرنا مثلاً کہنا کہ یہ حکم ماضی میں ثابت تھا لہٰذا فی الحال بھی ثابت ہوگا جیسے مفقود شخص کے بارے میں کہے کہ وہ ماضی میں زندہ تھا اس لیے اب بھی زندہ ہوگا، یا یہ حکم فی الحال ثابت ہے لہٰذا ماضی میں بھی ثابت ہوگا جیسے پن چکی کے پانی کے بارے میں کہے کہ چونکہ فی الحال اس کا پانی جاری ہے لہٰذا سمجھا جائے گا کہ ماضی میں بھی جاری تھا۔

{5} اگر کوئی مسلمان مر گیا اور اس کی ایک نصرانی بیوی ہو، اور وہ اپنے اس شوہر کی وفات کے بعد مسلمان ہو کر آئی اور دعویٰ کیا کہ "میں اپنے شوہر کی وفات سے پہلے مسلمان ہو چکی تھی" لہٰذا موت کے وقت اتحادِ دین کی وجہ سے میں اس کی میراث کی حقدار ہوں، اور میت کے وارث کہتے ہیں کہ "یہ عورت شوہر کی موت کے بعد مسلمان ہو گئی" لہٰذا موت کے وقت اتحادِ دین نہ ہونے کی

وجہ سے مستحق میراث نہیں ہے، تو اس صورت میں میت کے وارثوں کا قول معتبر ہوگا اور عورت میراث کی حقدار نہ ہوگی؛ کیونکہ یہاں استصحابِ حال کو فیصل نہیں بنایا جاسکتا ہے یعنی کہ فی الحال وہ مسلمان ہے پس شوہر کی موت سے پہلے بھی اس کو مسلمان شمار کیا جائے اور میراث کی حقدار شمار کی جائے، وجہ یہ ہے کہ استصحابِ حال ایک ظاہری دلیل ہے اور ابھی گذر چکا کہ ہمارے نزدیک استصحابِ حال استحقاق کے لیے حجت نہیں بن سکتا ہے اور حال یہ ہے کہ اس صورت میں عورت استحقاق کی محتاج ہے اس لیے استصحابِ حال اس کے لیے حجت نہیں بن سکتا ہے، جبکہ دیگر ورثہ چونکہ عورت کے حق میراث کو دفع کرنے والے ہیں اس لیے استصحابِ حال ان کے لیے حجت ہوسکتا ہے لہٰذا اس صورت میت کے دیگر ورثہ کا قول معتبر ہوگا۔

{6} ورثہ کا قول معتبر ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ نصرانیہ عورت کا مسلمان ہونا ایک امر حادث ہے اور امر حادث کو قریبی وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور یہاں قریبی وقت موت کے بعد کا وقت ہے نہ کہ موت سے پہلے کا وقت، لہٰذا یہی کہا جائے گا کہ عورت شوہر کی موت کے بعد مسلمان ہوگئی ہے پس موت کے وقت اتحادِ دین نہ ہونے کی وجہ سے عورت میراث کی حقدار نہ ہوگی۔

{7} اگر ایک شخص مرگیا اور اس کے چار ہزار درہم کسی کے قبضہ میں بطورِ امانت موجود ہوں، اور مستودَع (امین) نے ایک شخص کے بارے میں کہا کہ یہ اس میت کا بیٹا ہے اور اس میت کا کوئی اور وارث نہیں ہے تو قاضی امین کو حکم دے کہ مالِ ودیعت میت کے اس بیٹے کو دیدے؛ کیونکہ امین نے یہ اقرار کیا ہے کہ جو کچھ میرے ہاتھ میں ہے وہ میت کا خلیفہ ہونے کی حیثیت سے اس وارث کا حق اور ملک ہے؛ کیونکہ یہ میت کا خلیفہ اور نائب ہے اور جو شخص اپنے پاس کسی کی ملک کا اقرار کرے اس پر واجب ہے کہ وہ یہ ملک مقرلہ کو سپرد کردے جیسا کہ اگر خود مورث زندہ ہوتا اور امین اس کی ملک کا اقرار کرتا تو اصالۃً مورث کے حوالہ کرنا واجب ہوتا، اسی طرح مورث کی موت کے بعد نیابۃً وارث کو سپرد کرنا واجب ہوگا۔

{8} اس کے برخلاف اگر امین نے اقرار کیا کہ فلاں شخص ودیعت دینے والے کی طرف سے ودیعت پر قبضہ کرنے کا وکیل ہے، یا اقرار کیا کہ فلاں شخص نے ودیعت دینے والے سے ودیعت خریدلی ہے، تو قاضی امین کو حکم نہیں دے گا کہ ودیعت وکیل بالقبض یا مشتری کو سپرد کردو؛ کیونکہ امین نے اقرار کیا ہے کہ یہ مال ودیعت رکھنے والے کا حق اور اس کی ملک ہے حالانکہ ودیعت رکھنے والا زندہ بھی ہے، پھر جب اس نے فلاں شخص کو ودیعت رکھنے والے کا وکیل بالقبض ہونے کا اقرار کیا تو یہ غیر (مودِع) کے مال پر اقرار ہے اور اقرار چونکہ حجتِ قاصرہ ہے اس لیے دوسرے کے حق میں درست نہ ہوگا اور جب یہ اقرار درست نہیں تو امین کو یہ حکم

نہیں دیا جائے گا کہ ودیعت وکیل بالقبض کے سپرد کردو، یہی حال خرید کی صورت کا بھی ہے اس لیے اس صورت میں بھی قاضی امین کو حکم نہیں دے گا کہ ودیعت خریدار کے سپرد کردو۔

{9} اس کے برخلاف ودیعت رکھنے والے کی موت کے بعد چونکہ غیر کے مال پر اقرار لازم نہیں آتا ہے؛ کیونکہ موت کی وجہ سے ودیعت رکھنے والے کی ملک زائل ہوگئی یعنی اب مودِع کی بجائے اس کا وارث ودیعت کا مالک ہے اور امین نے اسی وارث کے لیے اقرار کیا ہے اس لیے یہ غیر کے مال پر اقرار نہیں، اس لیے امین کا مودِع کے وارث کے لیے اقرار صحیح ہے۔

اس کے برخلاف اگر قرضدار نے اقرار کیا کہ فلاں شخص کو قرضخواہ نے قرضہ پر قبضہ کا وکیل بنایا ہے تو قاضی قرضدار کو حکم دے گا کہ وہ قرضہ کا مال اس وکیل کو سپرد کردے؛ کیونکہ دیون باعیانہا ادا نہیں کئے جاتے ہیں بلکہ بامثالہا ادا کئے جاتے ہیں اور مثل کا مالک خود قرضدار ہے نہ کہ قرضخواہ، لہٰذا قرضدار کا اقرار کرنا کہ فلاں شخص قرضخواہ کا وکیل بالقبض ہے اپنی ذات پر اقرار ہے غیر پر اقرار نہیں ہے، اور اپنی ذات پر اقرار کرنا درست ہے اس لیے قرضدار کو حکم دیا جائے گا کہ مال قرضہ مقرلہ بالوکالت کو دیدے۔

{10} اگر امین نے ودیعت رکھنے والے کی وفات کے بعد کسی شخص کے بارے میں کہا کہ یہ میت کا بیٹا ہے پھر ایک اور شخص کے بارے میں کہا کہ یہ بھی میت کا بیٹا ہے، اور اول بیٹے نے کہا کہ "میرے سوا میت کا کوئی اور بیٹا نہیں ہے" تو قاضی امین کو حکم دے گا کہ پورا مال پہلے بیٹے کو دیدو، دوسرے کو کچھ نہ دے؛ کیونکہ جب امین کا اقرار اول کے لیے ایسے وقت میں صحیح ہوا جس وقت کہ اس کا کوئی مزاحم نہیں ہے تو امین کا قبضہ ودیعت سے منقطع ہوگیا، پس اب دوسرے کے لیے اقرار کرنا مالِ غیر (اول بیٹے کے مال) پر اقرار کرنا ہے حالانکہ مالِ غیر پر اقرار صحیح نہیں اس لیے دوسرے کے لیے اس کا اقرار درست نہیں، جیسا کہ لوگوں کے درمیان مشہور ہونا کہ اول میت کا بیٹا ہے تو ایسی صورت میں دوسرے بیٹے کے لیے امین کا اقرار صحیح نہیں ہے اس لیے اول ہی کو پورا مال دیا جائے گا۔

{11} دوسری دلیل یہ ہے کہ جب امین نے اول کے لیے اقرار کیا تو اس کا کوئی تکذیب کرنے والا نہیں تھا لہٰذا اس کے لیے اقرار صحیح ہوا، اور جب ثانی کے لیے اقرار کیا تو اول مقرلہ اس کی تکذیب کرنے والا موجود ہے لہٰذا دوسرے کے لیے اقرار صحیح نہیں، اس لیے پورا مالِ ودیعت اول کو دیا جائے گا۔

{1}قَالَ : وَإِذَا قُسِمَ الْمِيرَاثُ بَيْنَ الْغُرَمَاءِ وَالْوَرَثَةِ فَإِنَّهُ لَا يُؤْخَذُ مِنْهُمْ كَفِيلٌ وَلَا مِنْ وَارِثٍ وَهَذَا شَيْءٌ
فرمایا: اور جب تقسیم کی گئی میراث قرضخواہوں اور وارثوں میں، تو نہیں لیا جائے گا ان سے کفیل، اور نہ وارث سے، اور یہ ایسی چیز ہے

احْتَاطَ بِهِ بَعْضُ الْقُضَاةِ وَهُوَ ظُلْمٌ وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ ، وَقَالَا : يُؤْخَذُ الْكَفِيلُ،
جس کے ساتھ احتیاط کی ہے بعض قاضیوں نے، حالانکہ یہ ظلم ہے۔ اور یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا: کہ قاضی کفیل لے سکتا ہے،

{2}وَالْمَسْأَلَةُ فِيمَا إِذَا ثَبَتَ الدَّيْنُ وَالْإِرْثُ بِالشَّهَادَةِ وَلَمْ يَقُلْ الشُّهُودُ لَا نَعْلَمُ لَهُ وَارِثًا
اور یہ مسئلہ اس صورت میں ہے کہ جب ثابت ہو جائے دَین اور میراث شہادت سے، اور گواہوں نے یہ نہ کہا ہو کہ ہم نہیں جانتے ہیں میت کا کوئی وارث

غَيْرَهُ .{3}لَهُمَا أَنَّ الْقَاضِيَ نَاظِرٌ لِلْغُيَّبِ ، وَالظَّاهِرُ أَنَّ فِي التَّرِكَةِ وَارِثًا غَائِبًا أَوْ غَرِيمًا غَائِبًا،
اس کے سوا; صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی نگران ہے غائبوں کا، اور ظاہر یہ ہے کہ ترکہ میں کوئی وارث غائب ہو یا کوئی قرضخواہ غائب ہو؛

لِأَنَّ الْمَوْتَ قَدْ يَقَعُ بَغْتَةً فَيُحْتَاطُ بِالْكَفَالَةِ .كَمَا إِذَا دَفَعَ الْآبِقَ وَاللُّقَطَةَ إِلَى صَاحِبِهِ وَأَعْطَى
کیونکہ موت کبھی اچانک واقع ہوتی ہے پس احتیاط کی جائے گی کفیل لینے میں جیسے جب دیدے قاضی بھاگا ہوا غلام اور لقطہ اس کے مالک کو یا دیدے

امْرَأَةَ الْغَائِبِ النَّفَقَةَ مِنْ مَالِهِ .{4}وَلِأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ حَقَّ الْحَاضِرِ ثَابِتٌ قَطْعًا ، أَوْ ظَاهِرًا فَلَا يُؤَخَّرُ
غائب کی بیوی کو نفقہ اس کے مال سے۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ حق حاضر ثابت ہے قطعی طور پر یا بظاہر، تو مؤخر نہیں کیا جائے گا

لِحَقٍّ مَوْهُومٍ إِلَى زَمَانِ التَّكْفِيلِ كَمَنْ أَثْبَتَ الشِّرَاءَ مِمَّنْ فِي يَدِهِ أَوْ أَثْبَتَ الدَّيْنَ عَلَى الْعَبْدِ حَتَّى بِيعَ
حق موہوم کی وجہ سے کفیل دینے کے زمانے تک، جیسے کوئی ثابت کرے خریدنا قابض سے یا ثابت کرے دَین غلام پر، حتی کہ فروخت کیا گیا

فِي دَيْنِهِ لَا يُكَفَّلُ ،{5}وَلِأَنَّ الْمَكْفُولَ لَهُ مَجْهُولٌ فَصَارَ كَمَا إِذَا كَفَلَ لِأَحَدِ الْغُرَمَاءِ
اس کے دَین میں، تو کفیل نہیں لیا جائے گا، اور اس لیے کہ مکفول لہ مجہول ہے، پس ہو گیا جیسے کہ اگر کفیل ہوا ہو کسی ایک قرضخواہ کے لیے،

{6}بِخِلَافِ النَّفَقَةِ لِأَنَّ حَقَّ الزَّوْجِ ثَابِتٌ وَهُوَ مَعْلُومٌ. وَأَمَّا الْآبِقُ وَاللُّقَطَةُ فَفِيهِ رِوَايَتَانِ، وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ عَلَى الْخِلَافِ.
برخلاف نفقہ کے؛ کیونکہ زوج کا حق ثابت ہے اور وہ معلوم ہے۔ اور رہا بھاگا ہوا غلام اور لقطہ تو اس میں دو روایتیں ہیں، اور اصح یہ ہے کہ یہ مختلف فیہ ہے۔

{7}وَقِيلَ إِنْ دَفَعَ بِعَلَامَةِ اللُّقَطَةِ أَوْ إِقْرَارِ الْعَبْدِ يُكَفَّلُ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّ الْحَقَّ غَيْرُ ثَابِتٍ ، وَلِهَذَا كَانَ لَهُ
اور کہا گیا ہے کہ اگر دیدیا لقطہ علامت بیان کرنے پر یا غلام کے اقرار پر، تو کفیل لیا جائے گا بالاجماع؛ کیونکہ حق ثابت نہیں ہے، اور اسی لیے قاضی کو حق ہے

أَنْ يَمْنَعَ.{8}وَقَوْلُهُ ظُلْمٌ:أَيْ مَيْلٌ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ،وَهَذَا يَكْشِفُ عَنْ مَذْهَبِهِ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ الْمُجْتَهِدَ يُخْطِئُ
کہ اس کو روک دے۔ اور امام صاحبؒ کے قول "ظلم" کا معنی کجی ہے سیدھی راہ سے، اور یہ ظاہر کر رہا ہے امام صاحبؒ کے مذہب کو کہ مجتہد خطا بھی کرتا ہے

وَيُصِيبُ لَا كَمَا ظَنَّهُ الْبَعْضُ .{9}قَالَ : وَإِذَا كَانَتِ الدَّارُ فِي يَدِ رَجُلٍ وَأَقَامَ الْآخَرُ الْبَيِّنَةَ

اور مصیب بھی ہوتا ہے، ایسا نہیں جیسے گمان کیا ہے بعض نے۔ فرمایا: اور اگر ہو مکان ایک آدمی کے قبضہ میں، اور قائم کیا دوسرے نے بیّنہ

أَنَّ أَبَاهُ مَاتَ وَتَرَكَهَا مِيرَاثًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَخِيهِ فُلَانٍ الْغَائِبِ قُضِيَ لَهُ بِالنِّصْفِ

کہ اس کا باپ مر گیا اور اس کو چھوڑا میراث میرے اور میرے فلاں غائب بھائی کے درمیان، تو حکم کیا جائے گا اس کے لیے نصف مکان کا

وَتَرَكَ النِّصْفَ الْآخَرَ فِي يَدِ الَّذِي هِيَ فِي يَدِهِ وَلَا يُسْتَوْثَقُ مِنْهُ بِكَفِيلٍ ، وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ

اور چھوڑ دیا جائے گا دوسرا نصف اس کے ہاتھ میں جس کے قبضہ میں مکان ہے، اور نہیں لیا جائے گا بطورِ وثیقہ اس سے کفیل، اور یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے،

{10} وَقَالَا : إِنْ كَانَ الَّذِي هِيَ فِي يَدِهِ جَاحِدًا أُخِذَ مِنْهُ وَجُعِلَ فِي يَدِ أَمِينٍ ، وَإِنْ لَمْ يَجْحَدْ تُرِكَ

اور صاحبینؒ نے کہا: اگر ہو قابض منکر تو بقیہ نصف لیا جائے گا اس سے اور دیدیا جائے گا امین کے قبضہ میں، اور اگر وہ منکر نہ ہو تو چھوڑ دیا جائے گا

فِي يَدِهِ ؛ لَهُمَا أَنَّ الْجَاحِدَ خَائِنٌ فَلَا يُتْرَكُ الْمَالُ فِي يَدِهِ ، بِخِلَافِ الْمُقِرِّ لِأَنَّهُ أَمِينٌ

اسی کے ہاتھ میں؛ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ منکر خائن ہے پس نہیں چھوڑا جائے گا مال اس کے قبضہ میں، برخلافِ مقر کے؛ کیونکہ وہ امین ہے۔

{11} وَلَهُ أَنَّ الْقَضَاءَ وَقَعَ لِلْمَيِّتِ مَقْصُودًا وَاحْتِمَالُ كَوْنِهِ مُخْتَارَ الْمَيِّتِ ثَابِتٌ

اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ فیصلہ واقع ہوا ہے میت کے لیے مقصوداً، اور قابض کا میت کی طرف سے مختار ہونے کا احتمال ثابت ہے،

فَلَا تُنْقَضُ يَدُهُ كَمَا إِذَا كَانَ مُقِرًّا وَجُحُودُهُ قَدِ ارْتَفَعَ بِقَضَاءِ الْقَاضِي ، وَالظَّاهِرُ عَدَمُ الْجُحُودِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ

پس نہیں توڑا جائے گا اس کا قبضہ، جیسا کہ اگر وہ مقر ہو، اور اس کا انکار دور ہو قاضی کے حکم سے، اور ظاہر عدم انکار ہے مستقبل میں؛

لِصَيْرُورَةِ الْحَادِثَةِ مَعْلُومَةً لَهُ وَلِلْقَاضِي ، {12} وَلَوْ كَانَتِ الدَّعْوَى فِي مَنْقُولٍ فَقَدْ قِيلَ يُؤْخَذُ مِنْهُ بِالِاتِّفَاقِ

بوجہ معلوم ہونے اس واقعہ کے اس کو اور قاضی کو۔ اور اگر ہو دعویٰ مالِ منقول میں، تو کہا گیا ہے کہ لیا جائے گا قابض سے بالاتفاق؛

لِأَنَّهُ يُحْتَاجُ فِيهِ إِلَى الْحِفْظِ وَالنَّزْعُ أَبْلَغُ فِيهِ ، بِخِلَافِ الْعَقَارِ لِأَنَّهَا مُحَصَّنَةٌ بِنَفْسِهَا

کیونکہ ضرورت ہے مالِ منقول میں حفاظت کی، اور نکال لینے میں حفاظت میں مبالغہ ہے، برخلافِ غیر منقول کے؛ کیونکہ وہ محفوظ ہے بذاتِ خود،

وَلِهَذَا يَمْلِكُ الْوَصِيُّ بَيْعَ الْمَنْقُولِ عَلَى الْكَبِيرِ الْغَائِبِ دُونَ الْعَقَارِ ، {13} وَكَذَا حُكْمُ وَصِيِّ الْأُمِّ وَالْأَخِ وَالْعَمِّ عَلَى الصَّغِيرِ

اور اسی وجہ سے وصی مالک ہے منقول فروخت کرنے کا بالغ غائب پر، نہ کہ غیر منقولہ جائیداد کا، اور یہی حکم ماں، بھائی اور چچا کے وصی کا نابالغ کے حق میں ہے؛

{14} وَقِيلَ الْمَنْقُولُ عَلَى الْخِلَافِ أَيْضًا ، وَقَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِيهِ أَظْهَرُ لِحَاجَتِهِ إِلَى الْحِفْظِ

اور کہا گیا ہے کہ منقول بھی مختلف فیہ ہے، اور امام صاحبؒ کا قول اس میں زیادہ ظاہر ہے؛ بوجہ اس کے محتاج ہونے کے حفاظت کو،

{15} وَإِنَّمَا لَا يُؤْخَذُ الْكَفِيلُ لِأَنَّهُ إِنْشَاءُ خُصُومَةٍ وَالْقَاضِي إِنَّمَا نُصِبَ لِقَطْعِهَا لَا لِإِنْشَائِهَا

اور کفیل نہیں لیا جائے گا؛ کیونکہ یہ خصومت پیدا کرنا ہے، حالانکہ قاضی مقرر کیا گیا ہے قطعِ خصومت کے لیے نہ کہ انشاءِ خصومت کے لیے۔

وَإِذَا حَضَرَ الْغَائِبُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى إِعَادَةِ الْبَيِّنَةِ وَيُسَلَّمُ النِّصْفُ إِلَيْهِ بِذَلِكَ الْقَضَاءِ

اور جب حاضر ہو جائے غائب وارث، تو ضرورت نہیں دوبارہ بینہ پیش کرنے کی، اور سپرد کیا جائے گا اس کو باقی نصف مکان اسی حکم قضاء سے؛

لِأَنَّ أَحَدَ الْوَرَثَةِ يَنْتَصِبُ خَصْمًا عَنِ الْبَاقِينَ فِيمَا يَسْتَحِقُّ لَهُ وَعَلَيْهِ دَيْنًا كَانَ أَوْ عَيْنًا

کیونکہ ورثہ میں سے ایک خصم ہو جاتا ہے بقیہ وارثوں کی طرف سے ہر اس معاملہ میں جو ثابت ہو اس کے لیے یا اس پر، خواہ دَین ہو یا عین ہو؛

لِأَنَّ الْمَقْضِيَّ لَهُ وَعَلَيْهِ إِنَّمَا هُوَ الْمَيِّتُ فِي الْحَقِيقَةِ{16} وَوَاحِدٌ مِنَ الْوَرَثَةِ يَصْلُحُ خَلِيفَةً عَنْهُ فِي ذَلِكَ،

کیونکہ جس کے لیے حکم قضاء ہوا یا جس پر ہو وہ درحقیقت میت ہے اور ایک وارثوں میں سے صلاحیت رکھتا ہے کہ خلیفہ ہو اس کی طرف سے اس معاملہ میں،

بِخِلَافِ الِاسْتِيفَاءِ لِنَفْسِهِ لِأَنَّهُ عَامِلٌ فِيهِ لِنَفْسِهِ فَلَا يَصْلُحُ نَائِبًا عَنْ غَيْرِهِ،

برخلاف اپنے لیے حق وصول کرنے کے؛ کیونکہ وہ کام کرنے والا ہے اس میں اپنے لیے، پس صلاحیت نہیں رکھتا ہے نائب ہونے کا غیر کی طرف سے

وَلِهَذَا لَا يَسْتَوْفِي إِلَّا نَصِيبَهُ وَصَارَ كَمَا إِذَا قَامَتِ الْبَيِّنَةُ بِدَيْنِ الْمَيِّتِ،{17} إِلَّا أَنَّهُ إِنَّمَا يَثْبُتُ اسْتِحْقَاقُ الْكُلِّ

اور اسی لیے نہیں وصول کر سکتا ہے مگر اپنا حصہ، اور ہو گیا جیسا کہ جب قائم ہو جائے بینہ میت کے قرضہ پر، مگر یہ کہ ثابت ہو گا کل مال کا استحقاق

عَلَى أَحَدِ الْوَرَثَةِ إِذَا كَانَ الْكُلُّ فِي يَدِهِ. ذَكَرَهُ فِي الْجَامِعِ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ خَصْمًا بِدُونِ الْيَدِ فَيَقْتَصِرُ الْقَضَاءُ عَلَى مَا فِي يَدِهِ.

صرف ایک وارث پر جبکہ ہو کل ترکہ اسی کے قبضہ میں، اس کو ذکر کیا ہے جامع صغیر میں؛ کیونکہ وہ خصم نہیں بغیر قبضہ کے پس حکم قضاء منحصر ہو گا اسی مال پر جو اس کے قبضہ میں ہے۔

تشریح:۔{1} جب قاضی میت کی میراث اس کے قرضخواہوں اور وارثوں میں تقسیم کردے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان قرضخواہوں اور وارثوں سے کسی غائب قرضخواہ اور وارث کے لیے کفیل نہیں لیا جائے گا یعنی موجودہ قرضخواہوں اور وارثوں سے اس بات کا کفیل نہیں لیا جائے گا کہ اگر کوئی اور قرضخواہ یا وارث ثابت ہوا تو کفیل موجودہ قرضخواہوں اور وارثوں سے اس کا حصہ دلوانے کا ذمہ دار ہو گا، اور یہ جو بعض قاضیوں (ابن ابی لیلیٰ) نے ان سے کفیل لینے کے بارے میں احتیاط سے کام لیا ہے کہ ان سے کفیل لیا جائے گا یہ شرعاً ظلم ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ قاضی کفیل لے سکتا ہے یعنی موجودہ قرضخواہوں اور وارثوں کو مال نہیں دیا جائے گا جب تک کہ وہ کسی ممکنہ غائب قرضخواہ اور وارث کے لیے کفیل نہ دیں۔

{2} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے کہ جب قرضخواہوں کا قرضہ اور وارثوں کی میراث شہادت سے ثابت ہو، ورنہ اگر اقرار سے ثابت ہو تو پھر بالاتفاق کفیل لیا جائے گا، اسی طرح کفیل لینے میں یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ

گواہ یہ نہ کہے کہ "ہم ان موجودہ وارثوں کے سوامیت کا کوئی وارث نہیں جانتے ہیں" ورنہ اگر گواہوں نے کہا کہ "ہم ان کے سوامیت کا کوئی اور وارث نہیں جانتے ہیں" تو بالاتفاق ان سے کفیل نہیں لیا جائے گا۔

{3} مختلف فیہ صورت میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی غائب لوگوں کے لیے نگہبان ہوتا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ ترکہ میں کوئی وارث غائب ہو یا کوئی قرضخواہ غائب ہو؛ کیونکہ موت کبھی اچانک واقع ہوتی ہے پس احتیاطاً کفیل لیا جائے گا جیسے قاضی بھاگا ہوا غلام اس کے مولیٰ کو واپس کرے یا لقطہ اس کے مالک کو دیدے، یا غائب کی بیوی کو اس کے مال سے نفقہ دیدے تو ان سب سے کفیل لیا جائے گا اسی طرح قرضخواہوں اور وارثوں سے بھی کفیل لیا جائے گا۔

{4} امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ حاضر قرضخواہ اور حاضر وارث کا حق قطعاً ثابت ہے جبکہ واقع میں کوئی اور قرضخواہ یا وارث موجود نہ ہو، یا قاضی کے نزدیک ظاہری حجت سے ثابت ہے لہٰذا کفیل دینے کے زمانے تک کسی موہوم حق (ممکنہ غائب قرضخواہ یا وارث کے حق) کی وجہ سے حاضر کا یہ حق مؤخر نہیں کیا جائے گا اگرچہ امکان ہے کہ اس سے پہلے کوئی اور مشتری ثابت ہو جیسے کوئی قابض شخص سے مبیع خریدنے کو بینہ سے ثابت کردے تو مبیع مشتری کے سپرد کی جائے گی اس سے کفیل نہیں لیا جائے گا، یا کوئی شخص غلام پر اپنا قرضہ ثابت کردے حتی کہ اس غلام کو قرضہ میں فروخت کیا گیا تو قرضخواہ سے کفیل نہیں لیا جائے گا اگرچہ کوئی اور قرضخواہ ہونے کا بھی امکان ہے، اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی قرضخواہوں اور وارثوں سے کفیل نہیں لیا جائے گا۔

{5} کفیل نہ لینے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں مکفول لہ مجہول ہے؛ کیونکہ غائب قرضخواہ اور غائب وارث مجہول ہیں اور مجہول مکفول لہ کے لیے کفیل لینا درست نہیں ہے، پس یہ ایسا ہے جیسا کہ قرضخواہوں میں سے کسی ایک غیر معین قرضخواہ کے لیے کفیل لینا صحیح نہیں ہے اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی مکفول لہ مجہول ہونے کی وجہ سے قرضخواہوں اور وارثوں سے کفیل لینا صحیح نہ ہوگا۔

{6} صاحبینؒ کے پیش کردہ نظائر کا جواب یہ ہے کہ مال ودیعت میں شوہر کا حق ثابت ہے اور شوہر ایک معلوم شخص ہے تو عورت کو نفقہ دیتے وقت شوہر کے لیے کفیل لینا اس کے ثابت حق کی وجہ سے کفیل لینا ہے۔ اور شوہر معلوم ہے اس لیے مکفول لہ مجہول نہیں لہٰذا یہ کفالہ صحیح ہے۔

رہا بھاگے ہوئے غلام اور لقطہ کے مسئلہ میں کفیل لینا تو اس میں امام صاحبؒ سے دو روایتیں مروی ہیں۔ ایک میں کفیل لینے اور دوسری میں نہ لینے کا ذکر ہے۔ مگر صحیح یہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام اور لقطہ میں کفیل لینے کا مسئلہ مختلف فیہ ہے یعنی امام صاحبؒ کے

نزدیک کفیل نہیں لیا جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک لیا جائے گا، تو جب امام صاحبؒ کے نزدیک ان دو مسئلوں میں بھی کفیل نہیں لیا جاتا ہے تو متن کے مسئلہ پر ان دو مسئلوں سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔

{7} بعض حضرات کہتے ہیں کہ اگر لقطہ کے مالک نے لقطہ کی علامت بیان کی تب قاضی نے مالک کو لقطہ دیدیا، یا غلام نے اقرار کیا کہ میں فلاں کا غلام ہوں اور غلام کے اس اقرار کی وجہ سے قاضی نے غلام اس کے مالک کو دیدیا تو بالاتفاق لقطہ کے مالک اور غلام کے مولیٰ سے کفیل لیا جائے گا؛ کیونکہ لقطہ کی علامت بیان کرنے سے علامت بیان کرنے والے کا حق ثابت نہیں ہوتا ہے، اور غلام کے اقرار کرنے سے مقرلہ کا حق ثابت نہیں ہوتا ہے لہٰذا احتمال ہے کہ کوئی دوسرا شخص اس کا مالک ہو اس لیے مالک سے کفیل لیا جائے گا، یہی وجہ ہے کہ لقطہ کی علامت بیان کرنے کے باوجود اور غلام کے اقرار کے باوجود قاضی کو یہ اختیار ہے کہ وہ مذکورہ لقطہ اور غلام مالک اور مولیٰ کو نہ دے، تو جب بالکل نہ دینے کا اختیار ہے تو کفیل دینے تک مؤخر کرنے کا اختیار بدرجۂ اولیٰ حاصل ہوگا۔

فتویٰ:۔امام ابو حنیفہؒ کا قول راجح ہے لما قال الشیخ عبد الحکیم الشہید: ولم ار التصریح بالترجیح غیر انه یظهر من اکثر الکتب الاعتماد علی قول الامام ،فعلی هذا ینبغی ان یکون راجحاً، وقال فی مجمع الانهر: قید بعدم التکفیل لان القاضی یتلوم وینتظر ولایدفع الیه حتی یغلب علی ظنه انه لاوارث له غیره و لا غریم له اخر اتفاقاً (هامش الهدایة: 148/3)

{8} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے قول "وَ هُوَ ظُلْمٌ" میں ظلم کا معنی سیدھی راہ سے مائل ہونا ہے، اور مجتہد فیہ مسئلہ پر ظلم کا اطلاق کرنے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ امام صاحبؒ کا مذہب یہ ہے کہ مجتہد اپنے اجتہاد میں خطاء پر بھی ہو سکتا ہے اور درستگی پر بھی، ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ مجتہد ہمیشہ صواب پر ہوتا ہے اور سمجھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا یہی مذہب ہے، بلکہ مجتہد کے بارے میں امام صاحبؒ کا مذہب وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔

{9} اگر کوئی مکان کسی شخص کے قبضہ میں ہو اور دوسرے شخص نے بینہ پیش کیا کہ میرا باپ مر چکا ہے اور اس مکان کو میرے اور میرے بھائی کے لیے میراث چھوڑا ہے، اور میرا بھائی غائب ہے تو اس مکان کے نصف کا فیصلہ اس مدعی کے لیے کیا جائے گا اور بقیہ نصف امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قابض کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا، اور قابض سے بطورِ وثیقہ کفیل نہیں لیا جائے گا۔

{10} صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر قابض نے مدعی کے دعویٰ کا انکار کیا اور مدعی نے اپنے دعویٰ پر بینہ پیش کیا تو مکان کا دوسرا نصف قابض کے قبضہ سے نکال کر کسی دیانت دار شخص کے قبضہ میں دیا جائے گا، اور اگر قابض نے مدعی کے دعویٰ کا انکار نہیں

کیا تو مکان کا دوسرا نصف قابض ہی کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا؛ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قابض نے جب مدعی کے دعوی کا انکار کیا تو وہ خائن ہے اور خائن کے قبضہ میں غیر کا مال نہیں چھوڑا جاتا ہے اس لیے مکان کا دوسرا نصف قابض کے قبضہ میں نہیں چھوڑا جائے گا، اور اگر قابض مدعی کے دعوی کا مقر ہو تو وہ دیانت دار ہے اور دیانت دار کے قبضہ میں غیر کا مال چھوڑنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

{11} امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ مقصوداً اور بالذات میت کے لیے واقع ہوتا ہے اسی لیے میت کے لیے ثابت ہونے کے بعد اس کے قرضوں وغیرہ کو اس سے ادا کیا جاتا ہے اور قابض کے انکار کے باوجود یہ احتمال موجود ہے کہ قابض میت کی طرف سے مختار ہو لہٰذا کسی غیر مختار شخص کی وجہ سے اس کا قبضہ ختم نہیں کیا جائے گا جیسا کہ اگر قابض مقر ہوتا تو اس کا قبضہ ختم نہیں کیا جاتا۔

صاحبینؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مدعی کے دعوی کا انکار کرنے سے اگرچہ قابض کی خیانت ظاہر ہو جاتی ہے اور خائن کے قبضہ میں غیر کا مال نہیں چھوڑا جاتا ہے، لیکن قابض نے جب مدعی کے دعوی کا انکار کیا اور مدعی نے اپنے دعوی پر بینہ پیش کیا جس کی روشنی میں قاضی نے فیصلہ دیا جس سے قابض کا انکارِ دعوی دور ہو گیا اور جب قابض کا انکار دور ہوا تو اس کا لازم یعنی خیانت بھی دور ہو گئی اس لیے نصف مکان اس کے قبضہ میں چھوڑنے میں کوئی مضائقہ نہیں، باقی مستقبل میں قابض کی طرف سے انکار کا پایا جانا بظاہر معدوم ہے؛ کیونکہ اس واقعہ کا حال قابض اور قاضی دونوں کو معلوم ہو گیا پس بظاہر یہی امید ہے کہ وہ مزید رسوائی سے بچنے کے لیے مستقبل میں انکار نہیں کرے گا لہٰذا نصف مکان اس کے قبضہ میں چھوڑنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

{12} اور اگر دعوی منقول مال میں ہو یعنی منقول مال کسی کے قبضہ میں ہو اور دوسرے شخص نے بینہ سے ثابت کیا کہ میرا باپ مر چکا ہے اور اس نے یہ مال میرے اور میرے غائب بھائی کے لیے میراث چھوڑا ہے، تو بعض حضرات نے کہا ہے کہ قاضی نصف مال کا فیصلہ اس مدعی کے لیے کرے اور باقی نصف مال بھی بالاتفاق قابض سے لے کر کسی امین شخص کو دیدے؛ کیونکہ منقول مال میں حفاظت کی ضرورت ہے اور قابض کے قبضہ سے نکالنے میں اس کی زیادہ حفاظت ہے۔ برخلاف غیر منقولہ مال کے کہ وہ بذاتِ خود محفوظ ہے اس میں غصب اور چوری کا احتمال نہیں ہے اس لیے اسے قابض کے قبضہ میں چھوڑنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

چونکہ منقول مال حفاظت کا زیادہ محتاج ہے اس لیے میت کے وصی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ میت کے بالغ غائب وارث کا حصہ فروخت کرکے اس کی رقم کی حفاظت کردے، مگر غیر منقول جائیداد چونکہ بذات خود محفوظ ہے اس لیے وصی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ میت کے بالغ غائب وارث کا حصہ فروخت کردے۔

{13} اسی طرح ماں کا وصی یا بھائی کا وصی یا چچا کا وصی نابالغ وارث کے منقول مال کو فروخت کر سکتا ہے، حالانکہ ماں، بھائی اور چچا کے وصی کو تصرف کا اختیار نہیں ہوتا بلکہ فقط حفاظت کا اختیار ہوتا ہے، مگر چونکہ منقولی مال کو فروخت کرنا حفاظت ہی کا ایک طریقہ ہے اس لیے ان لوگوں کے وصی کو نابالغ وارث کے منقولی مال کو فروخت کرنے کی اجازت دیدی گئی ہے۔

{14} بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ منقولہ مال کے بارے میں بھی امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا بھی اختلاف ہے یعنی امام صاحبؒ کے نزدیک مالِ منقول کا بقیہ نصف قابض ہی کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک قابض کے قبضہ سے نکال کر کسی امین کے قبضہ میں دیا جائے گا۔

مگر منقولہ مال کے بارے میں امام صاحبؒ کا قول زیادہ ظاہر اور واضح ہے عقار کے بارے میں ان کے قول سے؛ کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک نصف مال قابض کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا؛ کیونکہ نصف مال قابض کے قبضہ میں چھوڑنے سے زیادہ محفوظ ہوتا ہے کسی غیر کے قبضہ میں دینے سے، اس لیے کہ قابض سے اگر ہلاک ہو جائے تو بھی وہ اس کا ضامن ہے؛ کیونکہ اس نے مدعی کے دعوی کا انکار کیا تھا، جبکہ غیر قابض امین ہوتا ہے لہٰذا اس کے قبضہ میں دینے کی صورت میں اگر مال ہلاک ہو جائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے اس لیے قابض کے قبضہ میں چھوڑنے سے مال زیادہ محفوظ رہتا ہے۔

فتوی:۔ صحیح یہ ہے کہ منقولہ مال کے بارے میں بھی ائمہ کا اختلاف ہے اور صاحبینؒ کا قول راجح ہے لما فی الدّر المنتقی:(قلت) هذا هو الاصح كما في الدّرر والتنوير وظاهر صنيع المصنف وصاحب البحر ترجيح أنه ليس كالعقار، وفي النهاية أن قولهما استحسان(الدّر المنتقى تحت مجمع الانهر:250/3)

{15} اور متن میں جو کہا کہ قابض سے کفیل نہیں لیا جائے گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کفیل لینے سے نیا جھگڑا پیدا ہوتا ہے یوں کہ قابض کفیل دینے سے انکار کرے گا اور قاضی کفیل کا مطالبہ کرے گا اس طرح جھگڑا پیدا ہو جائے گا، حالانکہ قاضی جھگڑا ختم کرنے کے لیے مقرر کیا جاتا ہے نہ کہ جھگڑا پیدا کرنے کے لیے، اس لیے قابض سے کفیل نہیں لیا جائے گا۔

غائب کا جو نصف قابض کے قبضہ میں چھوڑا، غائب کے حاضر ہونے کے بعد اس نصف پر اپنا حق ثابت کرنے کے لیے از سر نو بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے جو قاضی نے فیصلہ دیا تھا اسی کے نتیجہ میں غائب کا حصہ اس کو سپرد کیا جائے گا؛ کیونکہ وارثوں میں سے ایک وارث بھی باقیوں کی طرف سے ہر اس معاملہ میں خصم ہو جاتا ہے جس میں میت کے لیے یا میت پر کوئی حق ثابت ہو، خواہ وہ حق دَین ہو یا عین ہو؛ کیونکہ قاضی نے جس پر فیصلہ دیا وہ در حقیقت میت ہے، اور وارثوں میں سے ایک وارث بھی اس معاملہ میں میت کی طرف سے خلیفہ ہو سکتا ہے، لہٰذا اس حق کے بارے میں حکم قاضی تمام وارثوں

پر نافذ ہو جائے گا، پس مذکورہ صورت میں بھی حاضر بھائی اپنے غائب بھائی کی طرف سے خصم ہو جائے گا اور اس کا بیّنہ غائب کی طرف سے بھی معتبر ہو جائے گا لہذا قاضی کا فیصلہ دونوں کے لیے ہو گا اس لیے غائب کا از سر نو بیّنہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

{16} سوال یہ ہے کہ جب ایک وارث میت کی طرف سے خلیفہ ہو جاتا ہے، اور میت کے لیے پورے مکان پر قبضہ جائز ہے تو اس کے خلیفہ کے لیے بھی پورے مکان پر قبضہ جائز ہونا چاہیئے حالانکہ پورا مکان بالاتفاق حاضر کے قبضہ میں نہیں دیا جائے گا؟ جواب یہ ہے کہ حاضر وارث اپنے حصہ پر قبضہ کرنے کی صورت میں اپنی ذات کے لیے کام کرتا ہے میت کے لیے نہیں کرتا ہے اور جب اپنی ذات کے لیے کام کرتا ہے تو وہ اپنے علاوہ کی طرف سے نائب نہ ہو گا اسی لیے وہ فقط اپنے حصہ پر قبضہ کر سکتا ہے، اور یہ ایسا ہو گیا جیسے ایک وارث کسی شخص پر بیّنہ سے میت کا قرضہ ثابت کر دے تو قاضی اگرچہ مدعیٰ علیہ پر پورے قرضہ کا فیصلہ دے گا مگر مدعی وارث اس میں سے فقط اپنا حصہ وصول کر سکتا ہے، اسی طرح یہاں بھی حاضر وارث فقط اپنے حصہ پر قبضہ کر سکتا ہے۔

{17} یہ عبارت ماقبل میں "لِأَنَّ أَحَدَ الْوَرَثَةِ يَنْتَصِبُ خَصْمًا عَنِ الْبَاقِينَ الخ" سے استثناء ہے یعنی قاضی جب میت کے لیے کسی حق کا یا میت پر کسی کے حق کا فیصلہ کرے گا تو یہ فیصلہ تمام ورثہ پر اس وقت نافذ ہو گا جس وقت کہ میت کا پورا ترکہ حاضر وارث کے قبضہ میں ہو حتی کہ اگر حاضر وارث کے قبضہ میں بعض ترکہ ہو تو قاضی کا فیصلہ اسی کے بقدر نافذ ہو گا اسی کو امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے؛ کیونکہ حاضر وارث کا جب بقیہ ترکہ پر قبضہ نہیں ہے تو وہ خصم نہیں ہو سکتا ہے اس لیے قاضی کا فیصلہ اتنی ہی مقدار پر مقصور ہو گا جتنی پر اس کا قبضہ ہے۔

{1} قَالَ : وَمَنْ قَالَ مَالِي فِي الْمَسَاكِينِ صَدَقَةٌ فَهُوَ عَلَى مَا فِيهِ الزَّكَاةُ ، وَإِنْ أَوْصَى بِثُلُثِ مَالِهِ

اور جو شخص کہے: میرا مال مساکین پر صدقہ ہے تو یہ لفظ ایسے مال پر واقع ہو گا جس میں زکوۃ واجب ہو، اور اگر اس نے وصیت کی اپنے ثلث مال کی

فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ {2} وَالْقِيَاسُ أَنْ يَلْزَمَهُ التَّصَدُّقُ بِالْكُلِّ ، وَبِهِ قَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللَّهُ لِعُمُومِ اسْمِ الْمَالِ

تو یہ وصیت ہر شیٔ کے ثلث پر ہو گی، اور قیاس یہ ہے کہ لازم ہو اس پر کل مال کا صدقہ، اور اسی کے قائل ہیں امام زفرؒ لفظ مال کے عموم کی وجہ سے

كَمَا فِي الْوَصِيَّةِ . {3} وَجْهُ الِاسْتِحْسَانِ أَنَّ إِيجَابَ الْعَبْدِ مُعْتَبَرٌ بِإِيجَابِ اللَّهِ تَعَالَى فَيَنْصَرِفُ إِيجَابُهُ

جیسا کہ وصیت میں ہے، اور وجہ استحسان یہ ہے کہ بندہ کے واجب کرنے کو قیاس کیا جائے گا اللہ کے واجب کرنے پر، تو پھرے گا بندہ کا ایجاب

إِلَى مَا أَوْجَبَ الشَّارِعُ فِيهِ الصَّدَقَةَ مِنَ الْمَالِ . أَمَّا الْوَصِيَّةُ فَأُخْتُ الْمِيرَاثِ لِأَنَّهَا خِلَافَةٌ كَهِيَ

اس مال کی طرف جو واجب کیا ہے شارع نے اس میں صدقہ، رہی وصیت تو وہ بہن ہے میراث کی؛ کیونکہ وصیت خلافت ہے میراث کی طرح،

فَلَا يَخْتَصُّ بِمَالٍ دُونَ مَالٍ ، {4} وَلِأَنَّ الظَّاهِرَ الْتِزَامُ الصَّدَقَةِ مِنْ فَاضِلِ مَالِهِ وَهُوَ مَالُ الزَّكَاةِ،

پس مختص نہ ہوگی ایک مال کے ساتھ نہ کہ دوسرے مال کے ساتھ، اور اس لیے کہ ظاہر التزام صدقہ ہے اپنے زائد مال سے، اور وہ مال زکوۃ ہے،

أَمَّا الْوَصِيَّةُ تَقَعُ فِي حَالِ الِاسْتِغْنَاءِ فَيَنْصَرِفُ إِلَى الْكُلِّ{5} وَتَدْخُلُ فِيهِ الْأَرْضُ الْعُشْرِيَّةُ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ

رہی وصیت تو وہ واقع ہوتی ہے تونگری کی حالت میں پس پھرے گی کل مال کی طرف۔ اور داخل ہوگی اس میں عشری زمین امام ابو یوسفؒ کے نزدیک؛

لِأَنَّهَا سَبَبُ الصَّدَقَةِ ، إِذْ جِهَةُ الصَّدَقَةِ فِي الْعُشْرِيَّةِ رَاجِحَةٌ عِنْدَهُ ، وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا تَدْخُلُ

کیونکہ وہ سبب ہے صدقہ کا؛ اس لیے کہ جہت صدقہ عشری زمین میں راجح ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک داخل نہ ہوگی؛

لِأَنَّهَا سَبَبُ الْمُؤْنَةِ ، إِذْ جِهَةُ الْمُؤْنَةِ رَاجِحَةٌ عِنْدَهُ ، وَلَا تَدْخُلُ أَرْضُ الْخَرَاجِ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّهُ يَتَمَحَّضُ مُؤْنَةً .

کیونکہ وہ سبب ہے مؤنت کا؛ اس لیے کہ جہت مؤنت راجح ہے امام محمدؒ کے نزدیک، اور داخل نہ ہوگی خراجی زمین بالاتفاق؛ کیونکہ وہ خالص مؤنت ہے۔

{6} وَلَوْ قَالَ مَا أَمْلِكُهُ صَدَقَةٌ فِي الْمَسَاكِينِ فَقَدْ قِيلَ يَتَنَاوَلُ كُلَّ مَالٍ لِأَنَّهُ أَعَمُّ مِنْ لَفْظِ الْمَالِ.

اور اگر کہا: جس چیز کا میں مالک ہوں وہ صدقہ ہے مساکین پر، تو کہا گیا ہے کہ یہ شامل ہے ہر مال کو؛ کیونکہ لفظ ملک عام ہے لفظ مال سے،

{7} وَالْمُقَيِّدُ إِيجَابُ الشَّرْعِ وَهُوَ مُخْتَصٌّ بِلَفْظِ الْمَالِ فَلَا مُخَصِّصَ فِي لَفْظِ الْمِلْكِ فَبَقِيَ عَلَى الْعُمُومِ،

اور مقید کرنے والا شرعی ایجاب ہے اور وہ مختص ہے لفظ مال کے ساتھ اور کوئی تخصیص کرنے والا نہیں لفظ ملک میں، پس وہ باقی رہے گا عموم پر،

وَالصَّحِيحُ أَنَّهُمَا سَوَاءٌ لِأَنَّ الْمُلْتَزَمَ بِاللَّفْظَيْنِ الْفَاضِلُ عَنِ الْحَاجَةِ عَلَى مَا مَرَّ،

اور صحیح یہ ہے کہ یہ دونوں برابر ہیں؛ کیونکہ وہ لازم کرنے والا ہے دونوں لفظوں سے فاضل مال کو اس کی حاجت سے، جیسا کہ گذر چکا۔

{8} ثُمَّ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ سِوَى مَا دَخَلَ تَحْتَ الْإِيجَابِ يُمْسِكُ مِنْ ذَلِكَ قُوتَهُ ، ثُمَّ إِذَا أَصَابَ شَيْئًا

پھر جب نہ ہو اس کے لیے مال سوا اس کے جو داخل ہوا ایجاب کے تحت، تو روک لے اس میں اپنے گذارے کے بقدر۔ پھر جب ان کو ملے کوئی چیز

تَصَدَّقَ بِمِثْلِ مَا أَمْسَكَ ؛ لِأَنَّ حَاجَتَهُ هَذِهِ مُقَدَّمَةٌ{9} وَلَمْ يُقَدِّرْ مُحَمَّدٌ بِشَيْءٍ لِاخْتِلَافِ

تو صدقہ کردے اس کو جو اس نے روکا تھا؛ کیونکہ اس کی یہ حاجت مقدم ہے، اور اس کا کوئی اندازہ نہیں کیا گیا ہے امام محمدؒ نے کسی شئی سے؛ بوجہ مختلف ہونے

أَحْوَالِ النَّاسِ فِيهِ .وَقِيلَ الْمُحْتَرِفُ يُمْسِكُ قُوتَهُ لِيَوْمٍ وَصَاحِبُ الْغَلَّةِ لِشَهْرٍ وَصَاحِبُ الضِّيَاعِ لِسَنَةٍ

لوگوں کے احوال کے اس میں، اور کہا گیا ہے کہ پیشہ ور روک لے اپنے ایک دن کا روزینہ، اور حاصلات والا ایک ماہ کا، اور زمیندار ایک سال کا

عَلَى حَسَبِ التَّفَاوُتِ فِي مُدَّةِ وُصُولِهِمْ إِلَى الْمَالِ، وَعَلَى هَذَا صَاحِبُ التِّجَارَةِ يُمْسِكُ بِقَدْرِ مَا يَرْجِعُ إِلَيْهِ مَالُهُ.

ان کا مال تک پہنچنے کی مدت میں تفاوت کے اعتبار سے، اور اسی قول پر تجارت کرنے والا روک لے اس قدر جتنے دنوں میں واپس آئے اس کے پاس اس کا مال۔

{10} قَالَ :وَمَنْ أَوْصَى إِلَيْهِ وَلَمْ يَعْلَمِ الْوَصِيَّةَ حَتَّى بَاعَ شَيْئًا مِنَ التَّرِكَةِ فَهُوَ وَصِيٌّ وَالْبَيْعُ جَائِزٌ ، وَلَا يَجُوزُ

فرمایا: اور اگر جس کو وصی مقرر کیا اور اس کو معلوم نہ ہو وصی ہونا حتی کہ فروخت کی کوئی چیز ترکہ سے، تو وہ وصی ہے اور بیع جائز ہے، اور جائز نہیں ہے

بَيْعُ الْوَكِيلِ حَتَّى يَعْلَمَ .وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ أَيْضًا لِأَنَّ الْوِصَايَةَ
وکیل کی بیع یہاں تک کہ اس کو معلوم ہو جائے، اور مروی ہے امام ابو یوسفؒ سے: کہ جائز نہیں ہے پہلی صورت میں بھی؛ کیونکہ وصی ہونا

إِنَابَةٌ بَعْدَ الْمَوْتِ فَتُعْتَبَرُ بِالْإِنَابَةِ قَبْلَهُ وَهِيَ الْوَكَالَةُ .{11}وَوَجْهُ الْفَرْقِ عَلَى الظَّاهِرِ أَنَّ
قائم مقام ہونا ہے موت کے بعد، پس قیاس کیا جائے گا موت سے پہلے قائم مقام ہونے پر، اور وہ وکالت ہے۔ اور وجہ فرق ظاہر الروایت پر یہ ہے

الْوِصَايَةَ خِلَافَةٌ لِإِضَافَتِهَا إِلَى زَمَانِ بُطْلَانِ الْإِنَابَةِ فَلَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ كَمَا فِي تَصَرُّفِ الْوَارِثِ.
کہ وصی ہونا خلیفہ ہونا ہے؛ بوجہ اس کے منسوب ہونے کے بطلانِ نیابت کے زمانے کی طرف، پس موقوف نہ ہو جاننے پر جیسا کہ تصرفِ وارث میں ہے،

أَمَّا الْوَكَالَةُ فَإِنَابَةٌ لِقِيَامِ وِلَايَةِ الْمَنُوبِ عَنْهُ فَيَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ ، وَهَذَا لِأَنَّهُ لَوْ تَوَقَّفَ
رہی وکالت تو وہ نیابت ہے؛ بوجہ قائم ہونے ولایت کے منوب عنہ کی، تو وکیل ہونا موقوف ہو گا جاننے پر، اور یہ اس لیے کہ اگر وکالت موقوف ہو جائے علم پر

لَا يَفُوتُ النَّظَرُ لِقُدْرَةِ الْمُوَكِّلِ ، وَفِي الْأَوَّلِ يَفُوتُ لِعَجْزِ الْمُوصِي
تو فوت نہ ہو گی کوئی مصلحت؛ موکل کے قادر ہونے کی وجہ سے، اور اول میں مصلحت فوت ہو جائے گی؛ بوجہ عاجز ہونے موصی کے۔

تشریح:۔{1} اگر کسی نے کہا کہ "میرا مال مساکین پر صدقہ ہے" تو یہ مال کا لفظ ایسے مال پر واقع ہو گا جس میں زکوۃ واجب ہوتی ہے۔ اور اگر اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو یہ وصیت اس کے ہر مال کی تہائی پر واقع ہو گی خواہ وہ مال زکوۃ کی جنس سے ہو یا زکوۃ کی جنس سے نہ ہو یعنی اس کی زمین اور گھر کے سامان وغیرہ کی تہائی پر بھی واقع ہو گی، یہ حکم استحساناً ہے۔

{2} قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح وصیت کی صورت میں وصیت ہر قسم کے مال کی تہائی پر واقع ہوتی ہے اسی طرح اپنا پورا مال صدقہ کرنے کی نذر کی صورت میں بھی ہر طرح کے مال کا صدقہ کرنا واجب ہو گا خواہ مالِ زکوۃ ہو یا دوسرا مال ہو، اسی کے قائل امام زفرؒ ہیں؛ کیونکہ "مَالِي فِي الْمَسَاكِينِ صَدَقَةٌ" میں لفظ مال عام ہے خواہ اس میں زکوۃ واجب ہوتی ہو یا واجب نہ ہوتی ہو لہٰذا ہر قسم کا مال صدقہ کرنا واجب ہو گا جیسا کہ وصیت کی صورت میں لفظِ مال ہر قسم کے مال کو شامل ہے۔

{3} وجہِ استحسان یہ ہے کہ بندہ کے اپنے اوپر واجب کرنے کو اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے پر قیاس کیا جائے گا یعنی جہاں شریعت کی جانب سے واجب کرنا پایا جائے گا وہاں بندہ بھی از خود اپنے اوپر واجب کر سکتا ہے اور جہاں شریعت کی جانب سے واجب کرنا ثابت نہ ہو وہاں بندہ بھی اپنے اوپر صدقہ واجب نہیں کر سکتا، پس بندہ کا "مَالِي فِي الْمَسَاكِينِ صَدَقَةٌ" کہنے سے اسی مال کا صدقہ کرنا واجب ہو گا جس مال میں شریعت نے صدقہ واجب کیا ہے اور شریعت نے مخصوص اموال (اموالِ نامیہ) میں صدقہ کو واجب کیا ہے لہٰذا بندہ کا صدقہ واجب کرنا بھی انہیں مخصوص اموال میں ہو گا، رہی وصیت تو وہ چونکہ میراث کی بہن اور نظیر ہے؛ کیونکہ

وصیت میراث کی طرح خلافت ہے یعنی جس طرح کہ میراث میں مورث کی موت کے بعد وارث کی مِلک ثابت ہوتی ہے اسی طرح وصیت میں بھی موصی کی موت کے بعد موصی لہ کی مِلک ثابت ہوتی ہے، اور میراث کسی متعین مال کے ساتھ مخصوص نہیں تو وصیت بھی ہر طرح کے مال میں نافذ ہو گی۔

{4} دوسری دلیل یہ ہے کہ نذر ماننے والے کا ظاہر حال یہی بتارہا ہے کہ وہ اپنے مال میں سے فاضل مال کا صدقہ اپنے اوپر لازم کرے گا؛ کیونکہ غیر فاضل مال کی طرف وہ اپنی ضرورتوں کی وجہ سے خود محتاج ہوتا ہے، اور فاضل مال، مالِ زکوۃ ہے لہٰذا اپنے مال کو صدقہ کرنے کی صورت میں انہی اموال کا صدقہ کرنا واجب ہو گا جن میں زکوۃ واجب ہو۔ رہی وصیت تو وہ اس وقت واقع ہوتی ہے جب انسان مال سے مستغنی ہو جاتا ہے یعنی موت کے بعد وصیت واقع ہو جاتی ہے اور موت کے بعد بندہ کو مال کی ضرورت نہیں رہتی ہے اس لیے وصیت ہر طرح کے مال پر واقع ہو گی کسی مخصوص مال کے ساتھ خاص نہ ہو گی۔

فتویٰ:۔ جوابِ استحسان راجح ہے لما قال الشیخ عبد الحکیم الشھید: والراجح جواب الاستحسان وھو قول الائمۃ الثلاثۃ وھو المختار للفتویٰ (ھامش الھدایۃ: 150/3)

{5} امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ "مَالِي فِي الْمَسَاكِينِ صَدَقَةٌ" کی نذر میں عشری زمین بھی داخل ہو جائے گی یعنی اس صورت میں عشری زمین کو بھی صدقہ کرنا واجب ہو گا؛ کیونکہ عشری زمین صدقہ کا سبب ہے اس لیے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عشر میں صدقہ کی جانب راجح ہے لہٰذا عشری زمین اموالِ تجارت کی طرح ہے اس لیے اسے بھی صدقہ کرنا واجب ہو گا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک عشری زمین مذکورہ نذر میں داخل نہ ہو گی؛ کیونکہ عشری زمین مؤنت (وہ مالی بوجھ جو بندہ پر غیر کے لیے واجب ہو اور وہ اس غیر کی بقاء کا سبب ہو) کا سبب ہے صدقہ کا سبب نہیں، اس لیے کہ امام محمدؒ کے نزدیک عشری زمین میں مؤنت کی جانب راجح ہے؛ کیونکہ عشر زمین کا اس کے مالک کے قبضہ میں باقی رہنے کا سبب ہے، لہٰذا مذکورہ نذر میں عشری زمین کو صدقہ کرنا واجب نہ ہو گا۔

اور خراجی زمین بالاتفاق مذکورہ نذر میں داخل نہ ہو گی؛ کیونکہ خراج کا مصرف دشمنانِ خدا سے قتال کرنے والے مجاہدین ہیں ظاہر ہے کہ مجاہدین میں غنی بھی ہوتے ہیں، لہٰذا خراج میں صدقہ کا معنی نہیں پایا جاتا ہے بلکہ محض مؤنت ہے۔

فتویٰ:۔ اراضی میں مطلقاً عدم دخول راجح ہے خواہ عشری ہو یا خراجی ہو لما قال الشیخ عبد الحکیم الشھید: والراجح ھو عدم الدخول فی الاراضی مطلقاً عشریۃً کانت أو خراجیۃً، وھو قول محمد وابی حنیفۃ و اقتصر علیہ اصحاب المتون وھو المختار روایۃً و درایۃً (ھامش الھدایۃ: 150/3)

{6} اگر کسی نے کہا کہ "مَا أَمْلِكُهُ صَدَقَةٌ فِي الْمَسَاكِينِ" (جس چیز کا میں مالک ہوں وہ مساکین پر صدقہ ہے) تو بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ ناذر کے ہر قسم کے مال کو شامل ہے خواہ وہ مالِ زکوۃ ہو یا مالِ زکوۃ نہ ہو؛ کیونکہ لفظِ مِلک لفظِ مال سے عام ہے اس لیے کہ لفظِ مال فقط مال کے ساتھ خاص ہے اور لفظِ مِلک مال اور غیر مال (نکاح اور قصاص وغیرہ) دونوں کو شامل ہے پس لفظِ مِلک کے عموم کو ظاہر کرنے کے لیے اسے مالِ زکوۃ اور مالِ غیر زکوۃ دونوں کو شامل قرار دے کر سب کو صدقہ کرنا واجب قرار دیا۔

{7} سوال یہ ہے کہ جب لفظِ مال کے ساتھ نذر کرنے کی صورت میں اموال کا صدقہ شرعاً اموالِ زکوۃ کے ساتھ مقید ہے تو لفظِ مِلک کے ساتھ نذر کرنے کی صورت میں بھی اموال کا صدقہ اموالِ زکوۃ کے ساتھ مقید ہونا چاہیئے؟ جواب یہ ہے کہ اموال کے صدقہ کو اموالِ زکوۃ کے ساتھ شریعت نے مقید کیا ہے اور یہ تقیید لفظِ مال کے ساتھ خاص ہے یعنی شریعت نے باری تعالی کے قول ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً[1]﴾ کے ذریعہ زکوۃ فرض کی ہے اور قرآن میں لفظِ مال کو شریعت نے اموالِ زکوۃ کے ساتھ خاص کیا ہے، جبکہ لفظِ مِلک میں ایسا کوئی مخصِّص موجود نہیں ہے؛ کیونکہ اللہ تعالی کی طرف سے اس انداز میں صدقہ واجب نہیں کیا گیا کہ صدقہ لفظِ مِلک کی طرف منسوب ہو اور پھر اموالِ زکوۃ کے ساتھ خاص ہو اس لیے لفظِ مِلک اپنے عموم پر باقی رہے گا۔

صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ لفظِ مال اور لفظِ مِلک دونوں کا حکم یکساں ہے یعنی دونوں مالِ زکوۃ کے ساتھ خاص ہیں؛ کیونکہ نذر کرنے والا اپنے اوپر اسی مال کو لازم کرتا ہے جو اس کی حاجت سے زائد ہو اور حاجت سے زائد مالِ زکوۃ ہے لہذا دونوں صورتوں میں مالِ زکوۃ کو صدقہ کرنا واجب ہوگا۔

{8} پھر اگر نذر ماننے والے کے پاس کوئی مال نہ ہو سوائے اس مال کے جو نذر کے تحت داخل ہو گیا ہے تو ناذر اسی منذور مال میں سے اپنے گذارے بھر کے بقدر رکھ لے اور بقیہ صدقہ کرلے؛ کیونکہ انسان کی حاجت صدقہ پر مقدم ہے، پھر جب اس کو مال حاصل ہو جائے تو اس میں سے اتنی مقدار صدقہ کرلے جتنی مقدار اس نے منذور مال میں سے روک لی تھی۔

{9} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ نذر کرنے والا اپنے پاس کس قدر مال روک لے؟ امام محمدؒ نے اس کا کوئی اندازہ نہیں بتایا ہے؛ کیونکہ قلتِ عیال اور کثرتِ عیال کی وجہ سے لوگوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں یعنی گذارہ کرنے کے لیے بعض کو زیادہ مال کی ضرورت ہوتی ہے اور بعض کو کم مال کی۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ پیشہ ور لوگ ایک دن کے اخراجات کے بقدر مال روک دے؛ کیونکہ ان کو روزانہ محنت کرکے مال پہنچتا ہے لہذا فقط صدقہ کے دن کا نفقہ رکھ لے اس کے بعد کے دنوں کے لیے کماتا ہے اور کھاتا ہے۔ اور ماہانہ آمدنی والا (مثلاً مکان اور دکان وغیرہ کرایہ پر دینے والا) ایک ماہ کے گذارے بھر کا نفقہ رکھ

([1]) التوبہ: 103.

لے؛ کیونکہ اس کی آمدنی روزانہ نہیں ہوتی ہے بلکہ ماہانہ ہوتی ہے لہٰذا مہینہ کے اخراجات کے بقدر مال روک لے۔ اور زمیندار آدمی ایک سال بھر کے گذارے کے بقدر مال اپنے پاس روک لے؛ کیونکہ اس کی آمدنی سالانہ ہوتی ہے، بہر حال یہ تفصیل ان لوگوں کو مال پہنچنے کی مدت میں تفاوت کے اعتبار سے ہے۔ اور اسی قول کی بنا پر تجارت کرنے والا اس قدر رکھے جتنے دنوں میں اس کا مالِ تجارت اس کے پاس پہنچے گا۔

{10} اگر کسی شخص کو وصی مقرر کیا گیا مگر اس کو اپنا وصی ہونا معلوم نہ ہو یہاں تک کہ اس نے موصی کی موت کے بعد ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کر دی، تو وہ وصی ہے اور اس کی بیع جائز ہے۔ اور اگر کسی نے وکیل مقرر کر دیا اور وکیل کو اپنا وکیل ہونا معلوم نہ ہو یہاں تک کہ اس نے موکل کی کوئی چیز فروخت کر دی، تو وکیل کی یہ بیع جائز نہیں ہے جب تک کہ اس کو اپنا وکیل ہونا معلوم نہ ہو۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وصی ہونے کی صورت میں بھی وصی کی بیع جائز نہیں ہے جب تک کہ اس کو اپنا وصی ہونا معلوم نہ ہو؛ کیونکہ وصی ہونا موصی کی موت کے بعد اس کا نائب ہونا ہے جس طرح کہ وکیل ہونا موکل کی زندگی میں اس کا نائب ہونا ہے تو موت کے بعد کی نیابت کو موت سے پہلے کی نیابت پر قیاس کیا جائے گا اور موت سے پہلے نیابت وکالت ہے یعنی جس طرح کہ وکیل کا تصرف علم بالوکالت سے پہلے ناجائز ہے اسی طرح وصی کا تصرف علم بالوصایت سے پہلے ناجائز ہوگا۔

{11} ظاہر الروایت کے مطابق وصایت اور توکیل میں وجہِ فرق یہ ہے کہ وصی ہونا خلافت ہے نہ کہ نیابت اور وصی ہونا خلافت اس لیے ہے کہ وصی ہونا ایسے زمانہ کی طرف منسوب ہوتا ہے جس زمانہ میں نائب بنانا باطل ہے یعنی وصایت موصی کی موت کے بعد نافذ ہوتی ہے حالانکہ کسی کی موت کے بعد اس کی طرف سے نائب بنانا باطل ہے؛ کیونکہ نائب اپنے منیب کا اختیار رکھتا ہے اور موت کے بعد میت کا بالکل اختیار نہیں ہوتا، پس معلوم ہوا کہ وصایت خلافت ہے نہ کہ نیابت، اور خلافت تصرف کے سلسلہ میں علم پر موقوف نہیں ہوتی یعنی خلیفہ ہونا اس بات پر موقوف نہیں ہے کہ خلیفہ کو اپنے خلیفہ ہونے کا علم بھی ہو، پس جب خلیفہ ہونا اس کے جاننے پر موقوف نہیں ہے تو وصی نے اگر اپنے موصی ہونے کو جانے بغیر بیع وغیرہ کا کوئی تصرف کیا تو یہ تصرف جائز ہوگا، جیسا کہ اگر وارث نے مورث کے مرنے کے بعد اس کے ترکہ میں کوئی تصرف کیا مثلاً کوئی چیز فروخت کر دی حالانکہ اس کو مورث کی موت کا علم نہیں ہے تو وارث کا یہ تصرف جائز ہے، پس اسی طرح اپنے وصی ہونے کو جاننے کے بغیر وصی کا تصرف بھی جائز ہے، اور رہا وکیل ہونا تو وہ اپنے مؤکل کا نائب ہوتا ہے؛ کیونکہ وکیل جس کا نائب ہے یعنی مؤکل وہ حیات اور صاحبِ اختیار موجود ہے، بہر حال وکالت انابت (نائب بنانا) ہے اور انابت علم پر موقوف ہوتی ہے یعنی نائب کے تصرف کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کو اپنے نائب ہونے کا علم بھی ہو؛ کیونکہ وکیل بنانا اگر وکیل کے علم پر موقوف ہو تو اس صورت میں کوئی مصلحت فوت نہ ہوگی اس لیے کہ مؤکل بذاتِ

خود تصرف پر قادر ہے اور وصی ہونا اگر اس کے علم پر موقوف ہو تو مصلحت فوت ہو جائے گی؛ کیونکہ موصی (میت) بذات خود تصرف سے عاجز ہے اس لیے وکالت کو وکیل کے علم پر موقوف رکھا گیا اور وصایت کو وصی کے علم پر موقوف نہیں رکھا گیا۔

فتویٰ:۔ ظاہر الروایت راجح ہے لما قال الشیخ عبد الحکیم الشهید: الراجح جواب ظاهر الرواية وهو المختار بل الخلاف منه رواية عن ابی یوسف لامذهبه کما صرح به ابن الهمام في غير موضع من مثله (هامش الهداية: 150/3)

{1} وَمَنْ أَعْلَمَهُ مِنَ النَّاسِ بِالْوَكَالَةِ يَجُوزُ تَصَرُّفُهُ ؛ لِأَنَّهُ إِثْبَاتُ حَقٍّ لَا إِلْزَامُ أَمْرٍ.
اور جس کو آگاہ کیا لوگوں نے وکالت سے، تو جائز ہے اس کا تصرف؛ کیونکہ یہ ثابت کرنا ہے ایک حق کا نہ کہ لازم کرنا کسی امر کا۔

{2} قال: وَلَا يَكُونُ النَّهْيُ عَنِ الْوَكَالَةِ حَتَّى يَشْهَدَ عِنْدَهُ شَاهِدَانِ أَوْ رَجُلٌ عَدْلٌ وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ
فرمایا: اور صحیح نہ ہوگا منع کرنا وکالت سے یہاں تک کہ گواہی دیں اس کے پاس دو گواہ، یا ایک عادل آدمی، اور یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے۔

وَقَالَا : هُوَ وَالْأَوَّلُ سَوَاءٌ لِأَنَّهُ مِنَ الْمُعَامَلَاتِ وَبِالْوَاحِدِ فِيهَا كِفَايَةٌ . {3} وَلَهُ
اور صاحبینؒ نے فرمایا: کہ یہ اور اول یکساں ہیں؛ کیونکہ یہ معاملات میں سے ہیں، اور معاملات میں ایک کی خبر کافی ہے۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے

أَنَّهُ خَبَرٌ مُلْزِمٌ فَيَكُونُ شَهَادَةً مِنْ وَجْهٍ فَيُشْتَرَطُ أَحَدُ شَطْرَيْهَا وَهُوَ الْعَدَدُ أَوِ الْعَدَالَةُ،
کہ یہ خبر لازم کرنے والی ہے پس یہ شہادت ہے من وجہ، پس شرط ہوگا شہادت کے دو جزوں میں سے ایک اور وہ عدد ہے یا عدالت ہے۔

بِخِلَافِ الْأَوَّلِ ، {4} وَبِخِلَافِ رَسُولِ الْمُوَكِّلِ لِأَنَّ عِبَارَتَهُ كَعِبَارَةِ الْمُرْسِلِ لِلْحَاجَةِ إِلَى الْإِرْسَالِ،
برخلاف اول کے اور برخلاف موکل کے قاصد کے؛ کیونکہ قاصد کی عبارت مرسل کی عبارت کی طرح ہے؛ حاجتِ ارسال کی وجہ سے،

{5} وَعَلَى هَذَا الْخِلَافِ إِذَا أُخْبِرَ الْمَوْلَى بِجِنَايَةِ عَبْدِهِ {6} وَالشَّفِيعُ وَالْبِكْرُ وَالْمُسْلِمُ الَّذِي لَمْ يُهَاجِرْ إِلَيْنَا.
اور اسی اختلاف پر ہے جب خبر دی جائے مولی کو اس کے غلام کے جرم کی، یا شفیع، یا باکرہ یا اس مسلمان کو خبر دی گئی جس نے ہجرت نہیں کی ہے ہماری طرف

{7} قَالَ : وَإِذَا بَاعَ الْقَاضِي أَوْ أَمِينُهُ عَبْدًا لِلْغُرَمَاءِ وَأَخَذَ الْمَالَ فَضَاعَ وَاسْتُحِقَّ الْعَبْدُ
فرمایا: اور اگر فروخت کیا قاضی یا اس کے امین نے غلام قرضخواہوں کے لیے، اور لے لیا مال، پھر وہ ضائع ہو گیا اور مستحق ہو گیا غلام،

لَمْ يَضْمَنْ ، لِأَنَّ أَمِينَ الْقَاضِي قَائِمٌ مَقَامَ الْقَاضِي وَالْقَاضِي مَقَامَ الْإِمَامِ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ لَا يَلْحَقُهُ ضَمَانٌ
تو کوئی ضامن نہ ہوگا؛ کیونکہ قاضی کا امین تو قائم مقام ہے قاضی کا، اور قاضی قائم مقام ہے امام المسلمین کا اور ان میں سے کسی کو لاحق نہیں ہوتا ہے ضمان،

كَيْ لَا يَتَقَاعَدَ عَنْ قَبُولِ هَذِهِ الْأَمَانَةِ فَيَضِيعُ الْحُقُوقُ {8} وَيَرْجِعُ الْمُشْتَرِي عَلَى الْغُرَمَاءِ ، لِأَنَّ الْبَيْعَ وَاقِعٌ
تاکہ انکار نہ کریں لوگ اس امانت کے قبول کرنے سے، پس ضائع ہو جائیں گے حقوق، اور واپس لے مشتری قرضخواہوں سے؛ کیونکہ بیع واقع ہوئی ہے

لَهُمْ فَيَرْجِعُ عَلَيْهِمْ عِنْدَ تَعَذُّرِ الرُّجُوعِ عَلَى الْعَاقِدِ، كَمَا إِذَا كَانَ الْعَاقِدُ مَحْجُورًا عَلَيْهِ وَلِهَذَا يُبَاعُ

ان ہی کے لیے، پس رجوع کرے گا ان پر رجوع کے متعذر ہونے کے وقت عاقد پر، جیسا کہ جب عاقد محجور علیہ ہو، اور اسی لیے فروخت کیا جائے گا

بِطَلَبِهِمْ{9} وَإِنْ أَمَرَ الْقَاضِي الْوَصِيَّ بِبَيْعِهِ لِلْغُرَمَاءِ ثُمَّ اسْتُحِقَّ أَوْ مَاتَ قَبْلَ الْقَبْضِ

ان کی درخواست پر۔ اور اگر امر کیا قاضی نے وصی کو غلام فروخت کرنے کا قرضخواہوں کے لیے، پھر وہ مستحق ہوا یا مر گیا موت سے پہلے،

وَضَاعَ الْمَالُ رَجَعَ الْمُشْتَرِي عَلَى الْوَصِيِّ ؛ لِأَنَّهُ عَاقِدٌ نِيَابَةً عَنِ الْمَيِّتِ وَإِنْ كَانَ بِإِقَامَةِ الْقَاضِي

اور ضائع ہو گیا مال، تو رجوع کرے گا مشتری وصی پر؛ کیونکہ وہ عاقد ہے نائب ہو کر میت کی طرف سے اگرچہ قاضی کے قائم کرنے سے ہے

عَنْهُ فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَهُ بِنَفْسِهِ .قَالَ : وَرَجَعَ الْوَصِيُّ عَلَى الْغُرَمَاءِ ؛ لِأَنَّهُ عَامِلٌ

میت کی طرف سے، پس ہو گیا جیسا کہ جب میت فروخت کر دے اس کو بذاتِ خود۔ فرمایا: اور واپس لے وصی قرضخواہوں سے؛ کیونکہ اس نے کام کیا ہے

لَهُمْ ، وَإِنْ ظَهَرَ لِلْمَيِّتِ مَالٌ يَرْجِعُ الْغَرِيمُ فِيهِ بِدَيْنِهِ .{10}قَالُوا : وَيَجُوزُ أَنْ يُقَالَ

ان کے لیے، اور اگر ظاہر ہو گیا میت کے لیے مال تو وصول کرے گا قرضخواہ اس میں سے اپنا دَین۔ مشائخ نے کہا ہے: اور جائز ہے کہ کہا جائے کہ

يَرْجِعُ بِالْمِائَةِ الَّتِي غَرِمَهَا أَيْضًا لِأَنَّهُ لَحِقَهُ فِي أَمْرِ الْمَيِّتِ ،{11}وَالْوَارِثُ إِذَا بِيعَ لَهُ

واپس لے قرضخواہ وہ سو درہم بھی جو اس نے بطورِ تاوان دئے ہیں؛ کیونکہ یہ لاحق ہوئے ہیں میت کے معاملہ میں، اور وارث کے لیے اگر فروخت کیا گیا

بِمَنْزِلَةِ الْغَرِيمِ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي التَّرِكَةِ دَيْنٌ كَانَ الْعَاقِدُ عَامِلًا لَهُ .

تو وہ بمنزلۂ قرضخواہ کے ہے؛ کیونکہ جب نہ ہو ترکہ میں دَین تو عاقد کام کرنے والا ہے وارث کے لیے۔

تشریح:۔{1} اگر کسی شخص کو لوگوں میں سے کسی نے اس کی وکالت کی خبر دی کہ تجھے فلاں شخص نے اپنا وکیل مقرر کیا ہے، پھر اس نے مؤکل کے لیے خرید و فروخت کا کوئی تصرف کیا تو اس کا یہ تصرف جائز ہے؛ کیونکہ وکیل ہونے کی خبر ایک حق کو ثابت کرتی ہے کسی امر کو لازم نہیں کرتی ہے یعنی خبر سے وکیل پر کوئی چیز لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کو تصرف کا حق حاصل ہو جاتا ہے جس کے لیے ایک آدمی کی خبر بھی کافی ہے اس لیے اس کا مؤکل کے لیے تصرف کرنا جائز ہے۔

{2} اور اگر وکیل کو وکالت سے معزول کیا گیا تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وکالت سے معزول نہ ہو گا جب تک کہ اس کے پاس دو گواہ یا ایک عادل شخص گواہی نہ دے۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ وکالت سے معزول کرنا اور وکالت پر مقرر کرنا دونوں برابر ہیں یعنی جس طرح کہ وکیل مقرر کرنے کے لیے ایک شخص کی خبر بھی کافی ہے اسی طرح وکالت سے معزولی کے لیے بھی ایک شخص کی خبر کافی ہے؛ کیونکہ وکالت سے معزولی معاملات میں سے ہے اور معاملات ایک شخص کی خبر سے بھی ثابت ہو جاتے ہیں اس لیے وکالت سے معزولی کے لیے بھی ایک شخص کی خبر کافی ہے۔

{3} امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ معزولی کی خبر ایسی خبر ہے جو ملزم (لازم کرنے والی) ہے؛ کیونکہ اس میں معزول ہونے والے شخص کا ضرر ہے یوں کہ اس پر تصرف کو لازم کیا جاتا ہے تو یہ من وجہ شہادت ہے لہذا اس کے لیے شہادت کے دو جزؤں میں سے ایک کا ہونا شرط ہوگا شہادت کے دو جزء عدد اور عدالت ہیں یعنی یا تو مطلقاً دو آدمی گواہی دیں کہ تجھے تیرے مؤکل نے معزول کر دیا ہے یا ایک عادل آدمی گواہی دے، بر خلاف وکالت کے کہ اس میں الزام کا معنی نہیں ہے اس لیے وہ شہادت کے معنی میں نہ ہوگا لہذا اس میں عدد یا عدالت شرط نہ ہوگی بلکہ فاسق کی خبر بھی مقبول ہوگی۔

{4} البتہ موکل کے قاصد کا حکم اس کے بر خلاف ہے یعنی اگر مؤکل نے وکیل کو معزول کرنے کے لیے قاصد بھیجا تو اس میں بھی عدد یا عدالت شرط نہیں؛ کیونکہ قاصد کی عبارت ایسی ہے جیسے خود بھیجنے والے کی عبارت؛ کیونکہ کبھی وکیل کے پاس قاصد بھیجنے کی ضرورت ہوتی ہے پس قاصد کا پیغام پہنچانا ایسا ہے گویا مرسل خود حاضر ہو کر معزول کر رہا ہے جس میں عدد یا عدالت کی ضرورت نہیں، لہذا قاصد بھیجنے کی صورت میں بھی عدد یا عدالت کی ضرورت نہیں۔

{5} صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ یہی اختلاف امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان مندرجہ ذیل مسائل میں بھی ہے یعنی امام صاحبؒ کے نزدیک عدد یا عدالت شرط ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام نے خطاءً کسی کو قتل کیا یا کسی کا مال تلف کیا پھر ہوا یہ کہ دو آدمیوں نے یا ایک عادل آدمی نے مولیٰ کو اس غلام کے مذکورہ جرم کی خبر دی، پھر اس کے بعد مولیٰ نے اس غلام کو آزاد کر دیا یا فروخت کر دیا، تو یہ مولیٰ کی طرف سے فدیہ اختیار کرنا ہوگا گویا مولیٰ نے فدیہ دینے کو اختیار کر لیا ہے، اور اگر کسی فاسق آدمی نے خبر دی اور مولیٰ نے اس کے قول کی تصدیق کی تو بھی یہی حکم ہے، اور اگر مولیٰ نے اس کی تصدیق نہ کی تو اختلاف ہے چنانچہ امام صاحبؒ کے نزدیک مولیٰ کا غلام کو آزاد کرنا یا فروخت کرنا فدیہ کو اختیار کرنا نہ ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک فدیہ اختیار کرنا ہوگا۔

{6} دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنا مکان فروخت کیا پھر دو آدمیوں یا ایک عادل آدمی نے شفیع کو اس بیع کی خبر دی، یہ خبر سن کر شفیع خاموش ہو گیا تو اس کا شفعہ ساقط ہو گیا، اور اگر کسی فاسق نے خبر دی اور شفیع خاموش ہو گیا تو اختلاف ہے چنانچہ امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ یہ خبر ناکافی ہے اس لیے شفیع کا شفعہ ساقط نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ساقط ہو جائے گا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر باکرہ عورت کو دو آدمیوں یا ایک عادل نے خبر دی کہ تیرے ولی نے تیرا نکاح کر دیا ہے اور وہ خاموش رہی تو بالاتفاق اس کا یہ سکوت رضامندی ہے اور اگر مخبر فاسق ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ ایک فاسق آدمی کی خبر غیر معتبر ہے اس لیے اس کا سکوت رضامندی نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک فاسق کی خبر چونکہ معتبر ہے اس لیے باکرہ کا سکوت رضامندی ہوگا۔ چوتھا مسئلہ یہ ہے

کہ جو شخص دارالحرب میں مسلمان ہوا اور دارالاسلام کی طرف ہجرت کر کے نہیں آیا پھر دو مسلمانوں یا ایک عادل مسلمان نے اس کو فرائض کی خبر دی تو فرائض اس پر لازم ہو جائیں گے حتی کہ ترکِ فرض سے قضاء لازم ہو گی اور اگر فاسق مسلمان نے فرائض کی خبر دی اور اس نے تصدیق کر لی تو بھی یہی حکم ہے اور اگر تصدیق نہ کی تو امام صاحبؒ کے نزدیک فرائض اس پر لازم نہ ہوں گے اور صاحبینؒ کے نزدیک لازم ہو جائیں گے۔

فتوی:۔امام ابو حنیفہؒ کا قول راجح ہے لما قال الشیخ عبد الحکیم الشھید:قولہ وقالا ھو والاول سواء الخ ولم ارہ من یصرح بالترجیح فی ھذا الاصل لاحد القولین صراحۃً الا أن أصحاب المتون یقتصرون علی قولہ وھذا من باب الترجیح الالتزامی الغیر الصریح وکذا یظھر میل الشروح فللعلہ ھو الراجح عندھم وھو المذھب(ھامش الھدایۃ:151/3)

{7} اگر قاضی یا اس کے امین نے قرضخواہوں کے لیے مدیون شخص کا غلام فروخت کیا اور اس کے ثمن پر قبضہ کر لیا، مگر قاضی یا اس کے امین سے وہ ثمن ضائع ہو گیا، پھر کسی شخص نے اس غلام پر اپنا استحقاق ثابت کر کے مشتری سے غلام لے لیا، تو قاضی یا اس کا امین اس ثمن کا ضامن نہ ہو گا؛ کیونکہ قاضی کا امین قاضی کا قائم مقام ہوتا ہے، اور قاضی امام المسلمین کا قائم مقام ہوتا ہے اور امام المسلمین، قاضی اور اس کے امین تینوں میں سے کسی پر ضمان نہیں آتا ہے؛ کیونکہ اگر تلف کرنے کی صورت میں ان تینوں پر ضمان کو لازم کیا جائے تو پھر اس تاوان کے خوف سے کوئی بھی اس عہدہ کو قبول کرنے والا نہیں ملے گا اور جب اس عہدہ کو قبول کرنے والا کوئی نہ ہو گا تو لوگوں کو ان کے حقوق کون دلائے گا؟ پس لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے حالانکہ لوگوں کے حقوق کا ضائع ہونا ممنوع ہے اس لیے ان تینوں میں سے کوئی ضامن نہ ہو گا۔

{8} اور مشتری اپنا ثمن میت کے قرضخواہوں سے واپس لے گا؛ کیونکہ میت کا غلام انہی قرضخواہوں کے لیے فروخت کیا گیا ہے اور عاقد (قاضی یا اس کا امین) سے رجوع کرنا متعذر ہو گیا ہے قاعدہ یہی ہے کہ جب عاقد سے رجوع کرنا متعذر ہو تو جس کے لیے عقد واقع ہوا ہے اسی سے رجوع کیا جائے گا جیسا کہ اگر عاقد مجور علیہ (نابالغ بچہ ہو یا غیر ماذون فی التجارۃ غلام ہو) ہو مثلاً کسی نے نابالغ بچے کو اپنا غلام فروخت کرنے کے لیے وکیل بنایا بچے نے غلام فروخت کیا اور ثمن اس سے ضائع ہو گیا، اور غلام پر کسی اور شخص نے استحقاق ثابت کر کے مشتری سے لے لیا تو مشتری کے ثمن کا ضامن بچہ نہ ہو گا بلکہ اس کا مؤکل ہو گا؛ کیونکہ بیع مؤکل کے لیے واقع ہوئی ہے، اسی طرح یہاں چونکہ بیع قرضخواہوں کے لیے ہوئی ہے یہی وجہ ہے کہ ان کی درخواست پر غلام فروخت کیا جاتا ہے اس لیے ثمن کے بارے میں رجوع ان سے کیا جائے گا۔

{9} اگر قاضی نے مقروض میت کے وصی کو حکم دیا کہ میت کا غلام اس کے قرضخواہوں کے لیے فروخت کر دو، وصی نے غلام فروخت کر دیا، اور ثمن پر قبضہ کر دیا، پھر غلام پر کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے مشتری سے لے لیا یا مشتری کے قبضہ کرنے سے پہلے غلام مر گیا، اور ثمن وصی کے پاس سے ضائع ہو گیا، تو مشتری اپنا ثمن وصی سے واپس لے گا؛ کیونکہ وصی تو میت کی طرف سے نائب ہو کر عقد کرنے والا ہے، اس لیے کہ وصی کو اگر میت نے مقرر کیا ہو پھر تو ظاہر ہے کہ وہ میت کا نائب ہے اور اگر قاضی نے مقرر کیا ہو تب بھی وہ میت کا نائب ہے؛ کیونکہ قاضی نے اس کو میت کی طرف سے مقرر کیا ہے اپنی طرف سے تو مقرر نہیں کیا ہے، بہر حال جب وصی میت کا نائب ہے تو نائب کا عقد ایسا ہے جیسے منوب عنہ کا عقد، پس گویا میت نے خود اپنی زندگی میں فروخت کیا اور اس صورت میں مشتری کو اسی مولیٰ سے رجوع کا اختیار ہوتا، تو یہاں مولیٰ (میت) کے نائب (وصی) سے رجوع کا مجاز ہوگا۔

پھر وصی میت کے قرضخواہوں سے رجوع کرے گا؛ کیونکہ وصی نے میت کے قرضخواہوں ہی کے لیے غلام فروخت کیا تھا اور قاعدہ ہے کہ غیر کے لیے کام کرنے والے پر جب کوئی تاوان آتا ہے تو وہ اسی سے رجوع کرے گا جس کے لیے کام کیا ہے۔ اور اگر میت کا کوئی مال ظاہر ہوا تو قرضخواہ اسی مال سے اپنا دین وصول کرلے۔

{10} سوال یہ ہے کہ قرضخواہ نے جو وصی کو مثلاً سو درہم تاوان دیا ہے وہ بھی میت کے مال سے لے سکتا ہے یا نہیں؟ تو بعض مشائخ کی رائے یہ ہے کہ وہ بھی لے سکتا ہے؛ کیونکہ قرضخواہ پر یہ تاوان میت ہی کے معاملے میں آیا ہے اور قاعدہ ہے کہ جس پر کسی کے معاملے میں تاوان آئے وہ تاوان اسی سے لے سکتا ہے۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ تاوان کے یہ سو درہم میت کے مال سے نہیں لے سکتا ہے؛ کیونکہ قرضخواہ ان سو درہم کا اس لیے ضامن ہوا ہے کہ عقد خود قرضخواہ کے لیے ہوا ہے لہٰذا وہ کسی اور سے رجوع نہیں کر سکتا ہے۔

{11} اور وارث کے لیے ترکہ میں سے اگر کچھ فروخت کیا گیا تو وہ بمنزلہ قرضخواہ کے ہے مثلاً اگر وارث نابالغ ہو اور ترکہ سے کسی چیز کو فروخت کرنے کی ضرورت ہو، اور وصی نے اس چیز کو فروخت کر کے ثمن پر قبضہ کر لیا پھر وہ چیز مستحق ہو گئی ثمن وصی سے ضائع ہو گیا تو مشتری اپنے ثمن کے بارے میں وصی سے رجوع کرے گا اور وصی وارث سے رجوع کرے گا؛ کیونکہ میت کے ترکہ میں کسی کا قرضہ نہ ہو تو اس صورت میں عاقد (وصی) اسی وارث کے لیے عقد کرنے والا ہے اور قاعدہ ہے کہ جس کے لیے کام کیا جائے تاوان اسی پر آتا ہے۔

فصلٌ

قضاء کے متفرق مسائل پر مشتمل ایک اور فصل

اس فصل میں ایسے متفرق مسائل کو بیان کیا جائے گا جن کو یہ اصل جامع ہے کہ تنہا قاضی کا قول معزول ہونے سے پہلے، یا معزول ہونے کے بعد قبول ہے یا قبول نہیں ہے؟

{1} وَإِذَا قَالَ الْقَاضِي قَدْ قَضَيْتُ عَلَى هَذَا بِالرَّجْمِ فَارْجُمْهُ أَوْ بِالْقَطْعِ فَاقْطَعْهُ أَوْ بِالضَّرْبِ فَاضْرِبْهُ

اور جب کہے قاضی کہ میں نے حکم دیا ہے اس پر رجم کا، پس تو رجم کر اس کو، یا قطع کا پس تو قطع کر اس کا ہاتھ، یا مارنے کا، پس تو مار اس کو،

وَسِعَك أَنْ تَفْعَلَ وَعَنْ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ رَجَعَ عَنْ هَذَا وَقَالَ : لَا تَأْخُذْ بِقَوْلِهِ

تو تیرے لیے جائز ہے کہ تو ایسا کر دے، اور مروی ہے امام محمدؒ سے کہ انہوں نے رجوع کیا اس سے، اور فرمایا: کہ قبول مت کر اس کا قول

حَتَّى تُعَايِنَ الْحُجَّةَ ، لِأَنَّ قَوْلَهُ يَحْتَمِلُ الْغَلَطَ وَالْخَطَأَ وَالتَّدَارُكُ غَيْرُ مُمْكِنٍ ،{2}وَعَلَى هَذِهِ الرِّوَايَةِ

یہاں تک کہ مشاہدہ کر لے حجت کا؛ کیونکہ قاضی کا قول احتمال رکھتا ہے غلطی اور خطا کا، اور تدارک ممکن نہیں ہے، اور اس روایت کے مطابق

لَا يُقْبَلُ كِتَابُهُ .وَاسْتَحْسَنَ الْمَشَايِخُ هَذِهِ الرِّوَايَةَ لِفَسَادِ حَالِ أَكْثَرِ الْقُضَاةِ فِي زَمَانِنَا

قبول نہ ہونا چاہیے قاضی کا خط، اور مستحسن قرار دیا ہے مشائخ نے اس روایت کو؛ بوجہ فسادِ حال کے ہمارے زمانے کے اکثر قاضیوں کے،

إلَّا فِي كِتَابِ الْقَاضِي لِلْحَاجَةِ إلَيْهِ .{3}وَجْهُ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ أَنَّهُ أَخْبَرَ عَنْ أَمْرٍ يَمْلِكُ إنْشَاءَهُ

سوائے قاضی کے خط کے؛ کیونکہ حاجت ہے اس کی۔ اور ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ اس نے خبر دی ہے ایسے امر کی کہ وہ مالک ہے اس کی ایجاد کا

فَيُقْبَلُ لِخُلُوِّهِ عَنِ التُّهْمَةِ ، وَلِأَنَّ طَاعَةَ أُولِي الْأَمْرِ وَاجِبَةٌ ، وَفِي تَصْدِيقِهِ طَاعَةٌ.

پس قبول کیا جائے گا؛ بوجہ اس کے خالی ہونے کے تہمت سے؛ اور اس لیے کہ طاعت اولی الامر کی واجب ہے، اور اس کی تصدیق میں اس کی طاعت ہے۔

{4}وَقَالَ الْإِمَامُ أَبُو مَنْصُورٍ:إنْ كَانَ عَدْلًا عَالِمًا يُقْبَلُ قَوْلُهُ لِانْعِدَامِ تُهْمَةِ الْخَطَإِ وَالْخِيَانَةِ ، وَإِنْ كَانَ عَدْلًا جَاهِلًا

اور امام ابو منصور نے کہا کہ اگر وہ عادل عالم ہو تو قبول کیا جائے گا اس کا قول؛ بوجہ معدوم ہونے تہمتِ خطا اور خیانت کے، اور اگر وہ عادل جاہل ہو

يُسْتَفْسَرُ ، فَإِنْ أَحْسَنَ التَّفْسِيرَ وَجَبَ تَصْدِيقُهُ وَإِلَّا فَلَا ، وَإِنْ كَانَ جَاهِلًا فَاسِقًا أَوْ عَالِمًا فَاسِقًا

تو اس سے استفسار کیا جائے گا، پس اگر اس نے اچھی تفسیر بیان کی تو واجب ہوگی اس کی تصدیق، ورنہ نہیں، اور اگر وہ جاہل فاسق ہو یا عالم فاسق ہو،

لَا يُقْبَلُ إلَّا أَنْ يُعَايِنَ سَبَبَ الْحُكْمِ لِتُهْمَةِ الْخَطَإِ وَالْخِيَانَةِ .{5}قَالَ : وَإِذَا عَزَلَ الْقَاضِي

تو قبول نہیں کیا جائے گا، مگر یہ کہ مشاہدہ کرے سببِ حکم کا؛ بوجہ تہمتِ خطا اور خیانت کے۔ فرمایا: اور جب معزول ہو گیا قاضی،

فَقَالَ لِرَجُلٍ أَخَذْتُ مِنْكَ أَلْفًا وَدَفَعْتُهَا إِلَى فُلَانٍ قَضَيْتُ بِمَا عَلَيْكَ فَقَالَ
پھر کہا ایک آدمی سے: کہ میں نے لیے تھے تجھ سے ہزار دراہم اور دیدیے تھے وہ فلاں کو، جن کا میں نے حکم دیا تھا اس کے لیے تجھ پر، پس کہا
الرَّجُلُ أَخَذْتَهَا ظُلْمًا فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْقَاضِي ، وَكَذَا لَوْ قَالَ قَضَيْتُ بِقَطْعِ يَدِكَ فِي حَقٍّ،
اس آدمی نے: کہ تو نے لیے تھے وہ دراہم ناحق طور پر، تو قول قاضی کا معتبر ہوگا، اور اسی طرح اگر کہا: کہ میں نے حکم دیا تھا تیرے ہاتھ کاٹنے کا امر حق میں،
{6} هَذَا إِذَا كَانَ الَّذِي قُطِعَتْ يَدُهُ وَالَّذِي أُخِذَ مِنْهُ الْمَالُ مُقِرَّيْنِ أَنَّهُ فَعَلَ ذَلِكَ وَهُوَ قَاضٍ؛
اور یہ اس وقت ہے کہ جس کا ہاتھ کاٹا گیا اور جس سے مال لیا گیا وہ اس امر کے مقر ہوں کہ اس نے یہ کام ایسی حالت میں کئے کہ وہ قاضی تھا؛
وَوَجْهُهُ أَنَّهُمَا لَمَّا تَوَافَقَا أَنَّهُ فَعَلَ ذَلِكَ فِي قَضَائِهِ كَانَ الظَّاهِرُ شَاهِدًا لَهُ .إِذِ الْقَاضِي لَا يَقْضِي
اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ان دونوں نے اتفاق کیا کہ اس نے یہ کام کیا زمانہ قضاء میں، تو ظاہر حال شاہد ہے قاضی کے لیے؛ اس لیے کہ قاضی فیصلہ نہیں کرتا ہے
بِالْجَوْرِ ظَاهِرًا وَلَا يَمِينَ عَلَيْهِ ؛ لِأَنَّهُ ثَبَتَ فِعْلُهُ فِي قَضَائِهِ بِالتَّصَادُقِ وَلَا يَمِينَ عَلَى الْقَاضِي.
ظلم کا بظاہر۔ اور یمین نہیں قاضی پر؛ کیونکہ ثابت ہوا ہے قاضی کا فعل قضاء کے زمانے میں باہمی تصدیق سے، اور یمین نہیں ہوتی ہے قاضی پر۔
{7} وَلَوْ أَقَرَّ الْقَاطِعُ وَالْآخِذُ بِمَا أَقَرَّ بِهِ الْقَاضِي لَا يَضْمَنُ أَيْضًا ؛ لِأَنَّهُ فَعَلَهُ فِي حَالِ الْقَضَاءِ
اور اگر اقرار کیا قاطع اور مال لینے والے نے اس چیز کا جس کا اقرار کیا ہے قاضی نے، تو بھی ضامن نہ ہوگا؛ کیونکہ اس نے کیا ہے یہ کام حالتِ قضاء میں،
وَدَفْعُ الْقَاضِي صَحِيحٌ كَمَا إِذَا كَانَ مُعَايِنًا {8} وَلَوْ زَعَمَ الْمَقْطُوعُ يَدُهُ أَوِ الْمَأْخُوذُ مَالُهُ أَنَّهُ فَعَلَ قَبْلَ التَّقْلِيدِ
اور قاضی کا دینا صحیح ہے؛ جیسا کہ جب مشاہد ہوتا۔ اور اگر کہا مقطوع الید نے یا اس نے جس سے مال لیا گیا ہو کہ اس نے یہ کام کیا قاضی مقرر ہونے سے پہلے،
أَوْ بَعْدَ الْعَزْلِ فَالْقَوْلُ لِلْقَاضِي أَيْضًا هُوَ الصَّحِيحُ لِأَنَّهُ أَسْنَدَ فِعْلَهُ إِلَى حَالَةٍ مَعْهُودَةٍ
یا معزول ہونے کے بعد، تو بھی قول قاضی کا معتبر ہوگا، اور یہی صحیح ہے؛ کیونکہ قاضی نے منسوب کیا اپنا فعل ایسی حالتِ معہودہ کی طرف
مُنَافِيَةٍ لِلضَّمَانِ فَصَارَ كَمَا إِذَا قَالَ طَلَّقْتُ أَوْ أَعْتَقْتُ وَأَنَا مَجْنُونٌ وَالْجُنُونُ مِنْهُ كَانَ مَعْهُودًا
جو منافی ہے ضمان کے پس یہ ایسا ہے جیسا کہ جب کوئی کہے: کہ میں نے طلاق دی یا میں آزاد کیا حالانکہ میں مجنون تھا، اور جنون اس سے معہود تھا۔
{9} وَلَوْ أَقَرَّ الْقَاطِعُ أَوِ الْآخِذُ فِي هَذَا الْفَصْلِ بِمَا أَقَرَّ بِهِ الْقَاضِي يَضْمَنَانِ؛
اور اگر اقرار کیا ہاتھ کاٹنے والے یا مال لینے والے نے اس صورت میں اس چیز کا جس کا اقرار کیا قاضی نے، تو دونوں ضامن ہوں گے؛
لِأَنَّهُمَا أَقَرَّا بِسَبَبِ الضَّمَانِ، وَقَوْلُ الْقَاضِي مَقْبُولٌ فِي دَفْعِ الضَّمَانِ عَنْ نَفْسِهِ لَا فِي إِبْطَالِ سَبَبِ الضَّمَانِ عَلَى غَيْرِهِ،
کیونکہ ان دونوں نے اقرار کیا سببِ ضمان کا، اور قول قاضی مقبول ہے اپنی ذات سے دفعِ ضمان میں نہ کہ غیر پر سببِ ضمان کے ابطال میں،
بِخِلَافِ الْأَوَّلِ لِأَنَّهُ ثَبَتَ فِعْلُهُ فِي قَضَائِهِ بِالتَّصَادُقِ {10} وَلَوْ كَانَ الْمَالُ فِي يَدِ الْآخِذِ قَائِمًا

برخلافِ اول کے؛ کیونکہ وہاں ثابت ہوا قاضی کا فعل حالتِ قضاء میں باہمی تصدیق سے۔ اور اگر ہو مال لینے والے کے قبضہ میں موجود،

وَقَدْ أَقَرَّ بِمَا أَقَرَّ بِهِ الْقَاضِي وَالْمَأْخُوذُ مِنْهُ الْمَالُ صَدَّقَ الْقَاضِيَ فِي أَنَّهُ فَعَلَهُ فِي قَضَائِهِ أَوِ ادَّعَى أَنَّهُ فَعَلَهُ

اور اس نے اس کا اقرار کیا ہو جس کا اقرار قاضی نے کیا ہے اور جس سے مال لیا گیا ہے اس نے تصدیق کی قاضی کی اس میں کہ اس نے یہ فعل کیا

فِي غَيْرِ قَضَائِهِ يُؤْخَذُ مِنْهُ ؛ لِأَنَّهُ أَقَرَّ أَنَّ الْيَدَ كَانَتْ لَهُ فَلَا يُصَدَّقُ

اس کی حالتِ غیر قضاء میں، تو لیا جائے گا اس سے؛ کیونکہ اس نے اقرار کیا کہ قبضہ ماخوذ منہ المال کا تھا، تو تصدیق نہیں کی جائے گی

فِي دَعْوَى تَمَلُّكِهِ إِلَّا بِحُجَّةٍ ، وَقَوْلُ الْمَعْزُولِ فِيهِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ .

اس کے اپنے مالک ہونے کے دعویٰ میں مگر حجت سے، اور معزول کا قول اس میں حجت نہیں ہے۔

تشریح:۔ {1} اگر قاضی نے کسی سے کہا کہ "میں نے فلاں آدمی پر رجم کا حکم کیا ہے لہٰذا تو اس کو رجم کر دو" یا کہا کہ: "میں نے فلاں آدمی پر ہاتھ کاٹنے کا حکم کیا ہے لہٰذا اس کے ہاتھ کو قطع کر دو" یا کہا کہ: "میں نے فلاں آدمی پر کوڑے مارنے کا حکم کیا ہے لہٰذا اس کو کوڑے مار دو" تو ان تینوں صورتوں میں اس شخص کو قاضی کے حکم پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔ اور امام محمدؒ سے نوادر میں مروی ہے کہ انہوں نے اس قول سے رجوع کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ شخص قاضی کا حکم قبول نہ کرے یہاں تک کہ وہ حجت اپنی آنکھوں سے دیکھ لے؛ کیونکہ حجت دیکھے بغیر قاضی کے حکم میں خطاء اور غلطی کا احتمال ہے اگر اس کے حکم کے مطابق اس نے سزا دی تو پھر اس کا تدارک بھی نہیں ہو سکتا ہے اس لیے یہ شخص پہلے خود بھی اطمینان کر لے کہ وہ واقعی سزا کا مستحق ہے یا نہیں ہے، جس کی یہی صورت ہے کہ گواہ اس کے سامنے مجرم کے جرم کی گواہی دیں۔

{2} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ کی اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ قاضی کا خط بھی قبول نہ کیا جائے؛ کیونکہ اس میں بھی غلطی کا احتمال ہے، مگر قاضی کے خط کے بارے میں ضرورت کی وجہ سے مشائخ نے اس روایت کو ترک کر دیا ہے، البتہ کتاب القاضی الی القاضی کے علاوہ میں مشائخ نے امام محمدؒ کی اس روایت کو مستحسن قرار دیا ہے؛ کیونکہ ہمارے زمانے میں اکثر قاضیوں کی حالت بگڑی ہوئی ہے اس لیے سزا دینے پر مامور شخص سزا دینے سے پہلے خود بھی اطمینان کر لے۔

{3} ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ قاضی نے ایسی چیز کی خبر دی ہے جس کا قاضی از سر نو ایجاد کر سکتا ہے؛ کیونکہ قاضی کو ولایت حاصل ہے وہ ایجادِ قضاء کر سکتا ہے اور جو شخص اس چیز کی ایجاد پر قادر ہو جس کی وہ خبر دیتا ہے تو وہ اپنی خبر میں متہم نہیں ہوتا ہے اس لیے اس کا حکم قبول کر لیا جائے گا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ قاضی امر کا مالک ہے اور اولی الامر کے امر کی طاعت واجب ہے اور اولی الامر کی تصدیق کرنے میں اس کی طاعت ہے اس لیے قاضی کے حکم کی تصدیق کرتے ہوئے اس پر عمل کیا جائے گا۔

{4} صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام ابو منصور ماتریدیؒ نے فرمایا کہ اگر قاضی عادل اور عالم (مجتہد) ہو تو اس کے قول کو قبول کر کے اس پر عمل کیا جائے گا؛ کیونکہ وہ اجتہاد کی وجہ سے خطاء سے محفوظ ہے اور عدالت کی وجہ سے خیانت سے محفوظ ہے اس لیے اس کے امر کو قبول کر کے اس پر عمل کیا جائے گا۔ اور اگر قاضی عادل جاہل (غیر مجتہد) ہو تو اس کے فیصلہ کے بارے میں استفسار کیا جائے گا؛ کیونکہ جہالت کی وجہ سے اس کے فیصلہ میں غلطی کا احتمال ہے، پس اگر اس نے اپنے فیصلہ کی شریعت کے مطابق وضاحت کی تو اس کی تصدیق واجب ہے، اور اگر شریعت کے مطابق وضاحت نہ کی تو اس کی تصدیق واجب نہ ہوگی۔ اور اگر قاضی جاہل اور فاسق ہو یا عالم فاسق ہو تو اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا مگر یہ کہ سزا پر مامور شخص بذاتِ خود سببِ حکم کا مشاہدہ کر لے؛ کیونکہ جہالت اور فسق کی صورت میں خطاء اور خیانت دونوں تہمتیں موجود ہیں، اور فقط فسق کی صورت میں خیانت کی تہمت موجود ہے اس لیے سببِ حکم کا مشاہدہ کئے بغیر اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، یہی قول راجح ہے لما قال ابن النجيم: وَأَمَّا الْإِمَامُ أَبُو مَنْصُورٍ الْمَاتُرِيدِيُّ فَقَيَّدَهُ بِغَيْرِ الْعَالِمِ الْعَدْلِ أَمَّا مَنْ كَانَ مُتَّصِفًا بِهِمَا فَيُقْبَلُ قَوْلُهُ ؛ لِأَنَّ عَدَمَ الِاعْتِمَادِ إنَّمَا عُلِّلَ بِالْفَسَادِ وَالْغَلَطِ وَهُوَ مُنْتَفٍ فِي الْعَالِمِ الْعَدْلِ وَذَكَرَ الْإِسْبِيجَابِيُّ أَنَّ الْمَسْأَلَةَ مُصَوَّرَةٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فِي الْقَاضِي الْعَالِمِ الْعَدْلِ ؛ لِأَنَّهُ إذَا كَانَ غَيْرَ هَذَا لَا يُوَلَّى الْقَضَاءَ وَلَا يُؤْتَمَرُ بِأَمْرِهِ بِالِاتِّفَاقِ .ا هـ .فَمَا قَالَهُ أَبُو مَنْصُورٍ كَشْفٌ عَنْ مَذْهَبِ الْإِمَامِ فَلِهَذَا اخْتَارَهُ فِي الْكِتَابِ (البحر الرائق: 7/53).

{5} اگر قاضی کو معزول کر دیا گیا پھر اس نے کسی شخص سے کہا کہ "میں نے اپنے عہدۂ قضاء کے زمانے میں تجھ پر فلاں شخص کے لیے ایک ہزار درہم کا حکم کیا تھا اور وہ ایک ہزار درہم تجھ سے لے کر میں نے فلاں شخص کو دیئے تھے" اس شخص نے کہا کہ "وہ ایک ہزار درہم تو نے مجھ سے ظلماً اور ناحق لیے تھے لہٰذا ان کا واپس کرنا واجب ہے" تو اس صورت میں اگر وہ شخص بیّنہ نہ پیش کر سکا تو قاضی کا قول معتبر ہوگا۔ اسی طرح اگر قاضی نے کہا کہ "میں نے عہدۂ قضاء کے زمانہ میں ایک امر حق میں تیرا ہاتھ کاٹے جانے کا حکم کیا تھا" اور اس شخص نے کہا کہ "تو نے ناحق میرا ہاتھ کٹوایا تھا لہٰذا مجھ کو تاوان چاہیئے" تو بھی اگر وہ شخص بیّنہ نہ پیش کر سکا تو قاضی کا قول معتبر ہوگا۔

{6} اور مذکورہ دونوں صورتوں میں قاضی کا قول اس وقت معتبر ہوگا جبکہ ماخوذ منہ المال اور مقطوع الید شخص اس بات کا اقرار کرتا ہو کہ قاضی نے یہ دونوں کام اپنے عہدۂ قضاء کے زمانہ میں کئے تھے؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب قاضی اور مذکورہ شخص دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ قاضی نے یہ کام اپنی قضاء کے زمانہ میں کیا ہے اور ظاہر بھی چونکہ یہی ہے کہ قاضی ظلم سے حکم

نہیں کرتا ہے اس لیے ظاہر حال قاضی کے لیے شاہد ہے اور قول اسی کا معتبر ہوتا ہے جس کے لیے ظاہر حال شاہد ہو اس لیے قاضی کا قول معتبر ہوگا۔

اور قاضی پر قسم بھی نہیں آئے گی؛ کیونکہ قاضی کا فعل اس کی قضاء کے زمانہ میں قاضی اور مقضی علیہ دونوں کے اتفاق سے ثابت ہوا ہے اور قضاء کے زمانے کے فعل کے بارے میں قاضی پر قسم عائد نہیں ہوتی ہے اس لیے مذکورہ صورت میں قاضی پر قسم عائد نہ ہوگی۔

{7} اگر قاضی کے حکم سے ہاتھ کاٹنے والے یا مال لینے والے نے اسی چیز کا اقرار کیا جس کا قاضی نے اقرار کیا ہے یعنی قضاءِ قاضی سے ہاتھ کے کاٹنے اور مال کے لینے کا اقرار کیا تو ہاتھ کاٹنے والا اور مال لینے والا بھی ضامن نہ ہوگا جیسے قاضی ضامن نہیں ہوتا؛ کیونکہ قاضی نے حالتِ قضاء میں ایسا کیا ہے اور قاضی کا مال لینے والے کو مال دینا صحیح ہے؛ کیونکہ اس نے حالتِ قضاء میں مال دیا ہے پس ظاہر یہی ہے کہ اس نے حق کے طور پر دیا ہے ظلم نہیں کیا ہے جیسے اس صورت میں کہ جب قاضی کا فعل ماخوذ منہ المال کے سامنے ہو یعنی جس پر حکم دیا اگر اس سے لے کر اس کے سامنے مدعی کو دیدیا تو صحیح ہے اور لینے والا ضامن نہیں ہوتا ہے اسی طرح جب لینے والا اس چیز کا اقرار کرے جس کا قاضی نے اقرار کیا ہے تو بھی لینے والا ضامن نہ ہوگا۔

{8} اگر قاضی نے کسی سے کہا کہ "میں نے اپنی قضاء کے زمانہ میں فلاں کو تجھ سے مال دلوایا تھا، یا تیرا ہاتھ کٹوایا تھا" اس کے جواب میں مقطوع الید شخص یا ماخوذ منہ المال شخص نے کہا کہ "تو نے قاضی ہونے سے پہلے یا معزول ہونے کے بعد ایسا کیا تھا" تو صحیح قول کے مطابق اس صورت میں بھی قاضی کا قول معتبر ہوگا؛ کیونکہ قاضی نے اپنے فعل کو ایسے معہود زمانے (قضاء کے زمانے) کی طرف منسوب کیا ہے جو ضمان کے منافی ہے لہٰذا قاضی ضمان کا منکر ہے اور مدعی کے پاس بیّنہ نہ ہونے کی صورت میں منکر کا قول معتبر ہوتا ہے اس لیے یہاں قاضی کا قول معتبر ہوگا، جیسے کسی نے کہا کہ "میں نے اپنی بیوی کو اس حال میں طلاق دی کہ میں مجنون تھا" یا کہا کہ "میں نے اپنا غلام اس حال میں آزاد کیا کہ میں مجنون تھا" اور اس کا مجنون ہونا لوگوں کو معلوم بھی ہو، تو نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ غلام آزاد ہوگا؛ کیونکہ اس نے طلاق اور اعتاق کو ایسے زمانے کی طرف منسوب کیا ہے جو زمانہ طلاق اور اعتاق کے منافی ہے۔

{9} اگر اسی صورت میں جس میں مقطوع الید اور ماخوذ منہ المال کا خیال یہ ہے کہ قاضی نے اپنی قضاء کے زمانہ میں حکم نہیں کیا ہے ہاتھ کاٹنے والے شخص یا مال لینے والے شخص نے یہ اقرار کیا کہ "میں نے یہ کام قاضی کی قضاء کے زمانے میں کیا" اور مقطوع الید شخص اور ماخوذ منہ المال شخص نے کہا کہ "تو نے یہ کام قاضی کی قضاء کے زمانے سے پہلے یا اس کی معزولی کے بعد کیا" تو اس صورت ہاتھ کاٹنے والا اور مال لینے والا شخص ضامن ہوگا؛ کیونکہ قاطع الید اور آخذ المال نے سببِ ضمان (ہاتھ کاٹنے اور مال

لینے)کا اقرار کیا ہے اور قاضی کا قول اپنے اوپر سے ضمان دور کرنے میں تو معتبر ہوتا ہے مگر دوسرے سے سببِ ضمان باطل کرنے میں معتبر نہیں ہوتا ہے اس لیے قاطع الید اورآخذ المال ضامن ہو گا۔ برخلافِ پہلی صورت کے؛ کیونکہ وہاں قاضی کا فعل حالتِ قضاء میں ان سب(قاضی، مقطوع الید اور ماخوذ منہ المال) کی باہمی تصدیق سے ثابت ہوا ہے۔

{10} اگر یہ صورت ہو کہ مال لینے والے کے قبضہ میں مال بعینہ موجود ہو اور اس نے یہی اقرار کیا جو قاضی نے اقرار کیا ہے یعنی قاضی نے اقرار کیا کہ میں نے حکم دے کر ماخوذ منہ المال سے مال لے کر اس شخص کو دیا ہے اور اس نے کہا کہ ہاں قاضی نے میرے لیے اس پر حکم دیا اور اس سے مال لے کر مجھے دیدیا، اور جس شخص سے مال لیا گیا ہے وہ خواہ قاضی کی تصدیق کرے کہ اس نے حالتِ قضاء میں یہ فعل کیا ہے یا وہ دعوی کرے کہ اس نے غیر قضاء کی حالت میں ایسا کیا ہے بہر حال جس کے پاس مال قائم ہے اس سے مال لے لیا جائے گا؛ کیونکہ اس نے اقرار کر لیا کہ قبضہ ماخوذ منہ المال کا تھا تو اپنی ملکیت کے دعوے میں مال لینے والے کے قول کی تصدیق نہ ہو گی مگر حجت سے اور اس میں معزول قاضی کا قول حجت نہیں ہے؛ کیونکہ وہ ایک گواہ ہے اور ایک گواہ کی گواہی حجت نہیں اس لیے مال لینے والے سے مال لیا جائے گا۔ البتہ اگر مال تلف ہو جاتا تو قاضی کا قول حجت ہوتا؛ کیونکہ قاضی اس کا تاوان واجب ہونے سے منکر ہے اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے۔

كِتَابُ الشَّهَادَاتِ

یہ کتاب شہادتوں کے بیان میں ہے۔

"شہادت" لغت میں بمعنی خبر قاطع اور بمعنی حاضر ہونا اسی سے حضور ﷺ کا ارشاد ہے "اَلْغَنِيمَةُ لِمَنْ شَهِدَ الْوَقْعَةَ أَيْ حَضَرَهَا" گواہ بھی واقعہ اور مجلسِ قاضی میں حاضر ہوتا ہے اسلئے گواہ کو شاہد کہتے ہیں۔ اور شریعت کی اصطلاح میں اثباتِ حق کیلئے قاضی کی مجلس میں لفظِ شہادت کے ساتھ آنکھوں دیکھی شیٔ کے بارے میں سچی خبر دینے کو شہادت کہتے ہیں۔ تعریف میں "آنکھوں دیکھی شیٔ" کی قید سے مراد یہ ہے کہ جن چیزوں کو آنکھوں سے دیکھا جاسکتا ہے ان کو آنکھوں سے دیکھنا ضروری ہے اور جن کو سنا جاسکتا ہے ان کا سننا ضروری ہے اور جن کو محسوس کیا جاسکتا ہے ان کا محسوس کرنا ضروری ہے۔

شہادت کی شرط یہ ہے کہ شاہد کے لئے عقل کامل، ضبط اور اہلیت ثابت ہو، اور اگر مدعا علیہ مسلمان ہو تو گواہ کا مسلمان ہونا بھی شرط ہے۔ اور شہادت کا سبب مدعی کا شاہد سے گواہی ادا کرنے کو طلب کرنا ہے۔ اور رکن شہادت لفظِ "شہادت" ہے یعنی گواہی ادا کرتے وقت یوں کہے کہ "میں گواہی دیتا ہوں" یہ کہنا کافی نہیں کہ "مجھے معلوم ہے" یا "مجھے یقین ہے"۔ حکم شہادت قاضی پر مقتضائے شہادت کے مطابق حکم کرنے کا وجوب ہے۔

"كِتَابُ أَدَبِ الْقَاضِي" اور "كِتَابُ الشَّهَادَاتِ" کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ قاضی چونکہ اپنی قضاء میں گواہوں کی گواہی کا محتاج ہوتا ہے اس لیے ادب القاضی کے بعد شہادتوں کی تفصیلات کو ذکر فرمایا ہے۔

{1} قَالَ : الشَّهَادَةُ فَرْضٌ تَلْزَمُ الشُّهُودَ وَلَا يَسَعُهُمْ كِتْمَانُهَا إذَا طَالَبَهُمْ الْمُدَّعِي؛
فرمایا: شہادت ایسا فرض ہے جو لازم ہے گواہوں پر، اور گنجائش نہیں ان کے لیے اس کو چھپانے کی جب مطالبہ کرے ان سے مدعی؛

لِقَوْلِهِ تَعَالَى { وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إذَا مَا دُعُوا } وَقَوْله تَعَالَى { وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا
کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "اور انکار نہ کریں گواہ جب وہ بلائے جائیں" اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "اور تم گواہی مت چھپاؤ اور جو شخص گواہی چھپاتا ہے

فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ } {2} وَإِنَّمَا يُشْتَرَطُ طَلَبُ الْمُدَّعِي لِأَنَّهَا حَقُّهُ فَيَتَوَقَّفُ عَلَى طَلَبِهِ كَسَائِرِ الْحُقُوقِ.
اس کا دل گنہگار ہوتا ہے" اور مدعی کا مطالبہ شرط ہے؛ کیونکہ گواہی اس کا حق ہے پس موقوف ہوگی اس کی طلب پر دیگر حقوق کی طرح۔

{3} وَالشَّهَادَةُ فِي الْحُدُودِ يُخَيَّرُ فِيهَا الشَّاهِدُ بَيْنَ السَّتْرِ وَالْإِظْهَارِ؛ لِأَنَّهُ بَيْنَ حِسْبَتَيْنِ إقَامَةِ الْحَدِّ وَالتَّوَقِّي عَنْ الْهَتْكِ
اور شہادت فی الحدود میں گواہ کو اختیار ہوگا چھپانے اور ظاہر کرنے کا؛ کیونکہ وہ دو اجروں کے درمیان ہے یعنی حد قائم کرانے اور مسلمان کی پردہ دری سے بچنے کے

وَالسَّتْرُ أَفْضَلُ ؛ لِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلَّذِي شَهِدَ عِنْدَهُ { لَوْ سَتَرْتَهُ بِثَوْبِكَ
اور چھپانا افضل ہے؛ کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے اس سے جس نے گواہی دی آپ کے پاس: اگر تو چھپالیتا اس کو اپنے کپڑے سے

لَكَانَ خَيْرًا لَكَ } وَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ { مَنْ سَتَرَ عَلَى مُسْلِمٍ سَتَرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ }.
تو تیرے لیے بہتر ہوتا، اور حضور ﷺ نے فرمایا: جس نے پردہ پوشی کی کسی مسلمان کی اللہ تعالیٰ پردہ پوشی کریں گے اس کی دنیا اور آخرت میں،

وَفِيمَا نُقِلَ مِنْ تَلْقِينِ الدَّرْءِ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ وَأَصْحَابِهِ رضی اللہ عنہم دَلَالَةٌ ظَاهِرَةٌ عَلَى أَفْضَلِيَّةِ السَّتْرِ {4} إلَّا أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَشْهَدَ
اور جو منقول ہے دفع حد کی تلقین حضور ﷺ اور صحابہ کرام سے وہ کھلی دلیل ہے پردہ پوشی کے افضل ہونے کی۔ مگر یہ کہ واجب ہے گواہی دینا

بِالْمَالِ فِي السَّرِقَةِ فَيَقُولُ : أَخَذَ ؛ إحْيَاءً لِحَقِّ الْمَسْرُوقِ مِنْهُ وَلَا يَقُولُ سَرَقَ ؛ مُحَافَظَةً عَلَى السَّتْرِ،

مال کی چوری میں، پس کہے گا: اس نے لے لیا؛ زندہ کرتے ہوئے مسروق منہ کے حق کو، اور یوں نہیں کہے گا: کہ اس نے چوری کی؛ پردہ پوشی کی محافظت کے پیش نظر،

وَلِأَنَّهُ لَوْ ظَهَرَتِ السَّرِقَةُ لَوَجَبَ الْقَطْعُ وَالضَّمَانُ لَا يُجَامِعُ الْقَطْعَ فَلَا يَحْصُلُ إحْيَاءُ حَقِّهِ.

اور اس لیے کہ اگر ظاہر ہو گئی چوری تو قطع ید واجب ہو گا، اور ضمان جمع نہیں ہوتا قطع ید کے ساتھ، پس حاصل نہ ہو گا اس کے حق کو زندہ کرنا۔

{5} وَالشَّهَادَةُ عَلَى مَرَاتِبَ: مِنْهَا الشَّهَادَةُ فِي الزِّنَا يُعْتَبَرُ فِيهَا أَرْبَعَةٌ مِنْ الرِّجَالِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى

فرمایا: اور شہادت کے چند مراتب ہیں، ان میں سے ایک شہادت ہے زنا کی، معتبر ہوں گے اس میں چار مرد؛ کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے:

{وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ} وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى {ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ}

"وہ جو بدکاری کریں تمہاری عورتوں میں سے، تو گواہ طلب کروان پر چار مرد اپنوں میں سے" اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "پھر وہ نہ لائے چار گواہ"۔

{6} وَلَا تُقْبَلُ فِيهَا شَهَادَةُ النِّسَاءِ؛ لِحَدِيثِ الزُّهْرِيِّ رحمہ اللہ: مَضَتْ السُّنَّةُ مِنْ لَدُنْ رَسُولِ ﷺ وَالْخَلِيفَتَيْنِ مِنْ بَعْدِهِ

اور قبول نہیں کی جائے اس میں عورتوں کی گواہی؛ کیونکہ حدیث زہری ؒ ہے: جاری ہے یہ سنت حضور ﷺ اور آپ کے بعد دو خلفاء کے وقت سے

أَنْ لَا شَهَادَةَ لِلنِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ، وَلِأَنَّ فِيهَا شُبْهَةَ الْبَدَلِيَّةِ لِقِيَامِهَا مَقَامَ شَهَادَةِ الرِّجَالِ

کہ گواہی نہیں ہے عورتوں کی حدود اور قصاص میں، اور اس لیے کہ اس میں بدلیت کا شبہ ہے؛ بوجہ قائم مقام ہونے کے مردوں کی گواہی کے،

فَلَا تُقْبَلُ فِيمَا يَنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ {7} وَمِنْهَا الشَّهَادَةُ بِبَقِيَّةِ الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ تُقْبَلُ فِيهَا شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ؛

پس قبول نہ ہو گی اس معاملہ میں جو دور ہوتا ہو شبہات سے۔ اور ان میں سے گواہی ہے بقیہ حدود اور قصاص میں، قبول کی جائے گی ان میں دو مردوں کی گواہی

لِقَوْلِهِ تَعَالَى {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ}. وَلَا تُقْبَلُ فِيهَا شَهَادَةُ النِّسَاءِ؛ لِمَا ذَكَرْنَا.

کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "گواہ بناؤ دو اپنے مردوں میں سے" اور قبول نہ ہو گی ان میں عورتوں کی گواہی؛ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے۔

تشریح:۔{1} شہادت کی ادائیگی اور اس کا تحمل مدعی کے مطالبہ کے وقت ایسا فرض ہے جو گواہوں پر لازم ہے اور ان کے لیے شہادت چھپانے کی گنجائش نہیں ہے؛ کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا[1]﴾ (اور گواہ بھی انکار نہ کیا کریں جب گواہ بننے کیلیے بلائے جایا کریں) جس میں مطالبہ کے وقت گواہی سے انکار کرنے سے منع کیا گیا ہے لہذا گواہی دینا ضروری ہے۔ اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ[2]﴾ (اور شہادت کو ہرگز نہ چھپاؤ۔ جو شخص شہادت کو چھپاتا ہے بلاشبہ اس کا دل گنہ گار ہے) جس میں شہادت چھپانے پر وعید کا ذکر ہے اور وعید ترک واجب پر ہوتی ہے لہذا شہادت ادا کرنا واجب ہو گا۔

([1]) البقرۃ: 282۔
([2]) البقرۃ: 283۔

{2} صاحب ہدایہ "فرماتے ہیں کہ وجوبِ گواہی کے لیے مدعی کا گواہوں سے گواہی طلب کرنا اس لیے شرط ہے کہ شہادت مدعی کا حق ہے تو جس طرح کہ دیگر حقوق مدعی کے طلب کرنے پر موقوف ہیں اسی طرح گواہی بھی مدعی کے طلب کرنے پر موقوف ہوگی۔

{3} حدود پر گواہی دینے کے بارے میں گواہ کو اختیار ہے چاہے تو گواہی دے کر مبتلی بہ شخص کے عیب کو ظاہر کردے اور چاہے تو پردہ پوشی کرتے ہوئے اس کے عیب کو ظاہر نہ کردے؛ کیونکہ گواہ دواجروں کے درمیان میں ہے یعنی حد قائم کرانے کے اجر اور مسلمان کی پردہ دری سے بچنے کے اجر کے درمیان ہے چاہے تو عیب کو ظاہر کرکے حد کا اجر حاصل کرے اور چاہے تو عیب کو چھپاکر پردہ پوشی کا اجر حاصل کرے، لیکن پردہ پوشی کرنا افضل ہے؛ کیونکہ حضور ﷺ کا اس شخص سے ارشاد ہے جس نے آپؐ کے سامنے دوسرے شخص پر حد کی گواہی دی تھی "لَوْ سَتَرْتَهُ بِثَوْبِكَ لَكَانَ خَيْرًا لَكَ" (اگر تو اس کو اپنے کپڑے سے چھپاتا تو تیرے لیے بہتر ہوتا) اور حضور ﷺ کا ارشاد ہے "مَنْ سَتَرَ عَلَى مُسْلِمٍ سَتَرَ اللّٰهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ"[1] (جس نے کسی مسلمان کے عیب پر پردہ ڈالا اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اس کے عیب پر پردہ ڈالیں گے)، اسی طرح حضور ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے حد دفع کرنے کے سلسلے میں تلقین منقول ہے یعنی کوشش فرماتے کہ کسی طرح حد دور ہوجائے چنانچہ مروی ہے کہ جب حضرت ماعز رضی اللہ عنہ نے زنا کا اقرار کیا تو آپؐ نے فرمایا: کہ تو نے بوسہ لیا ہوگا، تو نے گھورا ہوگا، تو نے دیکھا ہوگا، لیکن جب اس تلقین کے بعد بھی وہ زنا کا اقرار کرتے ہی رہے تب جاکر حضور ﷺ نے اسے رجم کرنے کا امر فرمایا[2]، تو یہ واضح دلیل ہے کہ ستر پوشی افضل ہے۔

{4} اور چوری کی صورت میں اگرچہ ستر پوشی افضل ہے مگر مال کی گواہی دینا واجب ہے پس مسروق منہ کا حق زندہ کرنے کے لیے گواہ اس طرح کہے کہ "اس نے فلاں کا مال لے لیا ہے" یوں نہ کہے کہ "اس نے فلاں کا مال چوری کیا ہے" یہ اس لیے تاکہ اس کی ستر پوشی کی حفاظت بھی ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر گواہ چور کی چوری کو ظاہر کردے تو چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہوجاتا ہے اور مال

([1]) علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں: قُلْت: الَّذِي قَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا الْقَوْلَ لَمْ يَشْهَدْ عِنْدَهُ بِشَيْءٍ، وَلَكِنَّهُ حَمَلَ مَاعِزًا عَلَى أَنْ اعْتَرَفَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالزِّنَا، كَمَا رَوَاهُ أَبُو دَاوُد، وَالنَّسَائِيُّ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ نُعَيْمٍ عَنْ أَبِيهِ نُعَيْمِ بْنِ هَزَّالٍ أَنَّ مَاعِزًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَقَرَّ عِنْدَهُ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ، فَأَمَرَ بِرَجْمِهِ، وَقَالَ لِهَزَّالٍ: "لَوْ سَتَرْتَهُ بِثَوْبِكَ كَانَ خَيْرًا لَكَ"، انْتَهَى. ثُمَّ أَخْرَجَ أَبُو دَاوُد عَنْ ابْنِ الْمُنْكَدِرِ أَنَّ هَزَّالًا أَمَرَ مَاعِزًا أَنْ يَأْتِيَ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيُخْبِرَهُ، انْتَهَى. بِلَفْظِ أَبِي دَاوُد، وَذَكَرَهُ النَّسَائِيُّ بِتَمَامِهِ، وَرَوَاهُ عَبْدُ الرَّزَّاقِ فِي مُصَنَّفِهِ، وَلَفْظُهُ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِهَزَّالٍ: "لَوْ سَتَرْتَهُ بِثَوْبِكَ كَانَ خَيْرًا لَكَ"، قَالَ: وَهَزَّالٌ هُوَ الَّذِي كَانَ أَمَرَهُ أَنْ يَأْتِيَ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، انْتَهَى. (نصب الرایۃ: 159/4)

([2]) علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں: قُلْت: أَمَّا تَلْقِينُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الدَّرْءَ، فَقَدْ تَقَدَّمَ فِي الْحُدُودِ لِلْبُخَارِيِّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي حَدِيثِ مَاعِزٍ، قَالَ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "لَعَلَّك قَبَّلْت، أَوْ غَمَزْت، أَوْ نَظَرْت"؟ قَالَ: لَا، قَالَ: "أَنِكْتَهَا"؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَعِنْدَ ذَلِكَ أَمَرَ بِرَجْمِهِ، انْتَهَى. (نصب الرایۃ: 161/4)

مسروقہ اگر چور کے پاس نہ ہو تو اس کا ضمان چور پر واجب نہ ہوگا؛ کیونکہ قطع ید اور ضمان دونوں جمع نہیں ہوتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مسروق منہ کا حق زندہ نہ ہوگا، لہٰذا بہتر یہی ہے کہ چوری کو ظاہر نہ کیا جائے تاکہ مسروق منہ کا حق زندہ ہو۔

{5} شہادت کے چار مراتب ہیں (1) زنا کی گواہی دینا (2) زنا کے علاوہ دیگر حدود اور قصاص میں گواہی دینا (3) حدود اور قصاص کے علاوہ دیگر معاملات میں گواہی دینا (4) عورتوں کے متعلق وہ باتیں جن پر مرد مطلع نہیں ہوسکتے ہیں ان میں گواہی دینا۔

زنا کی گواہی میں چار مردوں کی گواہی معتبر ہے؛ کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَالّٰتِيْ يَاْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآىِٕكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ [1]﴾ (اور جو عورتیں بے حیائی کا کام کریں تمہاری بیبیوں میں سے سو تم لوگ ان عورتوں پر چار آدمی اپنوں میں سے گواہ کر لو) جس میں لفظ "اَرْبَعَةً" نص ہے کہ گواہ چار ہوں اور مذکر ہوں؛ کیونکہ تین سے نو تک عدد اگر مؤنث ہو تو اس کا معدود مذکر ہوتا ہے، اس لیے زنا کی گواہی میں چار مردوں کا ہونا ضروری ہے۔ اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً [2]﴾ (اور جو لوگ زنا کی تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ اپنے دعوے پر نہ لاسکیں تو ایسے لوگوں کو اسی درّے لگاؤ) جس میں چار گواہ پیش نہ کرسکنے کی صورت میں حدِ قذف کا حکم کیا ہے معلوم ہوا کہ زنا پر چار گواہ پیش کرنا ضروری ہے۔

{6} زنا کے بارے میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ امام زہریؒ کی حدیث ہے فرماتے ہیں کہ "حضور ﷺ اور دو خلفاء (ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما) کے زمانے سے لے کر یہ سنت جاری ہے کہ حدود اور قصاص میں عورتوں کی گواہی معتبر نہیں ہے [3]"۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی میں بدلیت کا شبہ موجود ہے؛ کیونکہ عورتوں کی گواہی مردوں کی گواہی کا قائم مقام ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰىهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰىهُمَا الْاُخْرٰى [4]﴾ (اور اس معاملہ پر اپنے مسلمان مردوں میں سے دو گواہ بنالو۔ اور اگر دو مرد میسر نہ آئیں تو پھر ایک مرد اور دو عورتیں گواہ بناؤ ایسے گواہوں میں سے جن کو تم پسند کرتے ہو کہ ان میں سے اگر ایک بھول جائے تو دوسری اسے یاد دلادے) جس میں کہا ہے کہ اگر دو مرد میسر نہ ہوں تو پھر ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ

([1]) النساء: 15۔
([2]) النور: 4۔
([3]) رَوَاهُ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ فِي مُصَنَّفِهِ حَدَّثَنَا حَفْصٌ عَنْ حَجَّاجٍ عَنْ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: مَضَتْ السُّنَّةُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْخَلِيفَتَيْنِ مِنْ بَعْدِهِ أَنْ لَا تَجُوزَ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ، انْتَهَى. (نصب الرایۃ: 164/4)
([4]) البقرۃ: 282۔

بناء، گویا دو عورتیں ایک مرد کے بدلے میں ہیں، پس جب عورتوں کی گواہی میں بدلیت کا شبہ ہے تو ان معاملات میں قبول نہ ہوگی جو معاملات شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں اور حدِ زنا چونکہ شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے اس لیے اس میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

ف:۔ سوال یہ ہے کہ آیتِ مبارکہ سے تو بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کی گواہی میں شبہ بدلیت نہیں بلکہ حقیقۃً بدلیت ہے؟ جواب یہ ہے کہ حقیقۃً بدلیت تو تب ہوتی کہ مردوں کی موجودگی میں عورتوں کو گواہ بنانا ممتنع ہوتا حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مردوں کے ہوتے ہوئے بھی ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنانا درست ہے اس لیے یہ حقیقۃً بدلیت نہیں ہے بلکہ شبہ بدلیت ہے۔

{7} شہادت کا دوسرا مرتبہ زنا کے علاوہ دیگر حدود (مثلاً حدِ قذف، حدِ سرقہ وغیرہ) اور قصاص میں شہادت ہے ان میں دو مردوں کی گواہی معتبر ہے؛ کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ[1]﴾ (اور اس معاملہ پر اپنے مسلمان مردوں میں سے دو گواہ بنالو)۔ اور ان حدود اور قصاص میں بھی عورتوں کی گواہی معتبر نہیں ہے؛ دلیل وہی ہے جو سابق میں گزر چکی یعنی امام زہریؒ کی حدیث اور شبہ بدلیت کا موجود ہونا۔

{1} قَالَ: وَمَا سِوَى ذَلِكَ مِنَ الْحُقُوقِ يُقْبَلُ فِيهَا شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ أَوْ رَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ سَوَاءٌ كَانَ الْحَقُّ مَالًا أَوْ غَيْرَ مَالٍ مِثْلَ النِّكَاحِ

فرمایا: اور ان کے علاوہ حقوق میں قبول کی جائے گی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی، برابر ہے کہ حق مال ہو یا غیر مال ہو جیسے نکاح،

وَالطَّلَاقِ وَالْوَكَالَةِ وَالْوَصِيَّةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ. وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: لَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ مَعَ الرِّجَالِ إِلَّا فِي الْأَمْوَالِ وَتَوَابِعِهَا

طلاق، وکالت، وصیت اور اس کے مانند ہے۔ اور فرمایا امام شافعیؒ نے کہ قبول نہ ہوگی عورتوں کی گواہی مردوں کے ساتھ مگر اموال میں اور توابع اموال میں؛

لِأَنَّ الْأَصْلَ فِيهَا عَدَمُ الْقَبُولِ لِنُقْصَانِ الْعَقْلِ وَاخْتِلَالِ الضَّبْطِ وَقُصُورِ الْوِلَايَةِ فَإِنَّهَا لَا تَصْلُحُ لِلْإِمَارَةِ

کیونکہ اصل ان کی گواہی میں عدمِ قبول ہے؛ بوجہ نقصانِ عقل، اختلالِ ضبط اور قصورِ ولایت کے؛ کیونکہ وہ صلاحیت نہیں رکھتی ہے امیر ہونے کی،

وَلِهَذَا لَا تُقْبَلُ فِي الْحُدُودِ، وَلَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ الْأَرْبَعِ مِنْهُنَّ وَحْدَهُنَّ {2} إِلَّا أَنَّهَا قُبِلَتْ فِي الْأَمْوَالِ ضَرُورَةً،

اور اسی لیے قبول نہیں ہوتی ہے حدود میں، اور قبول نہ ہوگی شہادت عورتوں میں سے تنہا چار عورتوں کی، مگر یہ کہ قبول کی گئی ہے اموال میں ضرورۃً،

{3} وَالنِّكَاحُ أَعْظَمُ خَطَرًا وَأَقَلُّ وُقُوعًا فَلَا يَلْحَقُ بِمَا هُوَ أَدْنَى خَطَرًا وَأَكْثَرُ وُجُودًا. {4} وَلَنَا أَنَّ

اور نکاح چونکہ عظیم المرتبت ہے اور اقل الوقوع ہے پس لاحق نہ ہوگا اس چیز کے ساتھ جو ادنیٰ مرتبہ ہے اور کثیر الوجود ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے

الْأَصْلَ فِيهَا الْقَبُولُ لِوُجُودِ مَا يَبْتَنِي عَلَيْهِ أَهْلِيَّةُ الشَّهَادَةِ وَهُوَ الْمُشَاهَدَةُ وَالضَّبْطُ وَالْأَدَاءُ،

کہ عورتوں کی گواہی میں اصل قبول کرنا ہے؛ بوجہ موجود ہونے اس چیز کے جس پر مبنی ہوتی ہے اہلیتِ شہادت، اور وہ مشاہدہ، ضبط اور اداء ہے؛

إِذْ بِالْأَوَّلِ يَحْصُلُ الْعِلْمُ لِلشَّاهِدِ، وَبِالثَّانِي يَبْقَى، وَبِالثَّالِثِ يَحْصُلُ الْعِلْمُ لِلْقَاضِي وَلِهَذَا يُقْبَلُ

---

[1] البقرة: 282.

علم حاصل ہوتا ہے قاضی کو، اور اسی لیے قبول ہے

اس لیے کہ اول سے علم حاصل ہوتا ہے شاہد کو، اور ثانی سے علم باقی رہتا ہے، اور تیسرے سے
اِخْبَارُهَا فِي الْأَخْبَارِ، {5} وَنُقْصَانُ الضَّبْطِ بِزِيَادَةِ النِّسْيَانِ انْجَبَرَ بِضَمِّ الْأُخْرَى إِلَيْهَا فَلَمْ يَبْقَ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَّا الشُّبْهَةُ

عورتوں کی خبر احادیث میں، اور نقصانِ ضبط زیادتی نسیان کی وجہ سے پورا ہوا دوسری عورت ملانے سے اس کے ساتھ، پس باقی نہیں رہا اس کے بعد مگر شبہ،
فَلِهَذَا لَا تُقْبَلُ فِيمَا يَنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ، وَهَذِهِ الْحُقُوقُ تَثْبُتُ مَعَ الشُّبُهَاتِ

پس اسی وجہ سے قبول نہیں کی جاتی ان امور میں جو دور ہو جاتے ہیں شبہات سے، اور یہ حقوق ثابت ہوتے ہیں شبہات کے ساتھ،
{6} وَعَدَمُ قَبُولِ الْأَرْبَعِ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ كَيْ لَا يَكْثُرَ خُرُوجُهُنَّ. {7} قَالَ: وَتُقْبَلُ فِي الْوِلَادَةِ وَالْبَكَارَةِ

اور چار عورتوں کی گواہی کا قبول نہ ہونا خلاف قیاس ہے تاکہ عورتوں کا نکلنا زیادہ نہ ہو۔ فرمایا: اور قبول کی جائے گی ولادت، بکارت
وَالْعُيُوبِ بِالنِّسَاءِ فِي مَوْضِعٍ لَا يَطَّلِعُ عَلَيْهِ الرِّجَالُ شَهَادَةُ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ؛ لِقَوْلِهِ ﷺ { شَهَادَةُ النِّسَاءِ جَائِزَةٌ

اور عورتوں کی ایسی جگہ کے عیوب میں جن پر مطلع نہیں ہو سکتے مرد، ایک عورت کی گواہی؛ کیونکہ حضورؐ کا ارشاد ہے "عورتوں کی گواہی جائز ہے
فِيمَا لَا يَسْتَطِيعُ الرِّجَالُ النَّظَرَ إِلَيْهِ } وَالْجَمْعُ الْمُحَلَّى بِالْأَلِفِ وَاللَّامِ يُرَادُ بِهِ الْجِنْسُ فَيَتَنَاوَلُ الْأَقَلَّ،

ان جگہوں میں جہاں مرد نظر نہیں کر سکتے ہیں" اور جو جمع معرف ہو الف لام کے ساتھ مراد ہوتی ہے اس سے جنس، لہٰذا شامل ہوگا اقل کو،
وَهُوَ حُجَّةٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي اشْتِرَاطِ الْأَرْبَعِ، {8} وَلِأَنَّهُ إِنَّمَا سَقَطَتِ الذُّكُورَةُ لِيَخِفَّ النَّظَرُ

اور یہ حدیث حجت ہے امام شافعیؒ پر چار عورتوں کی شرط لگانے میں، اور اس لیے کہ ساقط ہو گئی مذکر ہونے کی شرط تاکہ خفیف ہو دیکھنا؛
لِأَنَّ نَظَرَ الْجِنْسِ إِلَى الْجِنْسِ أَخَفُّ فَكَذَا يَسْقُطُ اعْتِبَارُ الْعَدَدِ إِلَّا أَنَّ الْمُثَنَّى وَالثَّلَاثَ أَحْوَطُ لِمَا فِيهِ مِنْ مَعْنَى الْإِلْزَامِ

کیونکہ جنس کا جنس کو دیکھنا اخف ہے، پس اسی طرح ساقط ہو جائے گا عدد کا اعتبار، مگر یہ کہ دو اور تین احوط ہیں؛ کیونکہ اس میں الزام کا معنی موجود ہے۔
(ثُمَّ حُكْمُهَا فِي الْوِلَادَةِ شَرَحْنَاهُ فِي الطَّلَاقِ) {9} وَأَمَّا حُكْمُ الْبَكَارَةِ فَإِنْ شَهِدْنَ أَنَّهَا بِكْرٌ يُؤَجَّلُ

پھر عورت کی شہادت کا حکم ہم بیان کر چکے ہیں طلاق میں، رہا بکارت کا حکم، تو اگر عورتوں نے گواہی دی کہ یہ عورت باکرہ ہے تو مہلت دی جائے گی
فِي الْعِنِّينِ سَنَةً وَيُفَرَّقُ بَعْدَهَا لِأَنَّهَا تَأَيَّدَتْ بِمُؤَيِّدٍ إِذِ الْبَكَارَةُ أَصْلٌ، {10} وَكَذَا

عنین کو ایک سال، اور تفریق کی جائے گی اس کے بعد؛ کیونکہ شہادت مؤکد ہو گئی مؤید سے؛ اس لیے کہ بکارت اصل ہے، اور اسی طرح
فِي رَدِّ الْمَبِيعَةِ إِذَا اشْتَرَاهَا بِشَرْطِ الْبَكَارَةِ، فَإِنْ قُلْنَ إِنَّهَا ثَيِّبٌ يَحْلِفُ الْبَائِعُ لِيَنْضَمَّ

مبیعہ باندی واپس کرنے میں جبکہ خریدا ہو اس کو بکارت کی شرط پر، پس اگر عورتوں نے کہا: کہ وہ ثیبہ ہے تو قسم لے گا بائع، تاکہ ضم ہو جائے
نُكُولُهُ إِلَى قَوْلِهِنَّ وَالْعَيْبُ يَثْبُتُ بِقَوْلِهِنَّ فَيَحْلِفُ الْبَائِعُ، {11} وَأَمَّا شَهَادَتُهُنَّ عَلَى اسْتِهْلَالِ الصَّبِيِّ

اس کا انکار عورتوں کے قول کے ساتھ، اور عیب ثابت ہو جائے گا عورتوں کے قول سے، پس قسم لے بائع۔ رہی عورتوں کی گواہی بچے کے رونے پر

لَا تُقْبَلُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي حَقِّ الْإِرْثِ لِأَنَّهُ مِمَّا يَطَّلِعُ عَلَيْهِ الرِّجَالُ إلَّا فِي حَقِّ الصَّلَاةِ

تو قبول نہیں امام صاحبؒ کے نزدیک میراث کے حق میں؛ کیونکہ بچے کا رونا ایسا ہے کہ اس پر مطلع ہو سکتے ہیں مرد، مگر نماز کے حق میں؛

لِأَنَّهَا مِنْ أُمُورِ الدِّينِ. {12} وَعِنْدَهُمَا تُقْبَلُ فِي حَقِّ الْإِرْثِ أَيْضًا لِأَنَّهُ صَوْتٌ عِنْدَ الْوِلَادَةِ

کیونکہ وہ امورِ دین میں سے ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک قبول ہوگی میراث کے حق میں بھی؛ کیونکہ استہلال آواز ہے ولادت کے وقت،

وَلَا يَحْضُرُهَا الرِّجَالُ عَادَةً فَصَارَ كَشَهَادَتِهِنَّ عَلَى نَفْسِ الْوِلَادَةِ

اور اس کو حاضر نہیں ہوتے مرد عادۃً، پس ہو گیا جیسے عورتوں کی گواہی نفسِ ولادت پر۔

تشریح:۔ {1} شہادت کا تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ حدود اور قصاص کے علاوہ دیگر حقوق میں دو مردوں کی گواہی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی معتبر ہے خواہ وہ حق مال ہو یا غیر مال ہو جیسے نکاح، وکالت اور وصیت وغیرہ۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عورتوں کی گواہی کسی معاملہ میں معتبر نہیں ہے سوائے اموال اور اموال کے توابع میں یعنی اجارہ، کفالہ، میعاد اور خیارِ شرط وغیرہ میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی بھی معتبر ہے؛ کیونکہ اصل عورتوں کی گواہی میں یہ ہے کہ اسے قبول نہ کیا جائے اس لیے کہ ان کی عقل میں نقصان ہے اور غلبۂ نسیان کی وجہ سے ان کے ضبط اور یادداشت میں خلل ہے اور ان کی ولایت میں قصور ہے؛ کیونکہ عورتیں امارت اور خلافت کی صلاحیت نہیں رکھتی ہیں، اور اسی اصل کی وجہ سے ان کی گواہی حدود میں قبول نہیں کی جاتی ہے، اور دو مردوں کی جگہ تنہا چار عورتوں کی گواہی معتبر نہیں ہوتی ہے۔

{2} سوال یہ ہے کہ پھر اموال اور توابع اموال میں ان کی گواہی کیوں قبول کی جاتی ہے؟ امام شافعیؒ کی طرف سے اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اموال اور توابع اموال کا درجہ حقیر ہے اور ان کا وقوع کثیر ہے ہر معاملہ کے لیے دو مردوں کو پیش کرنے میں حرج ہے پس اس ضرورت کی وجہ سے اموال اور توابع اموال میں عورتوں کی گواہی بھی قبول کی جاتی ہے۔

{3} سوال یہ ہے کہ پھر غیر اموال یعنی نکاح، طلاق وغیرہ کو بھی اموال کے ساتھ لاحق کر کے ان میں بھی مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول کر لینی چاہیئے تھی؟ جواب یہ ہے کہ نکاح، طلاق وغیرہ درجہ کے اعتبار سے عظیم ہیں اور ان کا وقوع بھی قلیل ہے زیادہ نہیں ہے اس لیے ان کو اموال کے ساتھ لاحق نہیں کیا جا سکتا ہے جن کا درجہ ادنیٰ اور وقوع کثیر ہے؛ کیونکہ ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ لاحق کرنے کے لیے دونوں میں مناسبت ضروری ہے۔

{4} ہماری دلیل یہ ہے کہ عورتوں کی شہادت میں اصل یہ ہے کہ قبول کی جائے؛ کیونکہ جن چیزوں پر اہلیتِ شہادت کا مدار ہے وہ چیزیں عورتوں میں موجود ہیں یعنی مشاہدہ، ضبط اور اداء عورتوں میں بھی ہیں، اور ان چیزوں پر اہلیتِ شہادت کا مدار اس

تشریح الہدایہ

لیے ہے کہ اول (مشاہدہ) کے ذریعہ گواہ کو اس چیز کا علم ہوگا جس کے بارے میں گواہی دے گا اور ثانی (ضبط یعنی اچھی طرح یاد کر، سمجھ کر محفوظ کرنے) کی وجہ سے ادائیگی شہادت تک علم باقی رہے گا اور ثالث (ادائیگی شہادت) کی وجہ سے قاضی کو علم حاصل ہو گا پس جب عورتوں میں یہ چیزیں موجود ہیں تو ان کی گواہی قبول ہو گی۔ چونکہ عورتوں کی شہادت میں اصل یہ ہے کہ قبول ہو اس لیے احادیث روایت کرنے میں ان کی خبر معتبر ہے تو جب احادیث میں ان کی خبر مقبول ہے تو ان کی گواہی بھی قبول ہو گی۔

{5} امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگر کثرتِ نسیان کی وجہ سے عورتوں کا ضبط (یادداشت) کمزور ہے تو اس کی تلافی اس طرح ہو سکتی ہے کہ اس کے ساتھ دوسری عورت ملائی جائے گی اور دونوں کا مل کر ضبط کرنا ایک مرد کے ضبط کے برابر ہو جائے گا، پس اب ان کی شہادت میں فقط شبہ بدلیت پایا جائے گا جس کی وجہ سے ان معاملات میں ان کی گواہی قبول نہ ہو گی جو شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں جیسے حدود اور قصاص، ان کے علاوہ وہ معاملات جو شبہات کے باوجود ثابت رہتے ہیں ان میں ان کی شہادت قبول ہو گی اور نکاح، طلاق اور وکالت وغیرہ ایسے حقوق ہیں جو شبہات کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں لہٰذا ان میں عورتوں کی گواہی قبول ہو گی۔

{6} باقی جہاں تک تنہا چار عورتوں کی گواہی کا قبول نہ ہونا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ ایک مرد کی جگہ دو عورتوں کی گواہی معتبر ہو تو دو مردوں کی جگہ چار عورتوں کی گواہی بھی معتبر ہونی چاہیے، مگر چونکہ چار عورتوں کی گواہی معتبر ہونے میں عورتوں کا کثرت سے باہر نکلنا لازم آئے گا حالانکہ یہ ممنوع ہے اس لیے چار عورتوں میں اس قیاس کو ترک کر دیا گیا اور کہا گیا کہ تنہا چار عورتوں کی گواہی قبول نہ ہو گی۔

{7} شہادت کا چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ ولادت، بکارت اور عورتوں کے بدن میں ایسے عیوب جن پر مرد مطلع نہیں ہو سکتے فقط عورتیں مطلع ہو سکتی ہیں ان میں ایک عورت کی گواہی قبول ہو گی؛ کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے "شَهَادَةُ النِّسَاءِ جَائِزَةٌ فِيمَا لَا يَسْتَطِيعُ الرِّجَالُ النَّظَرَ إِلَيْهِ[1]" (عورتوں کی گواہی ان چیزوں میں جائز ہے جن کو مرد نہیں دیکھ سکتے ہیں) جس میں لفظِ "النِّسَاءِ" معرفہ بالف لام ہے اور جمع معرف باللام سے جنس مراد ہوتی ہے اور جنس کا اطلاق قلیل و کثیر دونوں پر ہوتا ہے پس یہ لفظ کم از کم کو شامل ہو گا اور کم از کم کا حقیقی مصداق ایک ہے لہٰذا جن چیزوں کو مرد نہیں دیکھ سکتے ہیں ان کے بارے میں ایک عورت کی گواہی بھی جائز ہے۔

([1]) علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں: قُلْت: غَرِيبٌ، وَرَوَى عَبْدُ الرَّزَّاقِ فِي مُصَنَّفِهِ أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ عُمَارَةَ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: مَضَتْ السُّنَّةُ أَنْ تَجُوزَ شَهَادَةُ النِّسَاءِ، فِيمَا لَا يَطَّلِعُ عَلَيْهِ غَيْرُهُنَّ، مِنْ وِلَادَاتِ النِّسَاءِ، وَعُيُوبِهِنَّ. انْتَهَى. وَرَوَاهُ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي بَابِ ثُبُوتِ النَّسَبِ، وَرَوَى عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَيْضًا أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي سَبْرَةَ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ الْقَعْقَاعِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ وَحْدَهُنَّ، إلَّا عَلَى مَا لَا يَطَّلِعُ عَلَيْهِ إلَّا هُنَّ، مِنْ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ، وَمَا يُشْبِهُ ذَلِكَ، مِنْ حَمْلِهِنَّ وَحَيْضِهِنَّ. (نصب الراية: 165/4)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ چیزوں کے بارے میں چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے۔ صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے۔

{8} ہماری طرف سے عقلی دلیل یہ ہے کہ ولادت وغیرہ چیزوں میں گواہ کے مذکر ہونے کی قید کو اس لیے ساقط کیا گیا ہے تاکہ عورت کی طرف دیکھنا خفیف ہو؛ کیونکہ جنس کا اپنی جنس کی طرف دیکھنا خفیف ہے بنسبتِ جنس کا غیر جنس کی طرف دیکھنے کے؛ کیونکہ عورت کا عورت کو دیکھنا شہوت کو اتنا نہیں ابھارتا ہے جتنا مرد کا عورت کو دیکھنا، تو جب عورت کی طرف دیکھنے کو ہلکا کرنے کے لیے گواہوں میں مذکر ہونے کی شرط ساقط کردی گئی تو اسی مقصد کے پیش نظر عدد کی شرط بھی ساقط کردی جائے گی؛ کیونکہ ایک عورت کا دیکھنا خفیف ہے دو یا چار عورتوں کے دیکھنے سے، اس لیے ایسے موقع پر ایک عورت کی گواہی کافی ہے، لیکن اگر دو یا تین عورتیں ہوں تو اس میں زیادہ احتیاط ہے؛ کیونکہ ولادت وغیرہ کے سلسلہ میں ایک عورت کے گواہی دینے میں بھی لازم کرنے کا معنیٰ موجود ہے یہی وجہ ہے کہ گواہی دینے والی عورت کا آزاد ہونا، مسلمان ہونا اور لفظِ شہادت کے ساتھ گواہی دینا شرط ہے۔ صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ ولادت کے سلسلہ میں ایک عورت کی گواہی کا حکم "کتاب الطلاق" کے "باب ثبوت النسب" میں ہم تفصیل سے ذکر کرچکے ہیں۔

{9} رہا بکارت کا حکم تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نامرد شخص اور اس کی بیوی میں اختلاف ہوا، شوہر نے کہا کہ "میں نے اس کے ساتھ جماع کیا ہے" اور بیوی انکار کرتی ہے، اور عورتوں نے اس کے باکرہ ہونے کی گواہی دی تو اس کے نامرد شوہر کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی، سال گذرنے پر بھی اگر شوہر جماع کرنے کا مدعی اور عورت منکر ہے تو قاضی عورتوں کو حکم دے گا کہ اس عورت کو دیکھیں کہ باکرہ ہے یا ثیبہ ہے، اگر عورتوں نے اب بھی اس کا باکرہ ہونا بتایا اور اس عورت نے تفریق کو اختیار کیا تو قاضی دونوں کے درمیان تفریق کردے؛ کیونکہ عورتوں کی گواہی کو ایک تائید حاصل ہوگئی یعنی اس کا باکرہ ہونا؛ کیونکہ باکرہ ہونا ہی اصل ہے پس عورتوں کی گواہی اس اصل کے ساتھ مؤیَّد ہوگئی اس لیے عورتوں کی گواہی معتبر ہوگی۔

{10} اسی طرح اگر کسی نے باکرہ ہونے کی شرط پر باندی خریدی، پھر بائع اور مشتری میں اس کے باکرہ ہونے میں اختلاف ہوا بائع کہتا ہے کہ باکرہ ہے اور مشتری کہتا ہے کہ ثیبہ ہے، پس عورتیں اس کو دیکھیں، اگر انہوں نے کہا کہ باکرہ ہے تو بیع لازم ہوجائے گی؛ کیونکہ عورتوں کی شہادت کو ایک تائید حاصل ہے یعنی باندی کا باکرہ ہونا؛ کیونکہ باکرہ ہونا ہی اصل ہے لہٰذا عورتوں کی گواہی معتبر ہوگی۔ اور اگر عورتوں نے دیکھ کر کہا کہ "یہ ثیبہ ہے" تو مشتری کے لیے فسخِ بیع کا حق ثابت نہ ہوگا؛ کیونکہ فسخِ بیع کا حق قوی ہے اور عورتوں کی شہادت ضعیف ہے جس سے یہ قوی حق ثابت نہیں ہوتا ہے، البتہ مشتری کو عدالت میں بائع کے ساتھ خصومت کا حق

حاصل ہوگا جس کا اثر یہ ہوگا کہ بائع سے قسم لی جائے گی، اگر بائع نے قسم سے انکار کیا تو اس کے انکار کو عورتوں کی شہادت کے ساتھ ملا دیا جائے گا جس سے ان کی شہادت کو قوت حاصل ہو جائے گی اور نتیجہ میں مشتری کے لیے فسخ بیع کا حق ثابت ہو جائے گا۔

سوال یہ ہے کہ جن عیوب پر مرد مطلع نہیں ہو سکتے ہیں ان کے بارے میں عورتوں کی شہادت معتبر ہوتی ہے اور باندی کا عیب ہونا ایسا ہے لہٰذا چاہیے کہ اس میں فقط عورتوں کی شہادت کافی ہو بائع سے قسم لینے کی ضرورت نہ ہو؟ جواب یہ ہے عورتوں کی شہادت سے تو عیب ثبوت ثابت ہو جاتا ہے جبکہ بات اس میں ہے کہ یہ عیب بائع کے ہاں پیدا ہوا ہے یا مشتری کے ہاں؟ تو بائع سے اس بات پر قسم لی جائے گی کہ واللہ میرے ہاں اس باندی میں یہ عیب نہیں تھا یہ بعد میں پیدا ہوا ہے۔

{11} اگر عورتوں نے گواہی دی کہ اس بچے نے پیدائش کے وقت رویا تھا یعنی یہ زندہ پیدا ہوا ہے تو نماز کے حق میں تو ان کی گواہی معتبر ہوگی یعنی اس بچے کی نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی؛ کیونکہ نماز امورِ دین میں سے ہے جس میں عورت کی گواہی معتبر ہے، مگر میراث کے حق میں عورتوں کی گواہی امام صاحب ؒ کے نزدیک معتبر نہیں ہے یعنی اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو حاملہ چھوڑ کر مرا پھر عورتوں نے گواہی دی کہ یہ بچہ زندہ پیدا ہوا لہٰذا اپنے مرحوم باپ کی میراث اس کو ملنی چاہیے، تو امام صاحب ؒ کے نزدیک فقط عورتوں کی گواہی سے یہ بچہ باپ کا وارث نہ ہوگا بلکہ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ضروری ہے؛ کیونکہ ولادت کے وقت رونا ایسی چیز ہے جس پر مرد بھی مطلع ہو سکتے ہیں اور جس چیز پر مرد بھی مطلع ہو سکتے ہوں اس میں فقط عورتوں کی گواہی معتبر نہیں ہے۔

{12} صاحبین ؒ کے نزدیک فقط عورتوں کی گواہی میراث کے حق میں بھی معتبر ہے؛ کیونکہ بچہ ولادت کے وقت روتا ہے اور اس وقت عادۃً مرد موجود نہیں ہوتے ہیں پس اس وقت رونے پر ان کی گواہی ایسی ہے جیسے نفسِ ولادت پر ان کی گواہی، یعنی نفسِ ولادت پر ان کی گواہی معتبر ہے تو ولادت کے وقت رونے پر بھی ان کی گواہی معتبر ہوگی۔

فتوی:۔ صاحبین رحمہما اللہ علیہما کا قول راجح ہے لما فی فتح القدیر: وَأَمَّا فِي حَقِّ الْإِرْثِ فَعِنْدَهُمَا كَذَلِكَ ، وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لَا تُقْبَلُ إلَّا شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ أَوْ رَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ لِأَنَّ الِاسْتِهْلَالَ صَوْتٌ مَسْمُوعٌ وَالرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ فِيهِ سَوَاءٌ فَكَانَ مِمَّا يَطَّلِعُ عَلَيْهِ الرِّجَالُ ، بِخِلَافِ الْوِلَادَةِ فَإِنَّهَا انْفِصَالُ الْوَلَدِ مِنْ الْأُمِّ فَلَا يَطَّلِعُ عَلَيْهِ الرِّجَالُ وَهُمَا يَقُولَانِ صَوْتُهُ يَقَعُ عِنْدَ الْوِلَادَةِ وَعِنْدَهَا لَا يَحْضُرُ الرِّجَالُ فَصَارَ كَشَهَادَتِهِنَّ عَلَى نَفْسِ الْوِلَادَةِ ، وَبِقَوْلِهِمَا قَالَ الشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ وَهُوَ أَرْجَحُ (فتح القدیر:455/6)

{1} قَالَ: وَلَابُدَّ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ مِنَ الْعَدَالَةِ وَلَفْظَةِ الشَّهَادَةِ، فَإِنْ لَمْ يَذْكُرِ الشَّاهِدُ لَفْظَةَ الشَّهَادَةِ وَقَالَ أَعْلَمُ أَوْ أَتَيَقَّنُ

فرمایا: اور ضروری ہے ان سب میں عدالت اور لفظِ شہادت، پس اگر ذکر نہیں کیا گواہ نے لفظِ شہادت، اور کہا کہ میں جانتا ہوں یا میں یقین کرتا ہوں،

لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَتُهُ ؛ أَمَّا الْعَدَالَةُ فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى { مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ }

تو قبول نہیں کی جائے گی اس کی گواہی۔ بہر حال عدالت تو وہ اس لیے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "جن گواہوں کو تم پسندیدہ جانو"

وَالمرضي مِنَ الشَّاهِدِ هُوَ العدلُ ،وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى { وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنكُمْ } وَلِأَنَّ الْعَدَالَةَ هِيَ الْمُعَيِّنَةُ

اور پسندیدہ گواہ عادل ہی ہے، اور اس لیے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "اور گواہ بناؤ تم اپنوں میں سے دو عادل"، اور اس لیے کہ عدالت ہی معین کرنے والی ہے

لِلصِّدْقِ ، لِأَنَّ مَنْ يَتَعَاطَى غَيْرَ الْكَذِبِ قَدْ يَتَعَاطَاهُ . {2}وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ

صدق کو؛ کیونکہ جو مرتکب ہوتا ہے جھوٹ کے علاوہ ممنوعات کا وہ کبھی مرتکب ہوتا ہے جھوٹ کا۔ اور مروی ہے امام ابو یوسف ؒ سے:

أَنَّ الْفَاسِقَ إِذَا كَانَ وَجِيهًا فِي النَّاسِ ذَا مُرُوءَةٍ تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ لِأَنَّهُ لَا يُسْتَأْجَرُ لِوَجَاهَتِهِ

کہ فاسق آدمی اگر ذی وجاہت ہو لوگوں میں، صاحبِ مروت ہو، تو قبول کی جائے گی اس کی گواہی؛ کیونکہ وہ اجارہ پر نہیں لیا جاتا ہے اپنی وجاہت کی وجہ سے،

وَيَمْتَنِعُ عَنِ الْكَذِبِ لِمُرُوءَتِهِ ، وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ ، إِلَّا أَنَّ الْقَاضِيَ لَوْ قَضَى بِشَهَادَةِ الْفَاسِقِ يَصِحُّ

اور وہ جھوٹ سے باز رہے گا اپنی مروت کی وجہ سے، اور اول زیادہ صحیح ہے، مگر یہ کہ قاضی نے اگر فیصلہ کیا فاسق کی گواہی کے مطابق تو صحیح ہے

عِنْدَنَا.وَقَالَ الشَّافِعِيُّ:لَايَصِحُّ ، وَالْمَسْأَلَةُ مَعْرُوفَةٌ .{3}وَأَمَّا لَفْظَةُ الشَّهَادَةِ فَلِأَنَّ النُّصُوصَ نَطَقَتْ بِاشْتِرَاطِهَا

ہمارے نزدیک، اور فرمایا امام شافعیؒ نے کہ صحیح نہیں ہے، اور مسئلہ مشہور ہے۔ رہا لفظِ شہادت تو اس لیے کہ نصوص ناطق ہیں اس کے شرط ہونے پر؛

إِذِ الْأَمْرُ فِيهَا بِهَذِهِ اللَّفْظَةِ ، وَلِأَنَّ فِيهَا زِيَادَةَ تَوْكِيدٍ ، فَإِنَّ قَوْلَهُ أَشْهَدُ مِنَ أَلْفَاظِ الْيَمِينِ كَقَوْلِهِ أَشْهَدُ بِاللَّهِ

کیونکہ نصوص میں امر اسی لفظ کے ساتھ ہے اور اس لیے کہ اس لفظ میں زیادہ مضبوطی ہے؛ کیونکہ قائل کا قول "أَشْهَدُ" الفاظِ قسم میں سے ہے

فَكَانَ الِامْتِنَاعُ عَنِ الْكَذِبِ بِهَذِهِ اللَّفْظَةِ أَشَدَّ{4}وَقَوْلُهُ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ إِشَارَةٌ إِلَى جَمِيعِ مَا تَقَدَّمَ حَتَّى يَشْتَرِطَ

پس رکنا جھوٹ سے اس لفظ کی وجہ سے زیادہ شدید ہے، اور مصنفؒ کا قول "فِي ذَلِكَ كُلِّهِ" اشارہ ہے گذشتہ تمام انواع کی طرف، حتی کہ شرط ہے

الْعَدَالَةُ،وَلَفْظَةُ الشَّهَادَةِفِي شَهَادَةِالنِّسَاءِ فِي الْوِلَادَةِوَغَيْرِهَاهُوَ الصَّحِيحُ لِأَنَّهَا شَهَادَةٌ لِمَا فِيهِ مِنْ مَعْنَى الْإِلْزَامِ

عدالت اور لفظِ شہادت عورتوں کی گواہی میں ولادت وغیرہ کے بارے میں، اور یہی صحیح ہے؛ کیونکہ یہ شہادت ہے؛ اس لیے کہ اس میں الزام کا معنی ہے،

حَتَّى اخْتَصَّ بِمَجْلِسِ الْقَضَاءِ وَلِهَذَايُشْتَرَطُ فِيهِ الْحُرِّيَّةُوَالْإِسْلَامُ{5}قَالَ أَبُوحَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ:يَقْتَصِرُ الْحَاكِمُ

حتی کہ مختص ہے مجلسِ قاضی کے ساتھ، اور شرط ہے اس میں آزادی اور مسلمان ہونا۔ اور فرمایا امام ابو حنیفہؒ نے: اکتفا کرے حاکم

عَلَى ظَاهِرِ الْعَدَالَةِ فِي الْمُسْلِمِ وَلَا يَسْأَلُ عَنْ حَالِ الشُّهُودِ حَتَّى يَطْعَنَ الْخَصْمُ ؛ لِقَوْلِهِ ﷺ{الْمُسْلِمُونَ

ظاہری عدالت پر اور دریافت نہ کرے گواہوں کا حال، یہاں تک کہ طعن کرے مدعیٰ علیہ؛ کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے "کہ مسلمان

عُدُولٌ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ،إِلَّامَحْدُودًافِي قَذْفٍ}وَمِثْلُ ذَلِكَ مَرْوِيٌّ عَنْ عُمَرَرَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ،{6}وَلِأَنَّ الظَّاهِرَ

عادل ہیں بعض بعض پر حجت ہیں مگر محدود فی القذف" اور اسی طرح مروی ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے، اور اس لیے کہ مسلمان کا ظاہر حال

هُوَ الِانْزِجَارُ عَمَّا هُوَ مُحَرَّمُ دِينِهِ ، وَبِالظَّاهِرِ كِفَايَةٌ إِذْ لَا وُصُولَ إِلَى الْقَطْعِ .{7} إِلَّا فِي الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ
بازرہنا ہے اس چیز سے جو حرام ہو اس کے دین میں، اور ظاہر پر ہی کفایت ہے؛ کیونکہ نہیں پہنچا جاسکتا ہے یقین تک۔ مگر حدود اور قصاص میں

فَإِنَّهُ يَسْأَلُ عَنِ الشُّهُودِ ، لِأَنَّهُ يُحْتَالُ لِإِسْقَاطِهَا فَيُشْتَرَطُ الِاسْتِقْصَاءُ فِيهَا،
کہ ان میں دریافت کرے گواہوں کا حال؛ کیونکہ حیلہ تلاش کیا جاتا ہے ان کو ساقط کرنے کا پس شرط ہو گا پورے طور پر تفتیش کرنا ان میں

وَلِأَنَّ الشُّبْهَةَ فِيهَا دَارِئَةٌ .{8} وَإِنْ طَعَنَ الْخَصْمُ فِيهِمْ سَأَلَ عَنْهُمْ فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ
اور اس لیے کہ شبہ ان میں دفع کرنے والا ہے۔ اور اگر طعن کیا خصم نے گواہوں میں، تو دریافت کرے ان کے بارے میں پوشیدہ اور علانیہ طور پر؛

لِأَنَّهُ تَقَابَلَ الظَّاهِرَانِ فَيَسْأَلُ طَلَبًا لِلتَّرْجِيحِ{9} وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللَّهُ : لَا بُدَّ أَنْ يَسْأَلَ
کیونکہ مقابل ہو گئے دو ظاہر، پس دریافت کرے طلب کرتے ہوئے ترجیح کو۔ اور فرمایا امام ابو یوسف اور امام محمد نے: ضروری ہے کہ دریافت کرے

عَنْهُمْ فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ فِي سَائِرِ الْحُقُوقِ ؛ لِأَنَّ الْقَضَاءَ مَبْنَاهُ عَلَى الْحُجَّةِ وَهِيَ شَهَادَةُ الْعُدُولِ فَيَتَعَرَّفُ عَنِ الْعَدَالَةِ
ان کا حال خفیہ اور علانیہ طور پر تمام حقوق میں؛ کیونکہ قضاء کی بنیاد حجت پر ہے، اور حجت عادلوں کی گواہی ہے، پس معلوم کرے عدالت،

وَفِيهِ صَوْنُ قَضَائِهِ عَنِ الْبُطْلَانِ .{10} وَقِيلَ هَذَا اخْتِلَافُ عَصْرٍ وَزَمَانٍ وَالْفَتْوَى عَلَى قَوْلِهِمَا فِي هَذَا الزَّمَانِ.
اور اس میں حفاظت ہے اس کے فیصلے کی بطلان سے، اور کہا گیا ہے کہ یہ عہد اور زمانے کا اختلاف ہے، اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے اس زمانے میں۔

تشریح:۔ {1} شہادت کے تمام انواع میں گواہوں کا عادل ہونا اور لفظِ شہادت سے گواہی دینا شرط ہے حتی کہ اگر گواہی کے وقت گواہ نے لفظِ شہادت ذکر نہیں کیا یعنی یہ نہیں کہا کہ "میں گواہی دیتا ہوں"، بلکہ کہا کہ "میں جانتا ہوں" یا کہا کہ "مجھے یقین ہے" تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ گواہ کا عادل ہونا تو اس لیے شرط ہے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ[1]﴾ (گواہ بنالو ایسے گواہوں میں سے جن کو تم پسند کرتے ہو) یعنی گواہ پسندیدہ ہو اور پسندیدہ وہی گواہ ہے جو عادل ہو فاسق پسندیدہ گواہ نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل باری تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ[2]﴾ (تم مسلمانوں میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ مقرر کرلو) جس میں گواہ کے عادل ہونے کی تصریح ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ عدالت ہی صدق اور سچائی کو متعین کرتی ہے؛ کیونکہ فاسق آدمی جب اور گناہوں کا مرتکب ہوتا ہے تو جھوٹ کا بھی مرتکب ہو سکتا ہے اس لیے تہمتِ کذب کی وجہ سے اس کی گواہی مردود ہوگی، لہٰذا گواہ کا عادل ہونا شرط ہے۔

([1])البقرة:282۔
([2])الطلاق:2۔

ف:۔ شہادت میں عادل یہ ہے کہ انسان کبیرہ گناہوں سے اجتناب کرے اور صغیرہ گناہوں پر اصرار نہ کرے، اور اس کی صلاح فساد سے اور صائب الرائے ہونا خطاء سے زیادہ ہو لما فی ردّ المحتار: قَالَ فِي الذَّخِيرَةِ .وَأَحْسَنُ مَا قِيلَ فِي تَفْسِيرِ الْعَدَالَةِ : أَنْ يَكُونَ مُجْتَنِبًا لِلْكَبَائِرِ ، وَلَا يَكُونَ مُصِرًّا عَلَى الصَّغَائِرِ ، وَيَكُونَ صَلَاحُهُ أَكْثَرَ مِنْ فَسَادِهِ وَصَوَابُهُ أَكْثَرَ مِنْ خَطَئِهِ (ردّ المحتار:4/413)

{2} امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر فاسق آدمی لوگوں میں وجاہت، قدر اور مروت وانسانیت رکھتا ہو تو فاسق ہونے کے باوجود اس کی گواہی قبول کی جائے گی؛ کیونکہ وہ اپنی وجاہت اور قدر کی وجہ سے جھوٹی گواہی کے لیے کرایہ پر نہیں لیا جاسکتا ہے اور اپنی مروت اور انسانیت کی وجہ سے جھوٹ بولنے سے باز رہے گا۔

صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ زیادہ صحیح اول قول ہے کہ مطلقاً فاسق کی گواہی معتبر نہیں خواہ وہ ذی وجاہت ہو یا نہ ہو؛ کیونکہ فاسق کی گواہی قبول کرنے میں اس کا اکرام ہے حالانکہ ہمیں فاسق کے اکرام کا نہیں اہانت کا حکم ہے۔ صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ اصح اگرچہ یہی ہے کہ فاسق کی گواہی قبول نہ کی جائے مگر پھر بھی اگر قاضی نے فاسق کی گواہی کے مطابق فیصلہ دیدیا تو ہمارے نزدیک یہ فیصلہ صحیح معتبر ہوگا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ فیصلہ صحیح نہیں ہے، صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ معروف ہے "كِتَابُ أَدَبِ الْقَاضِي" کے اوائل میں اس پر کلام ہو چکا ہے۔

{3} اور گواہی کے وقت گواہ کا لفظِ شہادت سے گواہی دینا اس لیے ضروری ہے کہ شہادت کے بارے میں نصوص لفظ شہادت کے ساتھ وارد ہوئی ہیں اور نصوص میں اسی لفظ کے ساتھ امر کیا گیا ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ[1]﴾ وَقَالَ تَعَالَى ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ[2]﴾۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ لفظِ شہادت تاکید اور مضبوطی پر دلالت کرتا ہے؛ کیونکہ لفظِ "أَشْهَدُ" قسم کے الفاظ میں سے ہے اس لفظ سے قسم کھائی جاتی ہے لہذا لفظِ شہادت کی وجہ سے شاہد جھوٹ بولنے سے زیادہ پرہیز کرے گا اور شہادت سے مقصود بھی یہی ہے کہ شاہد جھوٹ بولنے سے پرہیز کرے اس لیے ضروری ہے کہ گواہ اسی لفظ کے ساتھ گواہی دے۔

{4} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ ماتن کا قول "وَلَابُدَّ فِيْ ذَالِكَ كُلِّه" سے اس طرف اشارہ ہے کہ شہادت کی مذکورہ تمام انواع میں شاہد کا عادل ہونا اور لفظِ "أَشْهَدُ" کے ساتھ گواہی دینا شرط ہے حتی کہ ولادت وغیرہ میں عورتوں کو گواہ بنانے کے لیے بھی

---
(1) الطلاق:2.
(2) البقرة:282.

ان کا عادل ہونا اور لفظ "أشهدُ" کے ساتھ گواہی دینا ضروری ہے اور یہی صحیح ہے؛ کیونکہ پہلے گذر چکا کہ اس بارے میں عورتوں کی گواہی بھی شہادت ہی ہے اس لیے کہ اس میں نسب وغیرہ کو لازم کرنے کا معنی پایا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ یہ گواہی بھی مجلس قاضی کے ساتھ خاص ہے اور اس کے لیے بھی عورت کا آزاد، مسلمان اور عاقل بالغ ہونا ضروری ہے جیسا کہ شہادت کے لیے یہ سب چیزیں شرط ہیں۔

{5} گواہ کے لیے عدالت شرط ہونے پر تو سب کا اتفاق ہے، البتہ اس میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے کہ اگر مدعی علیہ گواہوں پر کوئی طعن نہ کرے تو قاضی کے لیے ان کی عدالت کی تحقیق ضروری ہے یا نہیں؟ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حاکم مسلمان گواہوں کی ظاہری عدالت و دیانت پر اکتفا کرے ان کے احوال کے بارے میں تفتیش نہ کرے؛ کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے "الْمُسْلِمُونَ عُدُولٌ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ، إِلَّا مَحْدُودًا فِي قَذْفٍ[1]" (تمام مسلمان عادل ہیں ایک دوسرے کے خلاف حجت ہیں سوائے محدود فی القذف کے) یعنی جس شخص کو حدِ قذف لگائی گئی ہو اس کی گواہی مسلمان کے خلاف حجت نہیں۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو خط تحریر فرمایا ہے اس میں بھی یہی مضمون لکھا ہے[2]، جس سے معلوم ہوا کہ مسلمان کی گواہی مطلقاً حجت ہے اس میں تفتیش کی ضرورت نہیں۔

{6} عقلی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کا ظاہر حال یہ ہے کہ وہ ہر ایسے کام سے پرہیز کرے گا جو اس کے دین میں ممنوع ہو پس جھوٹ سے بھی پرہیز کرے گا، اور اسی ظاہر حال پر اکتفا کیا جائے گا؛ کیونکہ قطعی طور پر گواہوں کی عدالت معلوم کرنا ممکن نہیں ہے اس لیے کہ اگر تعدیل کرنے والا شخص گواہوں کی عدالت بتائے تب بھی احتمال ہے کہ خود تعدیل کرنے والا جھوٹ بولتا ہو اس لیے گواہ کے ظاہری حال پر اکتفا کیا جائے گا۔

{7} البتہ حدود اور قصاص کے بارے میں اگر مسلمان گواہوں نے گواہی دی تو قاضی ان کی ظاہری عدالت پر اکتفا نہ کرے بلکہ ان کی عدالت کے بارے میں تحقیق کرے خواہ مدعی علیہ ان پر طعن کرے یا نہ کرے؛ کیونکہ حدود اور قصاص کو ساقط کرنے کے لیے حیلہ تلاش کیا جاتا ہے اس لیے اس بارے میں گواہوں کے حال کی پوری تفتیش اور تحقیق شرط ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کی ظاہری عدالت پر اکتفا کرنے کی صورت میں شبہ پایا جاتا ہے کہ شاید وہ غیر عادل ہوں اور حدود میں شبہ کا پیدا ہونا حد کو ساقط کر دیتا ہے اس لیے حدود و قصاص کو ثابت کرنے کے لیے گواہوں کی ظاہری عدالت پر اکتفا نہیں کیا جائے گا۔

([1]) رَوَاهُ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ فِي مُصَنَّفِهِ فِي الْبُيُوعِ حَدَّثَنَا عبد الرحيم بن سليمان عَنْ حَجَّاجٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الْمُسْلِمُونَ عُدُولٌ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ، إلَّا مَحْدُودًا فِي فِرْيَةٍ"، انْتَهَى. (نصب الراية: 167/4)

([2]) (نصب الراية: 167/4)

{8} اور اگر حدود و قصاص کے علاوہ دیگر معاملات کے گواہوں میں مدعی علیہ نے ایسا کوئی عیب نکالا جس سے ان کی گواہی مردود ہو جاتی ہو تو ایسی صورت میں قاضی خفیہ اور علانیہ دونوں طرح سے ان کی عدالت کی تفتیش کرے؛ کیونکہ یہاں دو ظاہر معارض ہیں ایک یہ کہ گواہوں کا ظاہر حال یہ تقاضا کرتا ہے کہ وہ جھوٹے نہیں ہوں گے دوسرا یہ کہ مدعی علیہ کا ظاہر حال مقتضی ہے کہ وہ طعن کرنے میں جھوٹا نہیں ہو گا پس کسی ایک ظاہر کو ترجیح دینے کے لیے قاضی گواہوں کی عدالت کی تفتیش اور تحقیق کرے۔

{9} صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تمام حقوق میں قاضی گواہوں کا خفیہ اور علانیہ حال دریافت کرے خواہ مدعی علیہ ان پر طعن کرے یا نہ کرے؛ کیونکہ قاضی کے فیصلہ کا مدار حجت پر ہے اور حجت عادل گواہوں کی گواہی ہے اور گواہوں کا عادل ہونا دریافت کرنے اور تحقیق کرنے سے معلوم ہوتا ہے اس لیے ضروری ہے کہ قاضی گواہوں کی عدالت دریافت کرے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کا حال دریافت کرنے میں قاضی کے فیصلہ کی حفاظت ہے؛ کیونکہ اگر بلا تحقیق قاضی فیصلہ دے اور بعد میں گواہوں کا غلام ہونا یا کافر ہونا یا محدود فی القذف ہونا معلوم ہوا تو قاضی کا فیصلہ باطل ہو جائے گا پس اپنے فیصلہ کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے فیصلہ سے پہلے گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری ہے۔

{10} بعض مشائخ کی رائے یہ ہے کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف کسی حجت پر مبنی نہیں بلکہ یہ زمانہ کا اختلاف ہے، امام صاحبؒ کے زمانے میں لوگوں کی حالت اچھی تھی عموماً سچ بولتے تھے اس لیے امام صاحبؒ نے اپنے زمانے کے گواہوں کی ظاہری عدالت پر اکتفا کیا۔ اور صاحبینؒ کے زمانے میں لوگوں میں جھوٹ بولنا عام ہوا اس لیے انہوں نے گواہوں کے حال کی تفتیش اور تحقیق کو شرط قرار دیا۔ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ اس زمانہ میں فتویٰ صاحبینؒ کے قول پر ہے؛ کیونکہ اب تو لوگوں کی حالت اور زیادہ بگڑ گئی ہے کذا فی فتح القدیر: وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ : لَا بُدَّ أَنْ يَسْأَلَ عَنْهُمْ طَعَنَ الْخَصْمُ أَوْ لَمْ يَطْعَنْ فِي سَائِرِ الْحُقُوقِ فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ ، وَبِهِ قَالَ الشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ .وَقَالَ مَالِكٌ مَنْ كَانَ مَشْهُورًا بِالْعَدَالَةِ لَا يُسْأَلُ عَنْهُ ، وَمَنْ عُرِفَ جُرْحُهُ رُدَّتْ شَهَادَتُهُ ، وَإِنَّمَا يَسْأَلُ إذَا شَكَّ .وَإِنَّمَا قُلْنَا لَا بُدَّ مِنَ السُّؤَالِ مُطْلَقًا لِأَنَّ الْقَضَاءَ يَنْبَنِي عَلَى الْحُجَّةِ وَهِيَ شَهَادَةُ الْعُدُولِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَثْبُتَ عِنْدَهُ الْعَدَالَةُ وَذَلِكَ بِذَلِكَ ، وَلَا يَخْفَى قُوَّةُ دَلِيلِ أَبِي حَنِيفَةَ عَلَى ذَلِكَ .وَكَوْنُهُ لَا بُدَّ أَنْ يَثْبُتَ الْعَدَالَةُ لَمْ يُخَالِفْ فِيهِ أَبُو حَنِيفَةَ ، وَلَكِنْ يَقُولُ : طَرِيقُ الثُّبُوتِ هُوَ الْبِنَاءُ عَلَى ظَاهِرِ عَدَالَةِ الْمُسْلِمِ خُصُوصًا مَعَ مَا رَوَيْنَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالصَّحَابَةِ وَالسَّلَفِ وَمَعَ ذَلِكَ الْفَتْوَى عَلَى قَوْلِهِمَا لِاخْتِلَافِ حَالِ الزَّمَانِ ، وَلِذَلِكَ قَالُوا : هَذَا الْخِلَافُ خِلَافُ زَمَانٍ لَا حُجَّةٍ وَبُرْهَانٍ ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْغَالِبَ فِي زَمَانِ أَبِي حَنِيفَةَ الصَّلَاحُ بِخِلَافِ زَمَانِهِمَا .(فتح القدیر:6/458)

{1}قَالَ : ثُمَّ التَّزْكِيَةُ فِي السِّرِّ أَنْ يَبْعَثَ الْمَسْتُورَةَ إلَى الْمُعَدِّلِ فِيهَا النَّسَبُ وَالْحُلِيُّ وَالْمُصَلَّى

پھر خفیہ طور پر تزکیہ یہ ہے کہ بھیج دے خفیہ رقعہ تعدیل کرنے والے کے پاس، جس میں گواہوں کا نسب، حلیہ اور مسجد ذکر کرے،

وَيَرُدُّهَا الْمُعَدِّلُ كُلُّ ذَلِكَ فِي السِّرِّ كَيْ لَا يَظْهَرَ فَيُخْدَعَ أَوْ يُقْصَدَ

اور واپس کر دے اس رقعہ کو تعدیل کرنے والا، اور یہ سب پوشیدہ طور پر ہو تا کہ ظاہر نہ ہو جائے تاکہ دھوکہ نہ دیا جائے یا ایذاء دینے کا قصد نہ کیا جائے،

{2}وَفِي الْعَلَانِيَةِ لَا بُدَّ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ الْمُعَدِّلِ وَالشَّاهِدِ لِتَنْتَفِيَ شُبْهَةُ تَعْدِيلِ غَيْرِهِ، {3}وَقَدْ كَانَتِ الْعَلَانِيَةُ وَحْدَهَا

اور علانیہ میں ضروری ہے کہ جمع کرے تعدیل کرنے والے اور گواہ کو؛ تاکہ نفی ہو جائے اس کے علاوہ کی تعدیل کا شبہ، اور تعدیل فقط علانیہ تھی

فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ، وَوَقَعَ الِاكْتِفَاءُ بِالسِّرِّ فِي زَمَانِنَا تَحَرُّزًا عَنِ الْفِتْنَةِ. وَيُرْوَى عَنْ مُحَمَّدٍ: تَزْكِيَةُ الْعَلَانِيَةِ بَلَاءٌ وَفِتْنَةٌ

صدرِ اول میں، اور واقع ہو گیا اکتفا خفیہ تعدیل پر ہمارے زمانے میں؛ بچتے ہوئے فتنہ سے۔ اور مروی ہے امام محمدؒ سے کہ علانیہ تزکیہ بلاء اور فتنہ ہے،

{4}ثُمَّ قِيلَ : لَا بُدَّ أَنْ يَقُولَ الْمُعَدِّلُ هُوَ عَدْلٌ جَائِزُ الشَّهَادَةِ لِأَنَّ الْعَبْدَ قَدْ يُعَدَّلُ،

پھر کہا گیا ہے کہ ضروری ہے کہ کہے تعدیل کرنے والا: کہ گواہ آزاد، عادل اور جائز الشہادت ہے؛ اس لیے کہ غلام بھی کبھی عادل ہوتا ہے،

وَقِيلَ يَكْتَفِي بِقَوْلِهِ هُوَ عَدْلٌ لِأَنَّ الْحُرِّيَّةَ ثَابِتَةٌ بِالدَّارِ وَهَذَا أَصَحُّ. {5}قَالَ:

اور کہا گیا ہے کہ اکتفا کرے اپنے قول پر کہ گواہ عادل ہے؛ کیونکہ حریت تو ثابت ہے دار کی وجہ سے، اور یہ زیادہ صحیح ہے۔ فرمایا:

وَفِي قَوْلِ مَنْ رَأَى أَنْ يَسْأَلَ عَنِ الشُّهُودِ لَمْ يُقْبَلْ قَوْلُ الْخَصْمِ إنَّهُ عَدْلٌ مَعْنَاهُ قَوْلُ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ

اور جس کی رائے میں گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری ہے قبول نہیں کیا جائے گا خصم کا قول کہ گواہ عادل ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ مدعی علیہ کا قول۔

وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللَّهُ أَنَّهُ يَجُوزُ تَزْكِيَتُهُ ، لَكِنْ عِنْدَ مُحَمَّدٍ يَضُمُّ تَزْكِيَةَ الْآخَرِ

اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ جائز ہے مدعی علیہ کی تعدیل، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ملا لیا جائے گا دوسرے کا تزکیہ

إلَى تَزْكِيَتِهِ لِأَنَّ الْعَدَدَ عِنْدَهُ شَرْطٌ .{6}وَوَجْهُ الظَّاهِرِ أَنَّ فِي زَعْمِ الْمُدَّعِي وَشُهُودِهِ

مدعی علیہ کے تزکیہ کے ساتھ؛ کیونکہ عدد ان کے نزدیک شرط ہے۔ اور ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ مدعی اور اس کے گواہوں کے گمان میں

أَنَّ الْخَصْمَ كَاذِبٌ فِي إنْكَارِهِ مُبْطِلٌ فِي إصْرَارِهِ فَلَا يَصْلُحُ مُعَدِّلًا ،{7}وَمَوْضُوعُ الْمَسْأَلَةِ إذَا قَالَ

مدعی علیہ جھوٹا ہے اپنے انکار میں باطل پر ہے اپنے اصرار میں، پس وہ لائق نہیں تعدیل کرنے کا، اور مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ جب مدعی علیہ نے کہا

هُمْ عُدُولٌ إلَّا أَنَّهُمْ أَخْطَئُوا أَوْ نَسُوا ، أَمَّا إذَا قَالَ صَدَقُوا أَوْ هُمْ عُدُولٌ صَدَقَةٌ فَقَدِ اعْتَرَفَ بِالْحَقِّ.

کہ گواہ عادل ہیں، مگر انہوں نے خطا کی یا بھول گئے، اور اگر مدعی علیہ نے کہا: کہ انہوں نے سچ کہا یا گواہ عادل سچے ہیں تو اس نے اقرار کر لیا حق کا۔

{8} وَإِذَا كَانَ رَسُولُ الْقَاضِي الَّذِي يُسْأَلُ عَنِ الشُّهُودِ وَاحِدًا جَازَ وَالِاثْنَانِ أَفْضَلُ وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ

فرمایا: اور جب ہو قاضی کا وہ قاصد جس سے گواہوں کا حال دریافت کیا جائے گا ایک، تو جائز ہے، اور دو افضل ہیں، اور یہ امام صاحب

وَأَبِي يُوسُفَ. وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ: لَا يَجُوزُ إِلَّا اثْنَانِ، وَالْمُرَادُ مِنْهُ الْمُزَكِّي، وَعَلَى هَذَا الْخِلَافِ رَسُولُ الْقَاضِي

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، اور فرمایا امام محمدؒ نے: جائز نہیں مگر دو، اور مراد اس سے مزکّی ہے، اور اسی اختلاف پر ہے قاضی کا قاصد

إِلَى الْمُزَكِّي وَالْمُتَرْجِمُ عَنِ الشَّاهِدِ {9} لَهُ أَنَّ التَّزْكِيَةَ فِي مَعْنَى الشَّهَادَةِ لِأَنَّ وِلَايَةَ الْقَضَاءِ تَنْبَنِي

مزکّی کی طرف، اور گواہ کا بیان ترجمہ کرنے والا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ شہادت کے معنی میں ہے؛ اس لیے کہ ولایتِ قضاء بنی ہے

عَلَى ظُهُورِ الْعَدَالَةِ وَهُوَ بِالتَّزْكِيَةِ فَيُشْتَرَطُ فِيهِ الْعَدَدُ كَمَا تُشْتَرَطُ الْعَدَالَةُ فِيهِ ، وَتُشْتَرَطُ

عدالت ظاہر ہونے پر، اور ظہورِ عدالت تزکیہ سے ہے، پس شرط ہو گا اس میں عدد جیسا کہ شرط ہے عدالت اس میں، اور شرط ہو گا

الذُّكُورَةُ فِي الْمُزَكِّي فِي الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ . {10} وَلَهُمَا أَنَّهُ لَيْسَ فِي مَعْنَى الشَّهَادَةِ وَلِهَذَا لَا يُشْتَرَطُ

ذکر ہونا تعدیل کرنے والے کا حدود اور قصاص میں۔ اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ شہادت کے معنی میں نہیں ہے، اور اسی لیے شرط نہیں

فِيهِ لَفْظَةُ الشَّهَادَةِ وَمَجْلِسُ الْقَضَاءِ، وَاشْتِرَاطُ الْعَدَدِ أَمْرٌ حُكْمِيٌّ فِي الشَّهَادَةِ فَلَا يَتَعَدَّاهَا. {11} وَلَا يُشْتَرَطُ أَهْلِيَّةُ الشَّهَادَةِ

اس میں لفظِ شہادت اور مجلسِ قضاء، اور عدد کا شرط ہونا امر حکمی ہے شہادت میں، پس وہ متجاوز نہ ہو گا شہادت سے۔ اور شرط نہیں اہلیتِ شہادت

فِي الْمُزَكِّي فِي تَزْكِيَةِ السِّرِّ حَتَّى صَلُحَ الْعَبْدُ مُزَكِّيًا ، فَأَمَّا فِي تَزْكِيَةِ الْعَلَانِيَةِ فَهُوَ شَرْطٌ، وَكَذَا الْعَدَدُ بِالْإِجْمَاعِ

مزکّی کے اندر خفیہ تزکیہ میں حتیٰ کہ جائز ہے غلام کا مزکّی ہونا، بہر حال علانیہ تزکیہ میں تو یہ شرط ہے، اور اسی طرح عدد بالاجماع شرط ہے

عَلَى مَا قَالَهُ الْخَصَّافُ رَحِمَهُ اللَّهُ لِاخْتِصَاصِهَا بِمَجْلِسِ الْقَضَاءِ. {12} قَالُوا: يُشْتَرَطُ الْأَرْبَعَةُ

اس بناء پر جو خصاف نے کہا ہے؛ بوجہ مختص ہونے علانیہ تعدیل کے مجلسِ قضاء کے ساتھ۔ مشائخ نے کہا ہے: شرط ہے چار ہونا

فِي تَزْكِيَةِ شُهُودِ الزِّنَا عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ .

زنا کے گواہوں کی تعدیل کرنے میں امام محمدؒ کے نزدیک۔

تشریح:۔ {1} پھر خفیہ طور پر گواہوں کی تعدیل اور تزکیہ کرنا یہ ہے کہ قاضی ایک ایسا مستورہ (خفیہ خط) تعدیل کرنے والے کے پاس بھیج دے اور اس میں گواہوں کے نام، نسب، حلیہ اور محلہ کی مسجد لکھ دے اور تعدیل کرنے والا گواہوں کے بارے اہل محلہ سے تحقیق کرنے کے بعد اس خط میں اپنی تحقیق لکھ کر واپس قاضی کے پاس بھیج دے اور یہ سب کچھ خفیہ طریقہ پر کر دے تاکہ اس میں جو کچھ ہے وہ لوگوں پر ظاہر نہ ہو؛ کیونکہ ظاہر ہونے کی صورت میں گواہ یا مدعی مزکّی کو دھوکہ دے سکتا ہے یا رشوت دے کر خرید سکتا ہے اور رشوت نہ لینے کی صورت میں گواہ مزکّی کو تکلیف پہنچا سکتا ہے اس لیے یہ سب کچھ خفیہ طریقہ پر کر دے۔

ف:۔ خفیہ طور پر کسی کے عادل اور غیر عادل ہونے کی تحقیق کرنے کو تزکیہ اور تعدیل کہتے ہیں۔ تزکیہ اور تعدیل کرنے والے کو مزکّی اور معدِّل کہتے ہیں۔

{2} اور علانیہ طور پر گواہوں کی تعدیل یہ ہے کہ قاضی گواہ اور تزکیہ کرنے والے مزکّی دونوں کو مجلس قضاء میں جمع کردے اور قاضی مزکّی سے کہے کہ جس کی تونے تعدیل کی ہے کیا یہ وہی گواہ ہے؟ اور مزکی گواہ کی طرف اشارہ کرکے کہے کہ ہاں اس نے اسی گواہ کی تعدیل کی ہے؛ یہ اس لیے تاکہ کسی دوسرے گواہ کی تعدیل کا شبہ نہ رہے؛ کیونکہ کبھی دوآدمی نام ونسب میں شریک ہوتے ہیں اس لیے فقط نام ونسب ذکر کرنا کافی نہیں بلکہ مجلس قضاء میں حاضر کرکے اس کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔

{3} صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ شروع (حضور ﷺ اور صحابہ کرام کے زمانے) میں تعدیل فقط علانیہ ہوا کرتی تھی مزکی برملا کہتا تھا کہ اس گواہ میں یہ عیب ہے؛ کیونکہ وہ خیر کا زمانہ تھا مزکی کو کسی قسم کا خوف نہیں ہوتا تھا، جبکہ ہمارے اس زمانے میں فقط خفیہ تعدیل پر اکتفا کیا جائے؛ کیونکہ علانیہ تعدیل کی صورت میں گواہ اور مزکّی میں عداوت اور دشمنی شروع ہوسکتی ہے اسی لیے امام محمدؒ سے مروی ہے کہ علانیہ تعدیل ایک بلاء اور فتنہ ہے، پس اس فتنہ سے بچاؤ کے لیے خفیہ تعدیل پر اکتفا کیا جائے گا۔

{4} بعض مشائخ کی رائے یہ ہے کہ مزکّی فقط یہ نہ کہے کہ گواہ عادل اور جائز الشہادت ہے بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی کہے کہ گواہ آزاد ہے؛ کیونکہ غلام بھی تو کبھی عادل ہوسکتا ہے حالانکہ غلام کی گواہی معتبر نہیں ہوتی ہے اس لیے گواہ کے آزاد ہونے کی تصریح ضروری ہے۔ اور بعض دیگر مشائخ کہتے ہیں کہ اتنا کہنا کافی ہے کہ "گواہ عادل ہے" یہ کہنا شرط نہیں کہ گواہ آزاد ہے جائز الشہادت ہے؛ کیونکہ گواہ کے دارالاسلام میں ہونے کی وجہ سے اس کا آزاد ہونا ظاہر ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہی قول زیادہ صحیح ہے۔

{5} سابق میں کہا تھا کہ صاحبینؒ کے نزدیک گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری ہے، اب ان کے قول پر تفریع کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک اگر خصم (مدعی علیہ) نے گواہوں کے بارے میں کہا کہ یہ عادل ہیں تو خصم کی یہ تعدیل معتبر نہ ہوگی، خصم سے مراد مدعی علیہ ہے۔ اور صاحبینؒ سے ایک اور روایت اس طرح مروی ہے کہ مدعی علیہ کی تعدیل جائز اور کافی ہے، البتہ امام محمدؒ کے نزدیک مدعی علیہ کی تعدیل کے ساتھ ایک اور شخص کی تعدیل ملادی جائے گی؛ کیونکہ فقط مدعی علیہ کی تعدیل ایک شخص کی تعدیل ہے حالانکہ امام محمدؒ کے نزدیک کم از کم دوآدمیوں کی تعدیل ضروری ہے۔

{6} ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ مدعی اپنا دعوی ثابت کرنے کے لیے گواہ اس وقت پیش کرتا ہے جب مدعی علیہ اس کے دعوی کا انکار کرتا ہو اور اپنے اس انکار پر مصر ہو اور مدعی اور اس کے گواہ مدعی علیہ کو دعوی کا انکار کرنے میں جھوٹا اور اس

انکار پر اصرار کرنے میں باطل پر سمجھتے ہیں پس جب مدعی اس کو جھوٹا اور فاسق سمجھتا ہے تو وہ اس کے گواہوں کی تعدیل کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے؛ کیونکہ معدِّل کے لیے عادل ہونا بالاتفاق شرط ہے۔

{7} سوال یہ ہے کہ مدعی علیہ کا گواہوں کی تعدیل کرنا درحقیقت اپنے اوپر مدعی کے حق کا اقرار کرنا ہے اور مقر کے لیے عادل ہونا شرط نہیں ہے لہٰذا فاسق ہونے کے باوجود مدعی علیہ کی تعدیل مقبول ہونی چاہیے؟ جواب کہ اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ جب مدعی علیہ نے کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں، مگر گواہی دینے میں ان سے غلطی ہوگئی ہے یا بھول گئے ہیں، یوں مدعی علیہ کی طرف سے گواہوں کی تعدیل بھی ہوگئی اور اس کی طرف سے مدعی کے حق کا اقرار بھی نہیں پایا گیا۔ البتہ اگر مدعی علیہ نے کہا کہ "مدعی کے گواہ سچے ہیں" یا کہا کہ "مدعی کے گواہ عادل، سچے ہیں" تو گویا اس نے اپنے اوپر مدعی کے حق کا اقرار کرلیا پس اس صورت میں قاضی مدعی علیہ کے اقرار کی وجہ سے فیصلہ کرے گا نہ کہ گواہوں کی گواہی کی وجہ سے۔

فتوی:۔ ظاہر الروایت راجح ہے لما قال المفتی غلام قادر النعمانی: القول الراجح ھو قول الامام، قال العلامة ابن الھمام قال ابوحنیفة تفریعًا علی قول محمد من رأی أن یسال عن الشھود بلاطعن لایقبل قول الخصم یعنی المدعی علیه اذا قال فی شھود المدعی ھم عدول فلا تقع به التزکیة ؛لان فی زعم المدعی وشھوده أن الخصم کاذب فی الکاره مبطل فی اصراره فلا یصلح معدلاً؛لان العدالة شرط فی المزکی بالاجماع(القول الراجح:130/2)

{8} شیخین رحمہما اللہ کہتے ہیں کہ قاضی کا وہ قاصد جس سے گواہوں کے بارے میں دریافت کیا جائے گا یعنی وہ شخص جو گواہوں کی تعدیل کرتا ہے اگر ایک ہو تو بھی جائز ہے مگر دو ہونا افضل ہے، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں ایک جائز نہیں بلکہ دو ہونا ضروری ہے۔ صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ "اَلَّذِي يُسْأَلُ عَنِ الشُّهُودِ" سے مراد گواہوں کی تعدیل کرنے والا ہے۔ شیخین رحمہما اللہ اور امام محمدؒ کے درمیان اسی طرح کا اختلاف اس صورت میں بھی ہے کہ قاضی مزکّی کی طرف ایک شخص کو قاصد بنا کر بھیج دے اور مزکّی قاضی کی طرف ایک شخص کو پیغام رسانی کے لیے بھیج دے، اور گواہوں کے بیان کا ترجمہ کرنے والا اگر ایک شخص ہو تو بھی ائمہ کا یہی اختلاف ہے۔

{9} امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعدیل کرنا شہادت کے معنی میں ہے؛ کیونکہ قاضی کی قضاء کی ولایت گواہوں کی عدالت ظاہر ہونے پر مبنی ہے اور گواہوں کی عدالت کا ظہور تزکیہ سے ہوتا ہے لہٰذا قاضی کی ولایت ظہورِ تزکیہ پر مبنی ہوگی اور ولایتِ قضاء مستفاد ہے ولایتِ شہادت سے یعنی قاضی بننے کا اہل وہی شخص ہوگا جو شہادت کا اہل ہو، پس جب ولایتِ قضاء تزکیہ پر مبنی ہے تو ولایت شہادت بھی تزکیہ پر مبنی ہوگی یعنی گواہ اسی وقت گواہی دینے کا اہل ہوگا جب مزکّی اس کے عادل ہونے کی گواہی دے، لہٰذا مزکّی کا تزکیہ

شہادت کے معنی میں ہوا تو تزکیہ کی بھی وہی شرطیں ہوں گی جو گواہی کی ہیں اور گواہوں کا دو ہونا شرط ہے لہٰذا مزکّی کا بھی دو ہونا شرط ہوگا، یہی وجہ ہے کہ مزکی کی عدالت شرط ہے لہٰذا عدد بھی شرط ہوگا، یہی وجہ ہے کہ حدود اور قصاص میں چونکہ گواہوں کا مذکر ہونا شرط ہے اس لیے باتفاقِ ائمہ حدود و قصاص کے گواہوں کا تزکیہ کرنے والوں کا بھی مذکر ہونا شرط ہے۔

{10} شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ شہادت کے معنی میں نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ تزکیہ میں نہ لفظِ شہادت شرط ہے اور نہ مجلسِ قضاء شرط ہے لہٰذا تزکیہ میں شہادت کی طرح مزکّی کا دو ہونا بھی شرط نہ ہوگا۔ اور اگر ہم تسلیم کرلیں کہ تزکیہ کی وہی شرطیں ہیں جو شہادت کی ہیں تو بھی مزکّیوں کا دو ہونا ثابت نہ ہوگا اس لیے کہ شہادت میں دو ہونا خلافِ قیاس نص ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ[1]﴾ سے ثابت ہے؛ کیونکہ گواہ اگر دو ہوں تب بھی اس میں کذب کا احتمال ہے کذب کا احتمال تو تواتر سے ختم ہو جاتا ہے اور صدق کا راجح ہونا دو سے نہیں بلکہ عدالت سے ثابت ہوتا ہے جیسے روایتِ حدیث میں ایک عادل آدمی کی حدیث بھی قبول کی جاتی ہے، لہٰذا قیاس گواہوں کے دو ہونے کا مقتضی نہیں، اور قاعدہ ہے کہ جو چیز نص سے خلافِ قیاس ثابت ہو وہ دوسری چیز کی طرف متعدی نہیں ہوتی ہے لہٰذا شہادت میں دو کا ہونا تزکیہ میں دو ہونے کی طرف متعدی نہ ہوگا۔

فتویٰ:۔ شیخین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے لما قال الشیخ عبد الحکیم الشہید: واعلم أن الواجح قولهما رجحه ابن الهمام وغيره ،الا أنه لاخلاف مع محمد في الاحوطية فان قوله فيه الاحتياط الظاهر المسلّم عند الكل ،وايضاً محل الخلاف فيما اذا لم يرض الخصم بتزكية الواحد أما لمان رضى بتزكية الواحد جاز اجماعاً(هامش الهداية: 156/3)

{11} خفیہ تزکیہ کرنے والے مزکّی کے لیے اہلیتِ شہادت شرط نہیں ہے اگرچہ عادل ہونا شرط ہے چنانچہ غلام بھی مزکّی ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اگرچہ غلام میں اہلیتِ شہادت نہیں ہے۔ البتہ علانیہ تزکیہ میں مزکّی میں اہلیتِ شہادت شرط ہے، اسی طرح علانیہ تزکیہ میں بقول امام خصافؒ کے بالاتفاق دو ہونا شرط ہے؛ کیونکہ علانیہ تزکیہ مجلسِ قضاء کے ساتھ خاص ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ علانیہ تزکیہ شہادت کے معنی میں ہے لہٰذا گواہوں کی طرح تزکیہ کرنے والوں کا بھی دو ہونا ضروری ہے۔

{12} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ نے چونکہ عدد کے حق میں تزکیہ کو شہادت پر قیاس کیا ہے اس لیے مشائخؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک زنا کے گواہوں کا تزکیہ کرنے والے مزکّیوں کا چار ہونا شرط ہے؛ کیونکہ زنا ثابت کرنے کے لیے چار گواہ لازمی ہیں تو تزکیہ کرنے والوں کا بھی چار ہونا ضروری ہے۔

([1]) البقرة: 282۔

ف: مزکی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اور شاہد کے درمیان کھلی عداوت نہ ہو۔ اور مسلم گواہ کی صورت میں وہ غیر مسلم نہ ہو۔ خفیہ تزکیہ کی صورت میں اصول و فروع، میاں بیوی اور دیگر تمام عزیز و اقارب ایک دوسرے کے تزکیہ کے اہل ہیں؛ نیز سماعت، بصارت اور بلوغ بھی مزکی کے لئے شرط نہیں۔ اور نہ ہی تعداد اس کے لئے شرط ہے البتہ عادل ہونا اس کا ضروری ہے۔ تزکیہ انتہائی خفیہ اور بصیغہ راز ہو، حاکم عدالت ایک خط (جسے فقہاء کی اصطلاح میں مستورہ کہا جاتا ہے) کے ذریعہ جس میں فریقین، شاہدوں اور مدعیٰ بہ شیٔ کی شناخت اور تعین پوری وضاحت کے ساتھ موجود ہو، مزکی سے شاہدوں کے بارے میں دریافت کرے گا یہ خط سربمہر لفافہ میں بند کر کے حاکم عدالت اپنے امین خاص کے ذریعے مزکی کے پاس بھیج دے (اصول القضاء: ص ۲۳)

فَصْلٌ

یہ فصل ان چیزوں کے اقسام و انواع کے بیان میں ہے جن کو گواہ اٹھاتا ہے۔

مصنف شہادت کے مراتب کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس فصل میں ان چیزوں کے انواع بیان کرتے ہیں جن کو گواہ اٹھاتا ہے یعنی گواہ جن چیزوں کا گواہ بنتا ہے۔

{1}وَمَا يَتَحَمَّلُهُ الشَّاهِدُ عَلَى ضَرْبَيْنِ : أَحَدُهُمَا مَا يَثْبُتُ حُكْمُهُ بِنَفْسِهِ مِثْلُ الْبَيْعِ وَالْإِقْرَارِ وَالْغَصْبِ

اور جس گواہی کو اٹھاتا ہے گواہ وہ دو قسم پر ہے، دونوں میں سے ایک وہ جس کا حکم ثابت ہو جاتا ہے بذاتِ خود جیسے بیع، اقرار، غصب

وَالْقَتْلِ وَحُكْمِ الْحَاكِمِ ، فَإِذَا سَمِعَ ذَلِكَ الشَّاهِدُ أَوْ رَآهُ وَسِعَهُ أَنْ يَشْهَدَ بِهِ وَإِنْ لَمْ يُشْهَدْ عَلَيْهِ

قتل اور حاکم کا حکم، پس جب سنے اس کو گواہ یا دیکھ لے اس کو، تو جائز ہے اس کے لیے کہ گواہی دے اس کی، اگرچہ وہ گواہ نہ بنایا گیا ہو اس پر؛

لِأَنَّهُ عَلِمَ مَا هُوَ الْمُوجِبُ بِنَفْسِهِ وَهُوَ الرُّكْنُ فِي إِطْلَاقِ الْأَدَاءِ .قَالَ اللَّهُ تَعَالَى { إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ }وَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ { إذَا عَلِمْت مِثْلَ الشَّمْسِ فَاشْهَدْ وَإِلَّا فَدَعْ }

کیونکہ اس نے جان لی وہ چیز جو موجب ہے بذاتِ خود، اور جاننا ہی رکن ہے ادائے شہادت کے جواز میں، باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "سوائے اس کے جو گواہی دے حق کے ساتھ درانحالیکہ لوگ اس کو جانتے ہوں" اور حضور ﷺ کا ارشاد ہے "جب تو جان لے آفتاب کی طرح تو گواہی دو ورنہ چھوڑ دے"۔

{2}قَالَ : وَيَقُولُ أَشْهَدُ أَنَّهُ بَاعَ وَلَا يَقُولُ أَشْهَدَنِي ؛ لِأَنَّهُ كَذِبٌ،

فرمایا: اور گواہ اس طرح کہے: میں گواہی دیتا ہوں کہ اس نے فروخت کیا، اور یوں نہ کہے: کہ اس نے مجھے گواہ بنایا؛ کیونکہ یہ جھوٹ ہے،

{3}وَلَوْ سَمِعَ مِنْ وَرَاءِ الْحِجَابِ لَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَشْهَدَ ، وَلَوْ فَسَّرَ لِلْقَاضِي لَا يَقْبَلُهُ
اور اگر سن لیا پردہ کے پیچھے سے، تو جائز نہیں اس کے لیے کہ گواہی دے، اور اگر اس نے تفسیر کی قاضی سے تو قاضی قبول نہ کرے اس کو
لِأَنَّ النَّغْمَةَ تُشْبِهُ النَّغْمَةَ فَلَمْ يَحْصُلِ الْعِلْمُ {4}إلَّا إذَا كَانَ دَخَلَ الْبَيْتَ وَعَلِمَ أَنَّهُ لَيْسَ فِيهِ أَحَدٌ
کیونکہ آواز مشابہ ہوتی ہے دوسری آواز کے، پس حاصل نہ ہوگا علم، مگر یہ کہ وہ داخل ہوا مکان میں اور گواہ کو معلوم ہوا کہ نہیں ہے مکان میں کوئی
سِوَاهُ ثُمَّ جَلَسَ عَلَى الْبَابِ وَلَيْسَ فِي الْبَيْتِ مَسْلَكٌ غَيْرُهُ فَسَمِعَ إقْرَارَ الدَّاخِلِ
سوائے مدعی علیہ کے، پھر بیٹھ گیا دروازے پر اور نہیں ہے مکان میں راستہ اس دروازے کے علاوہ، پھر اس نے سن لیا اقرار اندر والے آدمی کا
وَلَا يَرَاهُ لَهُ أَنْ يَشْهَدَ لِأَنَّهُ حَصَلَ الْعِلْمُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ. {5} وَمِنْهُ مَا
حالانکہ گواہ نہیں دیکھ رہا ہو اس کو، تو اس کے لیے جائز ہے کہ گواہی دے؛ کیونکہ حاصل ہو گیا علم اس صورت میں۔ اور ان میں سے ایک وہ ہے
لَا يَثْبُتُ الْحُكْمُ فِيهِ بِنَفْسِهِ مِثْلُ الشَّهَادَةِ عَلَى الشَّهَادَةِ ، فَإِذَا سَمِعَ شَاهِدًا يَشْهَدُ بِشَيْءٍ لَمْ يَجُزْ
جو ثابت نہیں ہوتا ہے اس کا حکم بذاتِ خود جیسے گواہی پر گواہی دینا، پس جب سن لیا گواہ کو کہ وہ گواہی دے رہا ہے کسی شئی کی، تو جائز نہیں
لَهُ أَنْ يَشْهَدَ عَلَى شَهَادَتِهِ إلَّا أَنْ يُشْهِدَ عَلَيْهَا ؛ لِأَنَّ الشَّهَادَةَ غَيْرُ مُوجِبَةٍ بِنَفْسِهَا ، وَإِنَّمَا تَصِيرُ مُوجِبَةً
کہ گواہی دے اس کی گواہی پر، مگر یہ کہ وہ گواہ بنائے اس کو اپنی گواہی پر؛ کیونکہ شہادت موجب نہیں بذاتِ خود، بلکہ وہ موجب ہوتی ہے
بِالنَّقْلِ إلَى مَجْلِسِ الْقَضَاءِ فَلَا بُدَّ مِنَ الْإِنَابَةِ وَالتَّحْمِيلِ وَلَمْ يُوجَدْ {6} وَكَذَا
قاضی کی مجلس قضاء کی طرف منتقل کرنے سے، پس ضروری ہے نائب بنانا اور اس پر گواہی کا بوجھ ڈالنا، حالانکہ یہ نہیں پایا گیا، اور اسی طرح
لَوْ سَمِعَهُ يُشْهِدُ الشَّاهِدَ عَلَى شَهَادَتِهِ لَمْ يَسَعْ لِلسَّامِعِ أَنْ يَشْهَدَ ؛ لِأَنَّهُ مَا حَمَّلَهُ
اگر اصل گواہ کو سنا کہ وہ گواہ بنا رہا ہے فرع کو اپنی گواہی پر، تو جائز نہیں سننے والے کے لیے کہ گواہی دے؛ کیونکہ اصل گواہ نے اس پر گواہی کا بوجھ نہیں ڈالا ہے
وَإِنَّمَا حَمَّلَ غَيْرَهُ . {7}وَلَا يَحِلُّ لِلشَّاهِدِ إذَا رَأَى خَطَّهُ أَنْ يَشْهَدَ إلَّا أَنْ يَتَذَكَّرَ الشَّهَادَةَ
بلکہ اس کے علاوہ پر ڈالا ہے۔ فرمایا: اور حلال نہیں گواہ کے لیے کہ جب وہ دیکھ لے اپنا خط کہ گواہی دے، مگر یہ کہ یاد آجائے اس کو گواہی؛
لِأَنَّ الْخَطَّ يُشْبِهُ الْخَطَّ فَلَمْ يَحْصُلِ الْعِلْمُ . {8}قِيلَ هَذَا عَلَى قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَعِنْدَهُمَا يَحِلُّ لَهُ
کیونکہ خط مشابہ ہوتا ہے خط کے، لہٰذا حاصل نہ ہوگا علم، کہا گیا ہے یہ امام صاحب کا قول ہے، اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے اس کے لیے
أَنْ يَشْهَدَ .وَقِيلَ هَذَا بِالِاتِّفَاقِ ، وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِيمَا إذَا وَجَدَ الْقَاضِي شَهَادَتَهُ فِي دِيوَانِهِ أَوْ قَضِيَّتَهُ
کہ گواہی دے، اور کہا گیا ہے کہ یہ بالاتفاق ہے۔ اور اختلاف اس صورت میں ہے جب پائے قاضی اس کی گواہی اپنی فائل میں یا اپنا حکم نامہ
لِأَنَّ مَا يَكُونُ فِي قِمَطْرِهِ فَهُوَ تَحْتَ خَتْمِهِ يُؤْمَنُ عَلَيْهِ مِنَ الزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ فَحَصَلَ لَهُ الْعِلْمُ بِذَلِكَ

کیونکہ جو چیز ہو اس کی فائل میں تو وہ اس کی مہر کے تحت ہے اطمینان ہوتا ہے اس میں زیادتی اور کمی سے، پس حاصل ہو گیا اس کو علم اس سے؛

وَلَا كَذٰلِكَ الشَّهَادَةُ فِي الصَّكِّ لِأَنَّهُ فِي يَدِ غَيْرِهِ ،{9} وَ عَلَى هٰذَا إِذَا تَذَكَّرَ

اور اس طرح نہیں اس بات پر گواہی دینا جو دستاویز میں ہے؛ کیونکہ وہ دوسرے کے ہاتھ میں ہوتی ہے، اور اسی طرح جب اس کو یاد آئے

الْمَجْلِسَ الَّذِي كَانَ فِيهِ الشَّهَادَةُ أَوْ أَخْبَرَهُ قَوْمٌ مِمَّنْ يَثِقُ بِهِ أَنَّا شَهِدْنَا نَحْنُ وَأَنْتَ .

وہ مجلس جس میں گواہی تھی، یا اس کو خبر دی ایسی قوم نے جن پر اس کو اعتماد ہو کہ گواہ ہوئے تھے ہم اور تو۔

تشریح:۔{1} گواہ جن چیزوں کا گواہ بن سکتا ہے ان کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جن کا حکم بذاتِ خود ثابت ہو جاتا ہے جیسے بیع، اقرار، غصب، قتل اور حکم حاکم۔ ان چیزوں میں سے گواہ نے جس سننے کی چیز کو سنا یا دیکھنے کی چیز کو دیکھا تو اس کے لیے گنجائش ہے کہ محض سننے اور دیکھنے سے اس کی گواہی دے اگرچہ کسی نے اس کو اس چیز پر گواہ نہ بنایا ہو؛ کیونکہ گواہ کو سن کر یا دیکھ کر اس چیز کا علم ہو گیا ہے جو چیز بذات خود حکم کو ثابت کرتی ہے جیسے بیع کا حکم ثبوتِ ملک ہے جو نفس عقد سے بلا اشہاد ثابت ہوتا ہے، تو اس کے سننے والے کے لیے فقط سننے سے شہادت ادا کرنا جائز ہو جاتا ہے؛ کیونکہ علم جو اداءِ شہادت کے جواز کا رکن ہے وہ پایا گیا اور علم اداء شہادت کے جواز کا رکن اس لیے ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ[1]﴾ (مگر جس نے گواہی دی سچی اور ان کو خبر تھی) معلوم ہوا کہ گواہی کے لیے علم ضروری ہے۔ اور حضور ﷺ کا ارشاد ہے "إِذَا عَلِمْتَ مِثْلَ الشَّمْسِ فَاشْهَدْ وَإِلَّا فَدَعْ[2]" (جب تو آفتاب کی طرح اس کو جان لو تو گواہی دو ورنہ چھوڑ دو) لہذا گواہی کے لیے علم ضروری ہے بغیر علم گواہی دینا جائز نہیں۔

{2} اگر کسی نے مسموعات کے قبیل سے کوئی بات سنی مثلاً کسی کا خریدنا یا فروخت کرنا سنا اور پھر گواہی دینے کی ضرورت پڑی تو اس طرح کہے "میں گواہی دیتا ہوں کہ اس نے فروخت کی ہے، یا خرید لی ہے" یوں نہ کہے کہ اس نے مجھے گواہ بنایا ہے؛ کیونکہ یہ بالکل جھوٹ ہے اس لیے کہ اس کو گواہ نہیں بنایا گیا ہے۔

{3} اگر کسی نے پردہ کے پیچھے سے سنا کہ کوئی کہہ رہا ہے کہ میں نے فروخت کیا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے خرید لیا، تو سننے والے کے لیے جائز نہیں کہ وہ گواہی دے کہ اس شخص نے فروخت کیا یا اس شخص نے خرید لیا، اور اگر قاضی کے سامنے

---

[1] الزخرف:86۔

[2] علامہ زیلعی فرماتے ہیں: قُلْت: أَخْرَجَهُ الْبَيْهَقِيُّ فِي سُنَنِهِ، وَالْحَاكِمُ فِي الْمُسْتَدْرَكِ فِي كِتَابِ الْأَحْكَامِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ بْنِ مَشْمُولٍ ثنا أَبِي ثنا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَمَةَ بْنِ وَهْرَامَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الشَّهَادَةِ، فَقَالَ: "هَلْ تَرَى الشَّمْسَ"؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: "عَلَى مِثْلِهَا فَاشْهَدْ، أَوْ دَعْ"، انْتَهَى. قَالَ الْحَاكِمُ: حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ، وَتَعَقَّبَهُ الذَّهَبِيُّ فِي مُخْتَصَرِهِ فَقَالَ: بَلْ هُوَ حَدِيثٌ وَاهٍ، فَإِنَّ مُحَمَّدَ بْنَ سُلَيْمَانَ بْنِ مَشْمُولٍ ضَعَّفَهُ غَيْرُ وَاحِدٍ، انْتَهَى. قُلْت: رَوَاهُ كَذَلِكَ ابْنُ عَدِيٍّ فِي الْكَامِلِ، وَالْعُقَيْلِيُّ فِي كِتَابِهِ، وَأَعَلَّاهُ بِمُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ بْنِ مَشْمُولٍ، وَأَسْنَدَ ابْنُ عَدِيٍّ تَضْعِيفَهُ عَنْ النَّسَائِيّ، وَوَافَقَهُ، وَقَالَ: عَامَّةُ مَا يَرْوِيهِ لَا يُتَابَعُ عَلَيْهِ، إسْنَادًا وَلَا مَتْنًا، انْتَهَى. (نصب الرایۃ:169/4)

اس کی وضاحت کر دی کہ میں نے پردہ کے پیچھے سے سن لیا ہے تو قاضی اس کی گواہی قبول نہیں کرے گا؛ کیونکہ آوازیں آپس میں ایک دوسرے کی مشابہ ہوتی ہیں لہذا ممکن ہے کہ اس نے کسی اور شخص کی آواز سنی ہو لہذا اسننا علم حاصل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے حالانکہ شہادت کے لیے علم ضروری ہے۔

{4} البتہ اگر کوئی شخص کمرہ میں داخل ہوا اور گواہ کو یہ معلوم ہو کہ اس کمرہ میں کوئی اور شخص نہیں ہے پھر گواہ کمرے کے دروازے پر بیٹھ گیا اور کمرے میں داخل ہونے کا کوئی اور راستہ بھی نہیں ہے اب گواہ نے داخل شخص کی آواز سنی کہ اس نے مثلاً زید کے لیے ہزار روپے کا اقرار کیا اور گواہ اس کو دیکھ نہیں رہا ہے، تو گواہ کے لیے گواہی دینے کی گنجائش ہے؛ کیونکہ اس صورت میں گواہ کو یقینی علم حاصل ہے کہ یہ آواز فلاں شخص کی ہے پس گواہی کی شرط (علم) پائے جانے کی وجہ سے اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

{5} دوسری قسم وہ چیزیں ہیں جن کا حکم بذاتِ خود ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ ان میں گواہ بنانے کی ضرورت پڑتی ہے جیسے شہادت علی الشہادت کہ جب تک اصل گواہ فرع گواہ کو اپنی گواہی پر گواہ نہ بنائے اس وقت تک فرع گواہ کے لیے گواہی دینے کا حکم ثابت نہیں ہوتا ہے پس اگر کسی نے سنا کہ کوئی گواہ کسی چیز کے بارے میں گواہی دے رہا ہے تو سننے والے کے لیے اس کی گواہی پر گواہی دینا جائز نہیں ہے مگر یہ کہ اصل گواہ اس سننے والے کو اپنی گواہی پر گواہ بنادے؛ کیونکہ اصل گواہ کی گواہی بذات خود حکم واجب نہیں کرتی ہے مثلاً اصل گواہ گواہی دیں کہ زید کا بکر پر ہزار درہم ہیں تو فقط ان کی گواہی سے زید کے ہزار درہم بکر پر لازم نہیں ہوتے بلکہ جب ان کی گواہی قاضی کی مجلس میں منتقل ہو جائے تو پھر یہ گواہی اس حکم کو واجب کرتی ہے پس جب اصل گواہوں کی گواہی بذاتِ خود موجبِ حکم نہیں بلکہ قاضی کی مجلس میں نقل کرنا ضروری ہے تو اصل گواہوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ فرع گواہوں کو اپنا نائب بنائیں اور ان پر شہادت کا بوجھ رکھ دیں تاکہ فرع گواہ ان کی گواہی قاضی کی مجلس میں نقل کر سکیں، تو اگر فقط فرع گواہوں نے اصل گواہوں کی گواہی سن لی، اصل گواہوں کی طرف سے فرع گواہوں کو نائب بنانا اور ان پر شہادت کا بوجھ ڈالنا نہ پایا گیا تو فرع گواہوں کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ اصل گواہوں کی گواہی پر گواہی دیں۔

{6} اسی طرح اگر کسی نے سن لیا کہ اصل گواہ اپنی گواہی پر فرع گواہوں کو گواہ بنا رہا ہے تو بھی سننے والے کے لیے جائز نہیں کہ وہ اصل گواہوں کی گواہی کی شہادت دیں؛ کیونکہ اصل گواہ نے اپنی گواہی کا بوجھ سننے والے پر نہیں ڈالا ہے بلکہ سننے والے کے علاوہ اور گواہ پر اپنی گواہی کا بوجھ ڈالا ہے اس لیے سننے والے کے لیے اس کی گواہی پر شہادت دینے کی گنجائش نہیں ہے۔

{7} اگر گواہ نے دستاویز میں اپنی گواہی کی تحریر دیکھی لیکن جس واقعہ سے گواہی کا تعلق ہے نہ وہ واقعہ یاد ہے اور نہ اپنی گواہی یاد ہے تو فقط تحریر دیکھ کر گواہی دینا جائز نہیں ہے؛ کیونکہ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہوتی ہے اس لیے تحریر دیکھ کر یہ معلوم نہ ہوگا کہ یہ تحریر اسی گواہ کی ہے یا کسی دوسرے کی ہے لہٰذا اس سے علم حاصل نہ ہوگا حالانکہ شہادت کے لیے مشہود بہ کا علم ضروری ہے اس لیے بلا علم فقط تحریر کو دیکھ کر گواہی دینا جائز نہیں۔

{8} بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ امام صاحبؒ کا مذہب ہے کہ بغیر یاد فقط خط کو دیکھ کر گواہی دینا جائز نہیں۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک فقط خط کو دیکھ کر بھی گواہی دینا جائز ہے۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ خط دیکھ کر شہادت کا جائز نہ ہونا بالاتفاق ہے، البتہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ قاضی اپنے رجسٹر میں دیکھے کہ گواہوں نے اس کی عدالت میں گواہی دی ہے لیکن حکم نہیں دیا گیا، پھر مشہود لہ نے آکر قاضی سے حکم کی درخواست کی، مگر قاضی کو اس واقعہ سے متعلق اپنے پاس گواہوں کا گواہی دینا یاد نہیں، یا قاضی نے اپنے رجسٹر میں اپنے فیصلہ اور گواہوں کی گواہی کی تحریر دیکھی مگر اس کو اپنا فیصلہ وغیرہ یاد نہیں، تو امام صاحبؒ کے نزدیک خط میں تحریر اس گواہی اور فیصلہ کی بنیاد پر حکم دینا جائز نہیں؛ کیونکہ ایک خط دوسرے خط کے مشابہ ہوتا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے؛ کیونکہ جو خط اس کے بستہ (کتاب دان) میں ہے اور اس پر اس کی مہر لگی ہوئی ہے تو ایسا خط کمی بیشی سے محفوظ ہوتا ہے لہٰذا اس سے قاضی کے لیے شہادت کا علم حاصل ہو جائے گا اس لیے اس کے مطابق قاضی کے لیے حکم دینا جائز ہے۔ اور اگر گواہ نے اپنی گواہی کسی دستاویز میں پائی اور اس کو یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ اسی کی تحریر ہے تو محض اپنی تحریر دیکھ کر گواہی دینا جائز نہیں؛ کیونکہ یہ دستاویز قاضی کے علاوہ کے ہاتھ میں ہونے کی وجہ سے کمی بیشی سے محفوظ نہیں ہوتی ہے اس لیے اس سے علم حاصل نہ ہوگا، لہٰذا اس کو دیکھ کر گواہی دینا بھی جائز نہ ہوگا۔

فتویٰ:۔ صاحبین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے لما في الدّر المختار: (وَلَا يَشْهَدُ مَنْ رَأَى خَطَّهُ وَلَمْ يَذْكُرْهَا) أَيْ الْحَادِثَةَ (كَذَا الْقَاضِي وَالرَّاوِي) لِمُشَابَهَةِ الْخَطِّ لِلْخَطِّ ، وَجَوَّزَاهُ لَوْ فِي حَوْزِهِ ، وَبِهِ نَأْخُذُ بَحْرٌ عَنِ الْمُبْتَغَى (الدّر المختار على هامش ردّ المحتار:417/4)

{9} یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے کہ گواہ نے اس مجلس کو یاد کر لیا جس میں گواہی دی تھی مگر واقعہ یاد نہ آسکا، یا ایسی قوم نے اس کو خبر دی جن پر اس کو اعتماد ہے کہ ہم نے اور تو نے گواہی دی تھی مگر اس کو واقعہ یاد نہ آسکا، تو بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں بالاتفاق گواہی دینا جائز نہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے۔

ف:۔ سرکاری دستاویزات اور کاغذات سے بھی مدعیٰ ثابت ہوجاتاہے؛کیونکہ سرکاری کاغذات حجت ہیں اگرچہ دستاویز غیر مسلم حکومت کاہوبشرطیکہ دستاویزات اور کاغذات تزویر اور تصنع اور جعلیت سے محفوظ ہوں قال فی المجلة لایعمل بالخط والختم بعدهما الّا اذا كان سالماً من شبهة التزوير والتصنيع فيعمل به يعنى انّه يكون مداراً للحكم و لايحتاج الى الثبوت بوجه آخر ....المجلة:ص1090.

قال فى تنقيح الحامدية ....ويزاد ان العمل فى الحقيقة انما هو بموجب العرف لابمجرد الخط والله أعلم وأقرّه فى الدر مختار فى البرات ودفتر بياع وصراف وسمسار الخ وكتب فيما علقته على الدر المختار نقلاً عن شيخنا المحقق حجة اللّه البعلى الناجى فى شرحه على الاشباه مانصه تنبيه مثل البراة السلطانية الدفتر الخاقانى المعنون بالطرة السلطانية فانه يعمل به بكتاب الأمان ونقل جزم ابن الشحنة وابن وهبان بالعمل بدفتر الصراف والبياع والسمسار ولعله أمن من التزوير ....(تنقيح الحامدية:20/2)

{1}قَالَ :وَلَايَجُوزُ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَشْهَدَبِشَيْءٍ لَمْ يُعَايِنْهُ إلَّاالنَّسَبَ وَالْمَوْتَ وَالنِّكَاحَ وَالدُّخُول وَوِلَايَةَ الْقَاضِي

فرمایا:اور جائز نہیں گواہ کے لیے کہ گواہی دے ایسی چیز کی جس کو اس نے نہ دیکھا ہو، سوائے نسب، موت، نکاح، دخول اور ولایتِ قاضی کے،

فَإِنَّهُ يَسَعُهُ أَنْ يَشْهَدَ بِهَذِهِ الْأَشْيَاءِ إذَا أَخْبَرَهُ بِهَا مَنْ يَثِقُ بِهِ ؛ وَهَذَا اسْتِحْسَانٌ .{2}وَالْقِيَاسُ أَنْ لَا تَجُوزَ

تو اس کے لیے جائز ہے کہ گواہی دے ان اشیاء کی جب خبر دے اس کو وہ جس پر اس کو بھروسہ ہو، اور یہ استحسان ہے، اور قیاس یہ ہے کہ جائز نہ ہو؛

لِأَنَّ الشَّهَادَةَ مُشْتَقَّةٌ مِنَ الْمُشَاهَدَةِ وَذَلِكَ بِالْعِلْمِ وَلَمْ يَحْصُلْ فَصَارَ كَالْبَيْعِ .{3}وَجْهُ الِاسْتِحْسَانِ أَنَّ هَذِهِ

کیونکہ شہادت مشتق ہے مشاہدہ سے اور یہ علم سے ہوتا ہے اور یہ حاصل نہیں ہوا تو ہو گیا بیع کی طرح، وجہ استحسان یہ ہے کہ یہ امور ایسے ہیں

أُمُورٌ تَخْتَصُّ بِمُعَايَنَةِ أَسْبَابِهَا خَوَاصُّ مِنَ النَّاسِ ، وَيَتَعَلَّقُ بِهَا أَحْكَامٌ تَبْقَى عَلَى انْقِضَاءِ الْقُرُونِ،

کہ مختص ہیں ان کے اسباب کے معائنہ کے ساتھ خاص خاص لوگ، اور متعلق ہوتے ہیں ان کے ساتھ ایسے احکام جو باقی رہتے ہیں مدتیں گذرنے تک،

فَلَوْلَمْ تُقْبَلْ فِيهَاالشَّهَادَةُ بِالتَّسَامُعِ أَدَّى إلَى الْحَرَجِ وَتَعْطِيلِ الْأَحْكَامِ ، بِخِلَافِ الْبَيْعِ لِأَنَّهُ يَسْمَعُهُ كُلُّ أَحَدٍ

تو اگر قبول نہ ہو ان کے بارے میں گواہی باہمی سننے سے تو یہ مفضی ہو گا حرج کو اور تعطیلِ احکام کو، بر خلاف بیع کے؛ کیونکہ سنتا ہے اس کو ہر ایک،

{4}وَإِنَّمَا يَجُوزُ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَشْهَدَ بِالِاشْتِهَارِ وَذَلِكَ بِالتَّوَاتُرِ أَوْ بِإِخْبَارِ مَنْ يَثِقُ بِهِ كَمَا قَالَ فِي الْكِتَابِ.

اور جائز ہے گواہ کے لیے کہ گواہی دے اشتہار کے ساتھ، اور اشتہار تواتر سے حاصل ہو گا یا خبر دینے سے ثقہ آدمی کے، جیسا کہ کہا ہے قدوری میں،

{5}وَيُشْتَرَطُ أَنْ يُخْبِرَهُ رَجُلَانِ عَدْلَانِ أَوْ رَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ لِيَحْصُلَ لَهُ نَوْعُ عِلْمٍ .وَقِيلَ فِي الْمَوْتِ

اور شرط ہے کہ خبر دیں اس کو دو عادل مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں؛ تاکہ حاصل ہو اس کو ایک گونہ علم، اور کہا گیا ہے کہ موت کی گواہی میں

يَكْتَفِي بِإِخْبَارِ وَاحِدٍ أَوْ وَاحِدَةٍ لِأَنَّهُ قَلَّمَا يُشَاهِدُ غَيْرُ الْوَاحِدِ إِذِ الْإِنْسَانُ يَهَابُهُ

اکتفا کرے ایک مرد یا ایک عورت کی خبر پر؛ کیونکہ بہت کم مشاہدہ کرتا ہے موت کا حال ایک آدمی کے علاوہ؛ کیونکہ انسان موت سے ہیبت

وَيَكْرَهُهُ فَيَكُونُ فِي اشْتِرَاطِ الْعَدَدِ بَعْضُ الْحَرَجِ، وَلَا كَذَلِكَ النَّسَبُ وَالنِّكَاحُ، {6} وَيَنْبَغِي أَنْ يُطْلِقَ أَدَاءَ الشَّهَادَةِ

اور اس کو مکروہ سمجھتا ہے، پس عدد کو شرط کرنے میں بعض حرج ہوگا، اور اس طرح نہیں ہے نسب اور نکاح۔ اور مناسب ہے کہ اداءِ شہادت کو مطلق کرے

أَمَّا إِذَا فَسَّرَ لِلْقَاضِي أَنَّهُ يَشْهَدُ بِالتَّسَامُعِ لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَتُهُ كَمَا أَنَّ مُعَايَنَةَ الْيَدِ

ور تفسیر نہ کرے، لیکن اگر اس نے تفسیر کی قاضی کے سامنے کہ وہ گواہی دے رہا ہے سن کر، تو قبول نہیں کی جائے گی اس کی گواہی جیسا کہ قبضہ کو دیکھنا

فِي الْأَمْلَاكِ تُطْلِقُ الشَّهَادَةَ، ثُمَّ إِذَا فَسَّرَ لَا تُقْبَلُ كَذَا هَذَا. {7} وَلَوْ رَأَى إِنْسَانًا

املاک میں اجازت دیتا ہے گواہی کی، پھر اگر اس نے تفسیر کر دی تو قبول نہ ہوگی، اسی طرح یہاں ہے۔ اور اسی طرح اگر دیکھا کسی انسان کو

جَلَسَ مَجْلِسَ الْقَضَاءِ يَدْخُلُ عَلَيْهِ الْخُصُومُ حَلَّ لَهُ أَنْ يَشْهَدَ عَلَى كَوْنِهِ قَاضِيًا وَكَذَا

کہ وہ بیٹھا ہے مسندِ قضاء پر، اور جاتے ہیں اس کے پاس خصوم، تو جائز ہے اس کے لیے کہ گواہی دے اس کے قاضی ہونے کی، اور اسی طرح

إِذَا رَأَى رَجُلًا وَامْرَأَةً يَسْكُنَانِ بَيْتًا وَيَنْبَسِطُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِلَى الْآخَرِ انْبِسَاطَ الْأَزْوَاجِ

جب دیکھے ایک مرد اور عورت کو کہ وہ رہتے ہیں ایک گھر میں اور بے تکلفی ہے ہر ایک کو دونوں میں سے دوسرے کے ساتھ میاں بیوی کی طرح بے تکلفی

كَمَا إِذَا رَأَى عَيْنًا فِي يَدِ غَيْرِهِ. وَمَنْ شَهِدَ أَنَّهُ شَهِدَ دَفْنَ فُلَانٍ أَوْ صَلَّى عَلَى جِنَازَتِهِ

جیسا کہ جب دیکھے کوئی مال عین اپنے علاوہ کے قبضہ میں، اور جس نے گواہی دی کہ میں حاضر ہوا فلاں کے دفن ہونے کو، یا میں نے اس کی نمازِ جنازہ پڑھی،

فَهُوَ مُعَايَنَةٌ، حَتَّى لَوْ فَسَّرَ لِلْقَاضِي قَبِلَهُ {8} ثُمَّ قَصْرُ الِاسْتِثْنَاءِ فِي الْكِتَابِ لِهَذِهِ الْأَشْيَاءِ الْخَمْسَةِ يَنْفِي

تو یہ معائنہ ہے حتی کہ اگر اس نے تفسیر کی قاضی کے سامنے تو وہ قبول کرے گا اس کو۔ پھر منحصر کرنا استثناء کو کتاب میں ان پانچ چیزوں پر نفی کرتا ہے

اعْتِبَارَ التَّسَامُعِ فِي الْوَلَاءِ وَالْوَقْفِ {9} وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ آخِرًا أَنَّهُ يَجُوزُ فِي الْوَلَاءِ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ النَّسَبِ

سننے کے معتبر ہونے کی ولاء اور وقف میں، اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے آخر میں کہ یہ جائز ہے ولاء میں؛ کیونکہ ولاء بمنزلہ نسب کے ہے؛

لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ { الْوَلَاءُ لُحْمَةٌ كَلُحْمَةِ النَّسَبِ } {10} وَعَنْ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ يَجُوزُ فِي الْوَقْفِ لِأَنَّهُ يَبْقَى

اس لیے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے "ولاء قرابت ہے نسبی قرابت کی طرح"۔ اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ یہ جائز ہے وقف میں وہ باقی رہتا ہے

عَلَى مَرِّ الْأَعْصَارِ، {11} إِلَّا أَنَّا نَقُولُ الْوَلَاءُ يُبْتَنَى عَلَى زَوَالِ الْمِلْكِ وَلَا بُدَّ فِيهِ مِنَ الْمُعَايَنَةِ فَكَذَا فِيمَا يُبْتَنَى عَلَيْهِ.

زمانے گذرنے کے باوجود، مگر ہم کہتے ہیں: کہ ولاء مبنی ہے ملک زائل ہونے پر، اور ضروری ہے اس میں معائنہ، پس اسی طرح ہوگا جو مبنی ہو اس پر،

وَأَمَّا الْوَقْفُ فَالصَّحِيحُ أَنَّهُ تُقْبَلُ الشَّهَادَةُ بِالتَّسَامُعِ فِي أَصْلِهِ دُونَ شَرَائِطِهِ، لِأَنَّ أَصْلَهُ هُوَ الَّذِي يَشْتَهِرُ.

اورزیادہ وقت تو صحیح یہ ہے کہ قبول ہوگی شہادت سننے سے اصل وقف میں نہ کہ اس کے شرائط میں؛ کیونکہ اصل وقف ہی وہ ہے جو مشہور ہوتا ہے

تشریح:۔{1} گواہ کے لیے ایسی چیز کے بارے میں گواہی دینا جائز نہیں ہے جس کو اس نے نہ دیکھا ہو، البتہ پانچ چیزیں ایسی ہیں کہ ان کو دیکھے بغیر محض ثقہ لوگوں سے سن کر گواہی دینا جائز ہے یعنی نسب، موت، نکاح، دخول اور ولایتِ قاضی۔ ان پانچ چیزوں کے بارے میں اگر ثقہ لوگوں نے گواہ کو خبر دی تو گواہ کے لیے استحساناً گنجائش ہے کہ وہ محض ثقہ لوگوں سے سننے پر گواہی دے۔

{2} قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ان چیزوں کے بارے میں بھی محض سن کر گواہی دینا جائز نہ ہو؛ کیونکہ شہادت مشتق ہے مشاہدہ سے اور مشاہدہ دیکھ کر ہوتا ہے نہ کہ سن کر، لہٰذا بغیر دیکھے ان کا علم حاصل نہیں ہوتا ہے اور جب ان چیزوں کا علم اس کو حاصل نہیں تو یہ بیع کی طرح ہیں یعنی کہ محض سن کر بغیر دیکھے بیع کی گواہی دینا جائز نہیں ہے اسی طرح مذکورہ چیزوں کے بارے میں بھی فقط سن کر گواہی دینا جائز نہیں۔

{3} وجہِ استحسان یہ ہے کہ یہ پانچوں چیزیں ایسی ہیں کہ ان کے اسباب کا معائنہ خاص خاص لوگ کرتے ہیں عام لوگ ان پر مطلع نہیں ہوتے ہیں اور ان کے ساتھ ایسے احکام متعلق ہوتے ہیں جو مدتیں گذرنے کے باوجود باقی رہتے ہیں مثلاً موت اور نکاح کے ساتھ میراث متعلق ہے اور دخول کے ساتھ کمالِ مہر، عدت وغیرہ متعلق ہیں، اور طلاق کے ساتھ عدت متعلق ہے اور ولایتِ قضاء کے ساتھ لاتعداد احکام متعلق ہوتے ہیں، تو اگر ان چیزوں کے بارے میں فقط سننے پر گواہی قبول نہ ہو تو اس سے حرج لاحق ہوگا اور بہت سے احکام معطل ہو جائیں گے۔ باقی بیع کا حکم اس کے برخلاف ہے؛ کیونکہ بیع کے ایجاب وقبول کا مشاہدہ ہر شخص کرتا ہے لہٰذا بیع کے بارے میں محض سن کر گواہی دینا جائز نہ ہوگا۔

{4} سوال یہ ہے کہ مذکورہ پانچ چیزوں کے بارے میں محض سن کر گواہی دینے کا جواز کتاب اللہ کے خلاف ہے یوں کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ[1]﴾ (مگر جس نے گواہی دی سچی اور ان کو خبر تھی) جس میں علم کو شرط قرار دیا ہے حالانکہ مشاہدہ کے بغیر علم حاصل نہیں ہوتا ہے، لہٰذا مذکورہ چیزوں میں مشاہدہ کے بغیر محض سننے پر گواہی کا جواز کتاب اللہ کے خلاف ہے؟ جواب یہ ہے کہ علم فقط مشاہدہ سے حاصل نہیں ہوتا ہے بلکہ کسی بات کے لوگوں میں مشہور ہونے سے بھی علم حاصل ہوتا ہے اور یہ شہرت یا تو تواتر سے حاصل ہوتی ہے اور یا ثقہ آدمی کے خبر دینے سے حاصل ہوتی ہے جیسا کہ قدوری میں مذکور ہے۔

([1])الزخرف:86.

ٹیلیفون پر شہادت دینے کا حکم:۔

ٹیلیفون پر شہادت: وگواہی معتبر نہیں، گواہی کی شرطوں میں سے ایک اہم شرط یہ ہے کہ گواہ قاضی کے اجلاس پر حاضر ہوکر گواہی دے، بلکہ فقہاء نے گواہی کی تعریف میں ہی اس بات کو داخل کیا ہے کہ مجلس قضاء میں وہ بات کہی گئی ہو، علامہ حصکفی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "اخبار صدق لاثبات حق بلفظ الشهادة في مجلس القاضي" (گواہی کسی حق کے ثبوت کے سلسلہ میں کسی سچے آدمی کی خبر کانام ہے جو قاضی کی مجلس میں حاضر ہوکر لفظ شہادت کے ذریعہ سے بیان کرے) فون پر کوئی بات کہی جائے تو ظاہر ہے اس میں یہ شرط مفقود ہوگی، اس لئے شہادت کے لئے فون پر اطلاع کافی نہیں (جدید فقہی مسائل: 1/435)

{5} صاحب قدوریؒ نے خبر دینے والے ثقہ لوگوں کی کوئی تعداد ذکر نہیں کی ہے، البتہ صاحب ہدایہ" فرماتے ہیں کہ شرط یہ ہے کہ دو عادل مرد ہوں یا ایک عادل مرد اور دو عادل عورتیں خبر دیں؛ یہ اس لیے تاکہ گواہ کو مشہود بہ کے بارے میں ایک گونہ علم حاصل ہوسکے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ موت کی گواہی دینے کے لیے ایک عادل مرد یا ایک عادل عورت سے سننا بھی کافی ہے؛ کیونکہ اِکاذکا آدمی کے علاوہ موت کی حالت کا بہت کم لوگ مشاہدہ کرتے ہیں؛ کیونکہ انسان موت سے ہیبت، اور کراہت محسوس کرتا ہے پس موت کے مشاہدہ کے لیے عدد کی شرط لگانے میں حرج ہے یہی قول مختار ہے لما في الدر المنتقى: (و) أمّا (في الموت) فاله (يكفي) فيه (العدل ولو أنثىٰ هو المختار) الا أن يكون المخبر منهما كوارث وهو موصى له كما في شرح الوهبانية (الدر المنتقى تحت مجمع الانهر: 3/269)، اور نسب اور نکاح میں چونکہ ہیبت یا کراہت نہیں ہوتی ہے اس لیے ان چیزوں کی خبر دینے کے لیے عدد کو شرط قرار دیا ہے۔ نمبر 5 میں گواہوں کی تعداد، دلیل، ایک ضمنی صورت کا حکم اور دلیل ذکر کی ہے۔

{6} صاحب ہدایہ" فرماتے ہیں کہ جن چیزوں کو سن کر ان کے بارے میں گواہی دینا جائز ہے ان کی گواہی کو مطلق رکھنا چاہیئے قاضی کے سامنے اس کی تفسیر نہ کی جائے مثلاً نسب کے بارے میں اس طرح گواہی دے کہ "میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں، فلاں کا بیٹا ہے" تفسیر کرتے ہوئے اس طرح گواہی نہ دے کہ "میں سن کر گواہی دیتا ہوں کہ فلاں، فلاں کا بیٹا ہے" یعنی اگر اس بات کی وضاحت کی کہ میری گواہی کی بنیاد سننے پر ہے تو قاضی اس کی گواہی قبول نہیں کرے گا جیسے املاک میں کسی کا قبضہ دیکھ کر اس کی ملک کی گواہی کا جائز ہونا مثلاً ایک شخص کسی مکان پر قابض ہو اور زید نے اس کے قبضہ کو دیکھ کر کہا کہ "یہ شخص اس مکان کا مالک ہے" تو قاضی اس کی گواہی کو قبول کرے گا اور اگر تفسیر کرتے ہوئے اس طرح کہا کہ "یہ شخص فلاں مکان پر قابض ہے اور میں نے سنا ہے کہ یہ ہی

اس کا مالک ہے لہذا میں اس کی ملکیت کی گواہی دیتا ہوں " تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی، اسی طرح یہاں بھی نسب وغیرہ کی تفسیر کے بغیر گواہی دینا جائز ہے اور تفسیر کے ساتھ جائز نہیں۔

{7} اسی طرح اگر کسی انسان کو دیکھا کہ وہ مسندِ قضاء پر بیٹھا ہے اور اس کے پاس مدعی اور مدعی علیہ آتے ہیں تو دیکھنے والے کے لیے جائز ہے کہ گواہی دے کہ یہ شخص اس شہر کا قاضی ہے اگرچہ اس نے وہ موقع نہ دیکھا ہو جہاں حاکم نے اس کو قاضی بنایا تھا۔ اسی طرح اگر کسی نے ایک مرد اور عورت کو دیکھا کہ دونوں ایک گھر میں رہتے ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ میاں بیوی کی طرح بے تکلفی کا برتاؤ کرتا ہے تو دیکھنے والے کے لیے جائز ہے کہ گواہی دے کہ یہ عورت اس مرد کی بیوی ہے، جیسے اگر کسی کے قبضہ میں کوئی مالِ عین دیکھا تو دیکھنے والا یہ گواہی دے سکتا ہے کہ یہ مال اس قابض کی مِلک ہے۔

اور اگر کسی نے گواہی دی کہ میں فلاں شخص کے دفن میں حاضر تھا، یا گواہی دی کہ میں نے فلاں شخص پر نمازِ جنازہ پڑھی تو یہ فلاں شخص کی موت کا معائنہ اور مشاہدہ ہے؛ کیونکہ تدفین اور نمازِ جنازہ صرف میت کی ہوتی ہے حتیٰ کہ اگر گواہ نے قاضی کے سامنے تفسیر بیان کی تو بھی قاضی اس کو قبول کرے گا۔

{8} صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ قدوری میں استثناء کو مذکورہ چیزوں پر منحصر کرنا یعنی اس طرح کہنا کہ "دیکھے بغیر فقط سن کر کسی چیز کے بارے میں گواہی دینا جائز نہیں ہے سوائے نسب، موت، نکاح، دخول اور ولایتِ قاضی کے" تو یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ولاء اور وقف میں بھی فقط سن کر گواہی دینا جائز نہیں ہے یعنی اگر گواہ نے لوگوں سے سنا کہ فلاں شخص نے غلام کو آزاد کیا ہے اس لیے غلام کی ولاء اسی (فلاں) کو ملے گی، یا فلاں شخص نے فلاں مکان وقف کر دیا، تو آزادی اور وقف کی خبر کو فقط سن کر ولاء اور وقف کی گواہی دینا جائز نہیں ہے۔

{9} امام ابو یوسفؒ سے آخری قول یہ مروی ہے کہ ولاء کے بارے میں فقط سن کر گواہی دینا جائز ہے؛ کیونکہ ولاء نسب کے مرتبہ میں ہے اس لیے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے "اَلْوَلَاءُ لُحْمَةٌ كَلُحْمَةِ النَّسَبِ" (ولاء نسب کی قرابت کی طرح ایک قرابت ہے) اور سابق میں گذر چکا کہ نسب کے بارے میں محض سن کر گواہی دینا جائز ہے پس ولاء کے بارے میں بھی فقط سن کر گواہی دینا جائز ہوگا۔

{10} امام محمدؒ سے مروی ہے کہ وقف کے بارے میں لوگوں سے سن کر گواہی دینا جائز ہے؛ کیونکہ وقف طویل زمانے گذرنے تک باقی رہتا ہے پس اگر وقف کی گواہی کے لیے مشاہدہ کو شرط قرار دیا جائے تو مشاہدہ کے گواہوں کے مرنے کے بعد وقف باطل ہو جائے گا حالانکہ وقف باطل نہیں ہوتا ہے لہذا وقف کے بارے میں فقط سن کر گواہی دینا بھی جائز ہوگا۔

{11} صاحب ہدایہؒ نے امام ابویوسفؒ کو جواب دیا ہے کہ ولاء زوالِ مِلک پر موقوف ہے یعنی مولیٰ ولاء کا اس وقت مستحق ہوتا ہے جس وقت کہ مولیٰ کی مِلک غلام سے زائل ہو جائے ،اورزوالِ مِلک کی گواہی کے لیے مشاہدہ بالاتفاق شرط ہے تو جو چیز (ولاء) زوالِ مِلک پر موقوف ہے اس کے لیے بھی مشاہدہ شرط ہو گا۔

باقی رہا وقف تو صحیح یہ ہے کہ اگر اصل وقف میں لوگوں سے سن کر گواہی دی ہے تو یہ گواہی قبول کرلی جائے گی، لیکن وقف کی تفصیلات اور مدات میں سن کر گواہی قبول نہیں کی جائے گی مثلاً گواہ نے فقط سننے پر اس طرح گواہی دی کہ زید نے اپنا مکان فلاں مدرسہ کے لیے وقف کیا ہے تو یہ گواہی صحیح ہے، پھر اس کے بعد لوگوں سے سن کر گواہی دی کہ زید نے اس مکان کی اتنی آمدنی مدرسہ کی تعمیر کے لیے وقف کی ہے اور اتنی آمدنی طلبہ کے کھانے کے لیے وقف کی ہے تو یہ گواہی جائز نہیں؛ کیونکہ اصل وقف کی تو لوگوں میں شہرت ہوتی ہے مگر اس کی تفصیلات کی لوگوں میں شہرت نہیں ہوتی ہے اس لیے لوگوں سے سن کر اصل وقف کی گواہی دینا جائز ہے اور اس کی تفصیلات کی لوگوں سے سن کر گواہی دینا جائز نہیں ہے۔

{1} قَالَ : وَمَنْ كَانَ فِي يَدِهِ شَيْءٌ سِوَى الْعَبْدِ وَالْأَمَةِ وَسِعَكَ أَنْ تَشْهَدَ أَنَّهُ لَهُ ؛ لِأَنَّ الْيَدَ

فرمایا: اور جس کے قبضہ میں کوئی چیز ہو غلام اور باندی کے علاوہ، تو تیرے لیے جائز ہے کہ گواہی دے کہ یہ اس کی مِلک ہے؛ کیونکہ قبضہ

أَقْصَى مَا يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى الْمِلْكِ إِذْ هِيَ مَرْجِعُ الدَّلَالَةِ فِي الْأَسْبَابِ كُلِّهَا فَيُكْتَفَي بِهَا.

آخری درجہ کی ایسی چیز ہے جس سے استدلال کیا جاتا ہے مِلک پر؛ اس لیے کہ قبضہ مرجع دلالت ہے تمام اسباب میں پس اکتفا کیا جائے گا اسی پر،

{2} وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ يَشْتَرِطُ مَعَ ذَلِكَ أَنْ يَقَعَ فِي قَلْبِهِ أَنَّهُ لَهُ قَالُوا:

اور امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ شرط ہے اس کے ساتھ یہ کہ واقع ہو جائے اس کے دل میں کہ یہ چیز اس کی ہے۔ مشائخ نے کہا ہے کہ

وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ هَذَا تَفْسِيرَ الْإِطْلَاقِ مُحَمَّدٍ فِي الرِّوَايَةِ فَيَكُونُ شَرْطًا عَلَى الِاتِّفَاقِ {3} وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: دَلِيلُ الْمِلْكِ الْيَدُ

اور احتمال رکھتا ہے کہ یہ تفسیر ہو امام محمدؒ کی روایتِ مطلقہ کی، پس شہادتِ قلب شرط ہو بالاتفاق، اور فرمایا امام شافعیؒ نے کہ دلیلِ مِلک قبضہ

مَعَ التَّصَرُّفِ، وَبِهِ قَالَ بَعْضُ مَشَايِخِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ لِأَنَّ الْيَدَ مُتَنَوِّعَةٌ إِلَى إِنَابَةٍ وَمِلْكٍ. قُلْنَا: وَالتَّصَرُّفُ يَتَنَوَّعُ أَيْضًا

مع التصرف ہے، اور اسی کے قائل ہیں ہمارے بعض مشائخ؛ کیونکہ قبضہ منقسم ہوتا ہے امانت اور مِلک کی طرف۔ ہم کہتے ہیں: کہ تصرف بھی منقسم ہوتا ہے

إِلَى نِيَابَةٍ وَأَصَالَةٍ. {4} ثُمَّ الْمَسْأَلَةُ عَلَى وُجُوهٍ : إِنْ عَايَنَ الْمَالِكَ وَ الْمِلْكَ حَلَّ لَهُ أَنْ يَشْهَدَ،

نیابت اور اصالت کی طرف۔ پھر یہ مسئلہ کئی قسم پر ہے، اگر اس نے مشاہدہ کیا مالک اور مِلک کا تو حلال ہے اس کے لیے کہ گواہی دے،

وَكَذَا إِذَا عَايَنَ الْمِلْكَ بِحُدُودِهِ دُونَ الْمَالِكِ اسْتِحْسَانًا لِأَنَّ النَّسَبَ يَثْبُتُ بِالتَّسَامُعِ فَيَحْصُلُ

اور اسی طرح اگر معائنہ کیا مِلک کا اس کے حدود کے ساتھ نہ کہ مالک کا استحساناً؛ کیونکہ مالک کا نسب ثابت ہو جاتا ہے سننے سے، پس حاصل ہو جائے گی

مَعْرِفَتَهُ ، وَإِنْ لَمْ يُعَايِنْهُمَا أَوْ عَايَنَ الْمَالِكَ دُونَ الْمِلْكِ لَا يَحِلُّ لَهُ .{5}وَأَمَّا الْعَبْدُ وَالْأَمَةُ ، فَإِنْ كَانَ يَعْرِفُ

اس کی معرفت، اور اگر مشاہدہ نہیں کیا ان دونوں کا یا دیکھا مالک کو نہ کہ ملک کو، تو حلال نہیں اس کے لیے۔ رہا غلام اور باندی، تو اگر وہ جانتا ہو

أَنَّهُمَا رَقِيقَانِ فَكَذَلِكَ لِأَنَّ الرَّقِيقَ لَا يَكُونُ فِي يَدِ نَفْسِهِ ،{6}وَإِنْ كَانَ لَا يَعْرِفُ أَنَّهُمَا رَقِيقَانِ إلَّا أَنَّهُمَا

یہ دونوں رقیق ہیں، تو بھی یہی حکم ہے،؛ کیونکہ رقیق نہیں ہوتا ہے اپنے قبضہ میں، اور اگر وہ نہ جانتا ہو کہ یہ دونوں رقیق ہیں مگر وہ دونوں

صَغِيرَانِ لَا يُعَبِّرَانِ عَنْ أَنْفُسِهِمَا فَكَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَدَ لَهُمَا ،{7}وَإِنْ كَانَا كَبِيرَيْنِ فَذَلِكَ مَصْرِفُ الِاسْتِثْنَاءِ

صغیر ہوں بیان نہ کرسکتے ہوں اپنی ذات کو، تو بھی یہی حکم ہے؛ کیونکہ کوئی قبضہ نہیں ان کے لیے۔ اور اگر وہ دونوں بڑے ہوں تو یہ محل استثناء ہے؛

لِأَنَّ لَهُمَا يَدًا عَلَى أَنْفُسِهِمَا فَيَدْفَعُ يَدَ الْغَيْرِ عَنْهُمَا فَانْعَدَمَ دَلِيلُ الْمِلْكِ .{8}وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ

کیونکہ ان دونوں کا قبضہ ہے اپنی ذات پر، پس وہ دور کرے گا دوسرے کا قبضہ ان دونوں سے، پس معدوم ہوگئی دلیل ملک۔ اور امام صاحبؒ سے روایت ہے

أَنَّهُ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَشْهَدَ فِيهِمَا أَيْضًا اعْتِبَارًا بِالثِّيَابِ ، وَالْفَرْقُ مَا بَيَّنَّاهُ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

کہ حلال ہے اس کے لیے کہ گواہی دے ان دونوں میں بھی؛ کپڑوں پر قیاس کرتے ہوئے اور فرق وہی ہے جو ہم بیان کرچکے، واللہ اعلم۔

تشریح:۔{1} اگر آپ نے کسی کے قبضہ میں غلام اور باندی کے علاوہ کوئی چیز دیکھی، پھر آپ نے اسی چیز کو دوسرے آدمی کے قبضہ میں دیکھا اور پہلے قابض نے دوسرے قابض پر دعوی کیا کہ اس چیز کا مالک میں ہوں، تو آپ کے لیے یہ گواہی دینا جائز ہے کہ مدعی (اول قابض) اس چیز کا مالک ہے؛ کیونکہ قبضہ انتہائی وہ چیز ہے جس سے اس بات پر استدلال کیا جاسکتا ہے کہ قابض اس کا مالک ہے اس لیے کہ قبضہ بظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قابض اس مقبوض چیز کا مالک ہے؛ کیونکہ خرید، ہبہ، میراث وغیرہ جس قدر ملک کے اسباب ہیں انجام کار کے اعتبار سے تمام میں ملک پر قبضہ ہی دلالت کرتا ہے مثلاً ہبہ سببِ ملک ہے لیکن ہبہ سے موہوب لہ کی ملک اسی وقت ثابت ہوگی جبکہ خود واہب شئ موہوب کا مالک ہو اور واہب کا مالک ہونا بظاہر قبضہ سے معلوم ہوگا کہ شئ موہوب واہب کے قبضہ میں ہو، اسی طرح میراث سببِ ملک ہے لیکن وارث اس وقت میراث کا مالک ہوگا کہ یہ معلوم ہو کہ خود مورث اس کا مالک تھا اور مورث کی ملک اس کی زندگی میں اس مال پر اس کے قبضہ سے معلوم ہوگی، بہر حال جب اسبابِ ملک میں انجام کار کے اعتبار سے قبضہ ہی ملک کی دلیل ظاہر ہے تو اسی پر اکتفا کیا جائے گا یعنی محض قبضہ دیکھ کر گواہی دی جاسکتی ہے کہ قابض مقبوض شئ کا مالک ہے۔

{2} امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ قبضہ دیکھ کر قابض کی ملک کی گواہی دینے کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ گواہ کے دل میں یہ یقین ہو جائے کہ یہ چیز اسی کی ملک ہے۔ مشائخ نے کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کی یہ شرط ممکن ہے کہ امام محمدؒ کی مطلق روایت (متن کے مسئلہ) کی تفسیر ہو یعنی امام محمدؒ نے اگرچہ مطلق کہا ہے کہ قبضہ ملک کی دلیل ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ اس کا بھی یہی مطلب ہو کہ گواہ

کے دل میں بھی یہ یقین ہو جائے کہ یہ چیز اسی کی مِلک ہے، تو اگر امام محمدؒ کے مسئلہ کا یہی مطلب ہو تو امام ابو یوسفؒ کی روایت اس کی تفسیر ہوگی لہذا گواہ کے دل میں اس یقین کا آنا سب کے نزدیک شرط ہوگا، یہی راجح ہے لما فی مجمع الانہر: وفی الفتح قال الصدر الشہید: یحتمل ان یکون قولہ قول الکل ،وبہ ناخذ (مجمع الانہر:3/269)

{3} امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مِلک کی دلیل ایسا قبضہ ہے جس کے ساتھ تصرف بھی ہو یعنی قابض مقبوض چیز میں تصرف بھی کر رہا ہو تو ایسا قبضہ قابض کی مِلک کی دلیل ہوگا، ہمارے بعض مشائخ احنافؒ کا بھی یہی قول ہے؛ کیونکہ قبضہ دو طرح ہوتا ہے، امانت کا قبضہ، مِلک کا قبضہ، تو محض قبضہ مِلک کی دلیل نہیں؛ کیونکہ ہو سکتا ہے قبضہ مالکانہ نہ ہو بلکہ بطورِ امانت ہو، لہذا قبضہ کے ساتھ اگر تصرف بھی ہو تو یہ قابض کے مالک ہونے کی دلیل ہے۔

صاحبِ ہدایہؒ نے امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیا ہے کہ اگر قبضہ کی دو قسمیں ہیں تو تصرف کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک اصالۃً اپنے لیے تصرف کرنا، دوسرا نیابۃً دوسرے کے لیے تصرف کرنا جیسے وکیل کا تصرف مؤکل کے لیے اور مضارب کا تصرف رب المال کے لیے، تو جیسا کہ تصرف کی دو قسمیں ہونا قبضہ کے دلیلِ مِلک ہونے کے لیے مانع نہیں اسی طرح قبضہ کی دو قسمیں ہونا بھی قبضہ کے دلیلِ مِلک ہونے کے لیے مانع نہیں۔

{4} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں (1) گواہ نے مالک اور مِلک (مملوک) دونوں کا مشاہدہ کیا ہو (2) دونوں کا مشاہدہ نہ کیا ہو (3) مِلک کا مشاہدہ کیا ہو مالک کا نہ کیا ہو (4) مالک کا مشاہدہ کیا ہو مِلک کا نہ کیا ہو۔ پہلی صورت میں گواہ کے لیے مِلک کی گواہی دینا جائز ہے؛ کیونکہ یہ علم اور بصیرت کے ساتھ گواہی ہے اور سابق میں گذر چکا کہ جو گواہی علم اور بصیرت کے ساتھ ہو وہ قبول کی جائے گی۔ تیسری صورت (کہ مِلک کا اس کے حدود کے ساتھ مشاہدہ کیا ہو مگر مالک کو نہ جانتا ہو) میں اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ گواہی جائز نہ ہو؛ کیونکہ اس صورت میں مشہود لہ (مالک) مجہول ہے، مگر استحساناً جائز ہے؛ کیونکہ اس صورت میں مِلک تو مشاہدہ سے معلوم ہو گئی اور مالک کا نسب عام لوگوں سے سن کر ثابت ہو گیا؛ کیونکہ پہلے گذر چکا کہ نسب کی گواہی لوگوں سے سن کر دینا بھی جائز ہے، لہذا یہ معلوم مِلک کی معلوم مشہود لہ کے لیے گواہی ہے اس لیے جائز ہے۔

اور اگر دوسری اور چوتھی صورت ہو یعنی مِلک اور مالک دونوں کا مشاہدہ نہ کیا ہو یا مالک کا مشاہدہ کیا ہو مِلک کا نہ کیا ہو تو ان دو صورتوں میں گواہ کے لیے گواہی دینا جائز نہیں ہے؛ کیونکہ ان دونوں صورتوں میں مِلک (مشہود بہ) کا مشاہدہ نہیں پایا جا رہا ہے حالانکہ گواہی کے لیے مشہود بہ کا مشاہدہ شرط ہے اس لیے ان دو صورتوں میں گواہ کے لیے گواہی جائز نہیں۔

{5} اگر کسی شخص کے قبضہ میں غلام یا باندی ہو اور مشاہدہ کرنے والا ان کے رقیق ہونے کو بھی جانتا ہو تو بھی دیکھنے والے کے لیے جائز ہے کہ وہ قابض کی ملک کی گواہی دے؛ کیونکہ رقیت کے ساتھ غلام اور باندی کو اپنی ذات پر قابو نہیں ہوتا ہے اور دیکھنے والے نے اس کو دوسرے کے قبضہ میں دیکھا تو یہ ایسا ہے جیسے کوئی سامان کسی کے قبضہ دیکھ لے تو اس کی ملک کی گواہی دے سکتا ہے اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی قابض کی ملک کی گواہی دے سکتا ہے۔

{6} اور اگر مشاہدہ کرنے والا ان کے رقیق ہونے کو نہ جانتا ہو البتہ غلام اور باندی ایسے نابالغ ہیں جو اپنے مافی الضمیر کو بیان نہیں کر سکتے ہیں تو بھی مشاہدہ کرنے والا قابض کی ملک کی گواہی دے سکتا ہے؛ کیونکہ ایسے بچوں کو بھی اپنی ذات پر قبضہ حاصل نہیں ہوتا ہے اور دیکھنے والے نے غیر کے قبضہ میں ان کو دیکھا تو یہ ایسا ہے جیسے کوئی سامان کسی کے قبضہ میں دیکھ لے تو اس کی ملک کی گواہی دے سکتا ہے۔

{7} اور اگر غلام اور باندی اتنے بڑے ہوں کہ اپنے مافی الضمیر کو بیان کر سکتے ہوں تو یہی محل استثناء ہے یعنی متن میں جو کہا تھا کہ "وَمَنْ كَانَ فِي يَدِهِ شَيْءٌ سِوَى الْعَبْدِ وَالْأَمَةِ" اس میں "سِوَى الْعَبْدِ وَالْأَمَةِ" سے ایسے ہی غلام اور باندی مراد ہیں جو اپنے مافی الضمیر کو بیان کر سکتے ہوں یعنی ان کے بارے میں محض قبضہ کی وجہ سے قابض کی ملک کی گواہی دینا جائز نہیں؛ کیونکہ ایسے غلام اور باندی کو اپنی ذات پر قبضہ حاصل ہے تو یہ اپنے اوپر سے دوسرے کے قبضہ کو دور کر دیتا ہے اور جب دوسرے کا قبضہ ان پر سے دور ہو گیا تو دوسرے کی ملک کی دلیل نہ رہی اس لیے مشاہدہ کرنے والے کے لیے قابض کی ملک کی گواہی دینا جائز نہیں۔

{8} امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ ایسے غلام اور باندی (جو اپنے مافی الضمیر کو بیان کر سکتے ہوں) کے بارے میں بھی مشاہدہ کرنے والا قابض کی ملک کی گواہی دے سکتا ہے؛ دلیل کپڑوں اور سامانوں پر قیاس ہے یعنی جس طرح کہ کپڑوں اور سامانوں کے بارے میں مشاہدہ کرنے والے کے لیے قابض کی ملک کی گواہی دینا جائز ہے اسی طرح ایسے غلام اور باندی کے بارے میں بھی قابض کی ملک کی گواہی دینا جائز ہے۔

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ سامانوں اور ایسے غلام اور باندی کے درمیان فرق وہی ہے جو ہم بیان کر چکے کہ غلام اور باندی کو اپنی ذات پر قبضہ حاصل ہوتا ہے جبکہ دیگر سامانوں پر قابض کو قبضہ حاصل ہوتا ہے، لہذا ایسے غلام اور باندی کو دیگر سامانوں پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب۔

بَابُ مَنْ تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ وَمَنْ لَا تُقْبَلُ

یہ باب ان لوگوں کے بیان میں ہے جن کی گواہی قبول کی جاتی ہے اور وہ لوگ جن کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے۔

گذشتہ فصل میں ان چیزوں کا بیان تھا جن میں شہادت سنی جاتی ہے اور ان چیزوں کا بیان تھا جن میں شہادت نہیں سنی جاتی ہے، اب اس باب میں ان لوگوں کا بیان کیا جائے گا جن کی شہادت قبول کی جاتی ہے اور جن کی شہادت قبول نہیں کی جاتی ہے، مگر وہ چیزیں جن میں گواہی قبول کی جاتی ہے اور جن میں قبول نہیں کی جاتی ہے شہادت کا محل ہیں اور محل شرط ہوتا ہے اور شرط مشروط سے مقدم ہوتی ہے اس لیے ان چیزوں کا بیان پہلے کیا گیا اور ان لوگوں کا بیان بعد میں کیا گیا۔

{1}قَالَ : وَلَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ الْأَعْمَى .وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللَّهُ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ : تُقْبَلُ فِيمَا

فرمایا: اور قبول نہیں کی جائے گی نابینا کی گواہی، اور فرمایا امام زفرؒ نے، اور یہی روایت ہے امام صاحبؒ سے: کہ قبول کی جائے گی ان چیزوں میں

يَجْرِي فِيهِ التَّسَامُعُ لِأَنَّ الْحَاجَةَ فِيهِ إلَى السَّمَاعِ وَلَا خَلَلَ فِيهِ{2}وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُمَا اللَّهُ:يَجُوزُ

جن میں جاری ہوتا ہے تسامع؛ کیونکہ ضرورت اس میں سننے کو ہے جس میں کوئی خلل نہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے کہا: کہ جائز ہے

إذَا كَانَ بَصِيرًا وَقْتَ التَّحَمُّلِ لِحُصُولِ الْعِلْمِ بِالْمُعَايَنَةِ ، وَالْأَدَاءُ يَخْتَصُّ بِالْقَوْلِ وَلِسَانُهُ غَيْرُ مُؤفٍ

اگر وہ بینا ہو تحمل کے وقت؛ بوجہ حاصل ہونے علم کے معائنہ سے اور ادا مختص ہے قول کے ساتھ اور اس کی زبان آفت زدہ نہیں ہے،

وَالتَّعْرِيفُ يَحْصُلُ بِالنِّسْبَةِ كَمَا فِي الشَّهَادَةِ عَلَى الْمَيِّتِ .{3}وَلَنَا أَنَّ الْأَدَاءَ يَفْتَقِرُ إلَى التَّمْيِيزِ بِالْإِشَارَةِ

اور تعریف حاصل ہوتی ہے نسبت سے جیسا کہ میت پر گواہی دینے میں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی محتاج ہے اشارہ کے ساتھ تمیز کی طرف

بَيْنَ الْمَشْهُودِ لَهُ وَالْمَشْهُودِ عَلَيْهِ،وَلَا يُمَيِّزُ الْأَعْمَى إلَّا بِالنَّغْمَةِ ، وَفِيهِ شُبْهَةٌ يُمْكِنُ التَّحَرُّزُ عَنْهَا بِجِنْسِ الشُّهُودِ

مشہود لہ اور مشہود علیہ کے درمیان، اور امتیاز نہیں کر سکتا ہے نابینا مگر آواز سے، اور آواز میں ایسا اشتباہ ہے کہ جس سے بچنا ممکن ہے جنس گواہوں کے ذریعہ،

{4}وَالنِّسْبَةُ لِتَعْرِيفِ الْغَائِبِ دُونَ الْحَاضِرِ فَصَارَ كَالْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ .{5}وَلَوْ عَمِيَ بَعْدَ الْأَدَاءِ

اور نسب بیان کرنا غائب کی معرفت کے لیے نہ کہ حاضر کی، پس ہو گیا حدود اور قصاص کی طرح۔ اور اگر نابینا ہو گیا ادائے شہادت کے بعد

يَمْتَنِعُ الْقَضَاءُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللَّهُ،لِأَنَّ قِيَامَ أَهْلِيَّةِ الشَّهَادَةِ شَرْطٌ وَقْتَ الْقَضَاءِ لِصَيْرُورَتِهَا حُجَّةً

ممتنع ہو گا قاضی کا فیصلہ دینا امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک؛ کیونکہ اہلیت شہادت موجود ہونا شرط ہے قضاء کے وقت؛ بوجہ اس کے حجت ہو جانے کے

عِنْدَهُ وَقَدْ بَطَلَتْ وَصَارَ كَمَا إذَا خَرِسَ أَوْ جُنَّ أَوْ فَسَقَ ،{6}بِخِلَافِ مَا إذَا مَاتُوا أَوْ غَابُوا،

قضاءِ قاضی کے وقت، حالانکہ حجت باطل ہو گئی، اور یہ ایسا ہو گیا جیسے جب گواہ گونگا یا مجنون یا فاسق ہو جائے، بر خلاف اس کے اگر گواہ مر گئے یا غائب ہو گئے؛

لِأَنَّ الْأَهْلِيَّةَ بِالْمَوْتِ قَدْ انْتَهَتْ وَبِالْغَيْبَةِ مَا بَطَلَتْ .{7} قَالَ: وَلَا الْمَمْلُوكِ ؛ لِأَنَّ الشَّهَادَةَ مِنْ بَابِ الْوِلَايَةِ

اس لیے کہ اہلیت موت سے انتہاء کو پہنچی، اور غائب ہونے کی وجہ سے باطل نہیں ہوئی۔ فرمایا: اور نہ مملوک کی گواہی؛ کیونکہ شہادت باب ولایت سے ہے

وَهُوَ لَا يَلِي نَفْسَهُ فَأَوْلَى أَنْ لَا تَثْبُتَ لَهُ الْوِلَايَةُ عَلَى غَيْرِهِ{8} وَلَا الْمَحْدُودِ فِي قَذْفٍ وَإِنْ تَابَ؛

اور وہ متولی نہیں ہوتا اپنی ذات کا پس بدرجۂ اولی ثابت نہ ہو گی اس کے لیے ولایت دوسرے پر۔ اور نہ محدود فی القذف اگرچہ وہ توبہ کرے؛

لِقَوْلِهِ تَعَالَى { وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا } وَلِأَنَّهُ مِنْ تَمَامِ الْحَدِّ لِكَوْنِهِ مَانِعًا

کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "اور قبول نہ کرو ان کی گواہی کبھی بھی" اور اس لیے کہ ردِّ شہادت تتمہ حد ہے؛ اس لیے کہ ردِّ شہادت اس کو روکنے والا ہے

فَيَبْقَى بَعْدَ التَّوْبَةِ كَأَصْلِهِ ، بِخِلَافِ الْمَحْدُودِ فِي غَيْرِ الْقَذْفِ لِأَنَّ الرَّدَّ لِلْفِسْقِ وَقَدْ ارْتَفَعَ بِالتَّوْبَةِ.

پس باقی رہے گا توبہ کے بعد اصل حد کی طرح، بر خلاف محدود فی غیر القذف کے؛ کیونکہ ردِّ شہادت فسق کی وجہ سے ہے، اور فسق دور ہوا توبہ سے۔

{9}وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تُقْبَلُ إذَا تَابَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى { إلَّا الَّذِينَ تَابُوا } اسْتَثْنَى التَّائِبَ.

اور فرمایا امام شافعیؒ نے: قبول کی جائے گی جب وہ توبہ کرے؛ کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "مگر وہ لوگ جو توبہ کریں" استثناء کیا ہے توبہ کرنے والے کا۔

{10}قُلْنَا:الِاسْتِثْنَاءُ يَنْصَرِفُ إلَى مَا يَلِيه وَهُوَ قَوْله تَعَالَى { وَأُولَئِكَ هُمْ الْفَاسِقُونَ } أَوْ هُوَ اسْتِثْنَاءٌ مُنْقَطِعٌ

ہم جواب دیتے ہیں کہ استثناء پھرے گا اس کی طرف جو اس کے متصل ہے اور وہ باری تعالیٰ کا ارشاد "وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" ہے یا یہ استثناءِ منقطع ہے

بِمَعْنَى لَكِنْ .{11} وَلَوْ حُدَّ الْكَافِرُ فِي قَذْفٍ ثُمَّ أَسْلَمَ تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ ؛ لِأَنَّ لِلْكَافِرِ شَهَادَةً

لکن کے معنی میں ہے۔ اور اگر حد ماری گئی کافر کو قذف میں، پھر وہ مسلمان ہوا، تو قبول کی جائے گی اس کی شہادت؛ کیونکہ کافر کے لیے شہادت ہے

فَكَانَ رَدُّهَا مِنْ تَمَامِ الْحَدِّ ، وَبِالْإِسْلَامِ حَدَثَتْ لَهُ شَهَادَةٌ أُخْرَى ،{12} بِخِلَافِ الْعَبْدِ إذَا حُدَّ

پس اس کو ردّ کرنا تتمہ حد ہے، اور اسلام لانے سے پیدا ہو گئی اس کے لیے دوسری شہادت، بر خلاف غلام کے جب اس کو حد ماری جائے،

ثُمَّ أُعْتِقَ لِأَنَّهُ لَا شَهَادَةَ لِلْعَبْدِ أَصْلًا فَتَمَامُ حَدِّهِ بِرَدِّ شَهَادَتِهِ بَعْدَ الْعِتْقِ.

پھر وہ آزاد کر دیا جائے؛ کیونکہ شہادت نہیں ہے غلام کے لیے بالکل، پس اس کا تتمہ حد اس کی گواہی ردّ کرنے سے ہے اس کی آزادی کے بعد۔

تشریح:۔{1} نابینا کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر نابینا نے ان چیزوں میں گواہی دی جن میں لوگوں سے سن کر گواہی دینا جائز ہے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی، یہی امام ابو حنیفہؒ سے ابن شجاعؒ کی روایت ہے؛ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ چیزوں کے بارے میں گواہی دینے کے لیے فقط سننے کی ضرورت ہے اور نابینا کی سماعت میں کوئی خلل نہیں ہے اس لیے ان چیزوں کے بارے میں نابینا کی گواہی قبول کی جائے گی۔

{2} امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نابینا کی گواہی اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ نابینا شخص تحمل شہادت کے وقت بینا ہو اگرچہ ادائیگی شہادت کے وقت بینا نہ ہو؛ کیونکہ نابینا جب تحمل شہادت کے وقت بینا ہے تو اس کو مشاہدہ کی وجہ سے مشہود بہ کا علم حاصل ہو جاتا ہے اور جس کو تحمل کے وقت مشہود بہ کا علم حاصل ہو جاتا ہے اس کا تحمل درست ہوتا ہے، لہٰذا اب گواہی کا ادا کرنا باقی رہ گیا اور گواہی کی ادائیگی زبان سے ہوتی ہے اور نابینا کی زبان آفت زدہ نہیں ہوتی ہے اس لیے نابینا کا گواہی ادا کرنا درست ہے، جبکہ مانع بھی نہیں ہے؛ کیونکہ مانع مشہود علیہ (مدعی علیہ) کا نہ پہچاننا ہے جو یہاں منتفی ہے؛ کیونکہ نابینا کو مشہود علیہ کا نسب بیان کرنے سے مشہود علیہ کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے جیسے میت پر گواہی دینے کی صورت میں نسب بیان کرنے سے معرفت حاصل ہو جاتی ہے مثلاً کسی نے میت پر قرض کا دعوی کر کے اس پر گواہ پیش کئے گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ مدعی کا فلاں بن فلاں میت پر اتنا قرضہ ہے تو اس سے میت کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے، اسی طرح نسب بیان کرنے سے مشہود علیہ کی بھی معرفت حاصل ہو جاتی ہے، پس جب مذکورہ نابینا کا تحمل شہادت اور اداءِ شہادت دونوں درست ہیں تو اس کی شہادت قبول کی جائے گی۔

{3} ہماری (طرفینؒ کی) دلیل یہ ہے کہ اداءِ شہادت کے لیے ضروری ہے کہ گواہ مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان اشارہ کے ساتھ امتیاز کر سکے جبکہ نابینا فقط ان کی آواز سے امتیاز کر سکتا ہے اشارہ سے نہیں کر سکتا ہے اور ایک آواز دوسری آواز کی مشابہ ہوتی ہے اس لیے آوازوں سے اشتباہ پیدا ہو گا پس اس اشتباہ سے بچنا اس طرح ممکن ہے کہ جنس گواہوں میں ایسے گواہ بہت سارے موجود ہیں جو مدعی اور مدعی علیہ میں امتیاز کر سکتے ہیں لہٰذا نابینا کی گواہی درست نہیں ہے۔

{4} سوال یہ ہے کہ نابینا آدمی مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان نسب کے ذریعہ سے امتیاز کر سکتا ہے اس لیے اس کی گواہی قبول ہونی چاہیے؟ جواب یہ ہے کہ نسب بیان کرنا تو غائب شخص کی معرفت کے لیے ہوتا ہے نہ کہ حاضر اور موجود شخص کی معرفت کے لیے، جبکہ مذکورہ مسئلہ میں مدعی اور مدعی علیہ دونوں حاضر ہیں لہٰذا گواہ مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان امتیاز نہیں کر سکتا ہے پس یہ حدود اور قصاص کی طرح ہے جن میں نابینا کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے تو دیگر چیزوں میں بھی نابینا کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

فتوی:۔ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب وہ دَین یا عقار کی گواہی دے اور اگر منقولی چیز یا حدود کے بارے میں گواہی دی تو بالاتفاق قبول نہ ہو گی، اور مختلف فیہ محل میں امام زفرؒ کا قول راجح ہے لما فی البحر الرائق: خِلَافًا لِأَبِي يُوسُفَ كَمَا فِي فَتْحِ الْقَدِيرِ وَلِزُفَرَ وَهُوَ مَرْوِيٌّ عَنِ الْإِمَامِ كَمَا فِي الشَّرْحِ وَاخْتَارَهُ فِي الْخُلَاصَةِ وَعَزَاهُ إِلَى النِّصَابِ جَازَ مَا بِهِ مِنْ غَيْرِ حِكَايَةِ خِلَافٍ (البحر الرائق: 7/77)

{5} اگر گواہ تحمل شہادت اور ادائیگی شہادت کے وقت بینا ہو لیکن ادائیگی شہادت کے بعد حکم قاضی سے پہلے نابینا ہو گیا تو طرفین رحمہما اللہ کے نزدیک اُس شہادت کی بنیاد پر قاضی کے لیے حکم کرنا جائز نہیں ہے؛ کیونکہ طرفین ؒ کے نزدیک حکم قاضی کے وقت گواہ میں گواہی کی اہلیت کا ہونا شرط ہے؛ کیونکہ گواہی حکم قاضی کے وقت ہی حجت ہوتی ہے جبکہ حکم قاضی کے وقت نابینا میں گواہی کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے گواہی کا حجت ہونا باطل ہو گیا اور جب گواہی حجت نہ رہی تو قاضی اس گواہی کی بنیاد پر حکم بھی نہیں دے سکتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ اداءِ شہادت کے بعد حکم قاضی سے پہلے گواہ گونگا ہو جائے یا دیوانہ ہو جائے یا فاسق ہو جائے تو جس طرح کہ ان صورتوں میں بطلانِ اہلیت کی وجہ سے قاضی کے لیے حکم دینا جائز نہیں ہے اسی طرح گواہ کے نابینا ہونے کی صورت میں بھی قاضی کے لیے حکم دینا جائز نہ ہو گا۔

{6} سوال یہ ہے کہ حکم قاضی کے وقت اہلیتِ شہادت شرط ہونا ہمیں تسلیم نہیں؛ کیونکہ گواہ اگر حکم قاضی سے پہلے مر جائے یا غائب ہو جائے تو اس کی اہلیت باطل ہو جاتی ہے حالانکہ یہ حکم قضاء کے لیے مانع نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ موت سے گواہی اہلیت باطل نہیں ہوتی ہے بلکہ انتہا کو پہنچ جاتی ہے اور انتہا کو پہنچنے سے شی ثابت ہوتی ہے باطل نہیں ہوتی ہے اس لیے جو گواہ مر جائے اس کی گواہی پر فیصلہ دینا درست ہے۔ اسی طرح گواہ کے غائب ہونے سے گواہ کی اہلیت باطل نہیں ہوتی ہے اس لیے غائب ہونے کے باوجود قاضی اس کی گواہی پر فیصلہ دے سکتا ہے، بہر حال حکم قاضی کے وقت اہلیتِ شہادت شرط ہے اس لیے حکم قاضی کے وقت نابینا شخص کی گواہی پر فیصلہ دینا درست نہیں۔

فتوی: ۔ طرفین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے لما فی منحة الخالق :قال الرملی وقال ابو یوسف ان عمی بعد الاداء قبل القضاء یقضی بشہادته ،قال صدرالشریعة وقوله اظہر(منحة الخالق علی ہامش البحر الرائق: 77/7)

{7} مملوک کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ شہادت ولایت کے قبیل سے ہے کہ دونوں میں غیر پر قول کو نافذ کیا جاتا ہے لہٰذا شاہد وہی شخص بن سکتا ہے جس کو ولایت کا حق حاصل ہو، جبکہ مملوک کو اپنی ذات پر بھی ولایت حاصل نہیں ہے تو غیر پر بطریقۂ اولیٰ حاصل نہ ہو گی، اس لیے مملوک گواہ بھی نہیں بن سکتا ہے۔

{8} محدود فی القذف کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اگرچہ اس نے توبہ کر لی ہو؛ کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا[1]﴾ (جن کو حدِ قذف ماری گئی ہو ان کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کرو) جس میں تصریح ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کرو، اس لیے محدود فی القذف کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ محدود فی القذف کا

([1]) النور: 4۔

گواہی کا قبول نہ ہونا حدِ قذف کا تتمہ اور تکملہ ہے یعنی کسی پر تہمت زنا لگانے کی اصل حد تو اسی کوڑے ہیں اور گواہی کا قبول نہ ہونا اس حد کو مکمل کرتا ہے؛ کیونکہ گواہی قبول نہ ہونے کی سزا بھی کسی پر تہمت لگانے کے لیے مانع ہے تو جس طرح توبہ سے اصل حد ساقط نہیں ہوتی ہے اسی طرح تتمہ حد (گواہی کا قبول نہ ہونا) بھی ساقط نہ ہوگا اس لیے محدود فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہیں کی جائے گی۔

البتہ اگر کسی شخص کو حدِ قذف کے علاوہ کوئی اور حد ماری گئی ہو مثلاً زنا یا چوری کی وجہ سے حد ماری گئی ہو تو اس کی گواہی توبہ کے بعد قبول کی جائے گی؛ کیونکہ ایسے شخص کی گواہی اس کے فسق کی وجہ سے رد کی جاتی ہے اور فسق توبہ کی وجہ سے زائل ہو جاتا ہے اس لیے ایسے شخص کی گواہی قبول کی جائے گی۔

{9} امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ محدود فی القذف نے اگر توبہ کرلی تو اس کی گواہی بھی قبول کی جائے گی؛ کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ (اور جو لوگ پاکدامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ پیش نہ کر سکیں انھیں اسی کوڑے لگاؤ اور آئندہ کبھی ان شہادت قبول نہ کرو۔ اور یہی لوگ بدکردار ہیں لیکن جو لوگ اس تہمت لگانے کے بعد خدا کے سامنے توبہ کرلیں اور اپنی حالت کی اصلاح کرلیں سو اس حالت میں اللہ تعالیٰ ضرور مغفرت کرنے والا ہے) جس میں "اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ" کا استثناء "وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا" سے ہے یعنی محدود فی القذف کی گواہی قبول نہ کرو مگر یہ کہ وہ توبہ کرلے، لہٰذا توبہ کے بعد محدود فی القذف کی گواہی قبول کی جائے گی۔

{10} ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ استثناء اس جملہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جو جملہ استثناء کے متصل ہوتا ہے اور مذکورہ آیت میں استثناء یعنی "اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا" کے متصل جملہ "وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ" ہے لہٰذا اس کا معنیٰ ہوگا کہ "محدود فی القذف کی گواہی قبول نہ کرو، اور وہ فاسق ہیں مگر یہ کہ وہ توبہ کرلیں" جس کا مطلب یہ ہے کہ توبہ سے محدود فی القذف کا فسق زائل ہو جاتا ہے یہ مطلب نہیں کہ توبہ سے عدم قبول شہادت کا حکم زائل ہوتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں "اِلَّا" بمعنیٰ "لٰکِنْ" ہے اور استثناء منقطع ہے جس میں مابعد ماقبل کی جنس سے نہیں ہوتا ہے گویا یوں کہا کہ "محدود فی القذف لوگ فاسق ہیں لیکن وہ لوگ جنہوں نے توبہ کرلی وہ فاسق نہیں ہیں ان پر اللہ تعالیٰ رحم فرمائیں گے" لہٰذا استثناء منقطع مستقل کلام ہے ماقبل کے ساتھ اس کا تعلق نہیں اس لیے توبہ سے عدم قبول شہادت کا حکم زائل نہیں ہوتا ہے۔

{11} اگر کسی کافر نے کسی پر زنا کی تہمت لگائی جس کی وجہ سے اس کو حدِ قذف ماری گئی تو اس کے بعد کسی کافر کے خلاف اس کی گواہی قبول نہ ہوگی، لیکن اگر حدِ قذف کے بعد وہ مسلمان ہو گیا تو اب اس کی گواہی کافر اور مسلمان سب کے خلاف قبول کی جائے گی؛ کیونکہ کافر کو حالتِ کفر میں فقط کفار کے خلاف گواہی کا حق ہوتا ہے اور جس کو گواہی دینے کا حق ہو اور اس کو حدِ قذف ماری گئی تو اس کی گواہی کا مردود ہونا اس کی حد کا تمہ ہوتا ہے اس لیے اس کی گواہی قبول نہ ہوگی، لیکن جب یہ شخص مسلمان ہو گیا تو اسلام کی وجہ سے اس کے لیے دوسری گواہی کا حق پیدا ہو جاتا ہے جو اس گواہی کا غیر ہے جو حد قذف کی وجہ سے مردود ہو گئی تھی؛ کیونکہ اسلام سے پہلے فقط کافر کے خلاف گواہی کا حق اس کو حاصل تھا اب کافر اور مسلمان دونوں کے خلاف اس کو گواہی کا حق حاصل ہے اور گواہی کا قبول نہ ہونا پہلی مردود گواہی کا تمہ ہے نہ کہ دوسری ثابت گواہی کا، اس لیے اسلام لانے کے بعد اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

{12} غلام کا حکم اس کے برخلاف ہے یعنی جس غلام کو حدِ قذف ماری جائے اور پھر آزاد کر دیا جائے، تو بھی اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی :کیونکہ حالتِ غلامی میں غلام کو کسی طرح کا حق شہادت حاصل نہیں نہ مسلمان کے خلاف اور نہ کافر کے خلاف، بلکہ آزادی کے بعد اس کو حق شہادت حاصل ہو جائے گا اس لیے اس کی حدِ قذف کا تمہ یعنی اس کی گواہی کا قبول نہ ہونا بھی اس کی آزادی کے بعد ہوگا اس لیے آزادی کے بعد بھی اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

{1} قَالَ: وَلَا شَهَادَةَ الْوَالِدِ لِوَلَدِهِ وَوَلَدِ وَلَدِهِ ، وَلَا شَهَادَةَ الْوَلَدِ لِأَبَوَيْهِ وَأَجْدَادِهِ ؛ وَالْأَصْلُ فِيهِ

فرمایا: اور نہ والد کی گواہی اپنے بیٹے اور اپنے پوتے کے لیے، اور نہ بیٹے کی گواہی اپنے والدین اور اپنے اجداد کے لیے، اور اصل اس بارے میں

قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ { لَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ الْوَلَدِ لِوَالِدِهِ وَلَا الْوَالِدِ لِوَلَدِهِ وَلَا الْمَرْأَةِ لِزَوْجِهَا

حضور ﷺ کا ارشاد ہے "قبول نہیں کی جائے گی بیٹے کی گواہی اپنے والد کے لیے اور نہ والد کی گواہی اپنے بیٹے کے لیے، اور نہ عورت کی اپنے شوہر کے لیے

وَلَا الزَّوْجِ لِامْرَأَتِهِ وَلَا الْعَبْدِ لِسَيِّدِهِ وَلَا الْمَوْلَى لِعَبْدِهِ وَلَا الْأَجِيرِ لِمَنْ اسْتَأْجَرَهُ}

اور نہ شوہر کی اپنی بیوی کے لیے اور نہ غلام کی اپنے مولیٰ کے لیے اور نہ مولیٰ کی اپنے غلام کے لیے اور نہ مزدور کی اس کے مستاجر کے لیے"

{2} وَلِأَنَّ الْمَنَافِعَ بَيْنَ الْأَوْلَادِ وَالْآبَاءِ مُتَّصِلَةٌ وَلِهَذَا لَا يَجُوزُ أَدَاءُ الزَّكَاةِ إلَيْهِمْ فَتَكُونُ شَهَادَةً لِنَفْسِهِ مِنْ وَجْهٍ

اور اس لیے کہ منافع اولاد اور آباء کے درمیان ملے ہوئے ہوتے ہیں، اور اسی لیے جائز نہیں زکوۃ دینا ان کو، پس یہ شہادت اپنی ذات کے لیے ہوگی من وجہ،

أَوْ تَتَمَكَّنُ فِيهِ التُّهْمَةُ. {3} قَالَ الْعَبْدُ الضَّعِيفُ: وَالْمُرَادُ بِالْأَجِيرِ عَلَى مَا قَالُوا التِّلْمِيذُ الْخَاصُّ الَّذِي يَعُدُّ ضَرَرَ أُسْتَاذِهِ ضَرَرَ نَفْسِهِ

یا پیدا ہوگی اس میں تہمت۔ مصنف فرماتے ہیں کہ مزدور سے مراد جیسا کہ مشائخ نے کہا ہے وہ خاص شاگرد ہے جو شمار کرتا ہے اپنے استاذ کا ضرر اپنا ضرر،

وَنَفْعَهُ نَفْعَ نَفْسِهِ، وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ { لَا شَهَادَةَ لِلْقَانِعِ بِأَهْلِ الْبَيْتِ } وَقِيلَ الْمُرَادُ الْأَجِيرُ

اور یہی مراد ہے حضور ﷺ کے ارشاد "گواہی معتبر نہیں اہل بیت کے تابع کا اہل بیت کے لیے" سے۔ اور کہا گیا ہے کہ مراد اس سے وہ مزدور ہے

مُسَانَهَةً أَوْ مُشَاهَرَةً أَوْ مُيَاوَمَةً فَيَسْتَوْجِبُ الْأَجْرَ بِمَنَافِعِهِ عِنْدَ أَدَاءِ الشَّهَادَةِ فَيَصِيرُ كَالْمُسْتَأْجَرِ

جو سالانہ یا ماہانہ یا روزانہ پر مقرر ہو، کہ مستحق ہوتا ہے اجرت اپنے منافع کی وجہ سے ادائے شہادت کے وقت، پس ہو جائے گا جیسا کہ اجرت پر لیا گیا ہو

عَلَيْهَا .{4}قَالَ : وَلَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ لِلْآخَرِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ : تُقْبَلُ

گواہی ادا کرنے کے لیے۔ فرمایا: اور قبول نہیں کی جائے گی زوجین میں سے ایک کی شہادت دوسرے کے لیے۔ اور فرمایا امام شافعیؒ نے: قبول کی جائے گی؛

لِأَنَّ الْأَمْلَاكَ بَيْنَهُمَا مُتَمَيِّزَةٌ وَالْأَيْدِي مُتَحَيِّزَةٌ وَلِهَذَا يَجْرِي الْقِصَاصُ وَالْحَبْسُ بِالدَّيْنِ

کیونکہ املاک ان دونوں کے درمیان جدا جدا ہیں اور قبضے سمٹے ہوئے ہیں، اور اسی وجہ سے جاری ہوتا ہے قصاص اور قید دَین کی وجہ سے

بَيْنَهُمَا ،{5}وَلَا مُعْتَبَرَ بِمَا فِيهِ مِنَ النَّفْعِ لِثُبُوتِهِ ضِمْنًا كَمَا فِي الْغَرِيمِ

ان دونوں کے درمیان میں، اور معتبر نہیں اس میں جو نفع موجود ہے؛ اس کے ضمناً ثابت ہونے کی وجہ سے، جیسا کہ قرضخواہ میں ہے

إِذَا شَهِدَ لِمَدْيُونِهِ الْمُفْلِسِ{6} وَلَنَا مَا رَوَيْنَا ، وَلِأَنَّ الِانْتِفَاعَ مُتَّصِلٌ عَادَةً

جب وہ گواہی دے اپنے مفلس مقروض کے لیے۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جس کو ہم روایت کر چکے؛ اور اس لیے کہ منفعت متصل ہوتی ہے عادۃً،

وَهُوَ الْمَقْصُودُ فَيَصِيرُ شَاهِدًا لِنَفْسِهِ مِنْ وَجْهٍ أَوْ يَصِيرُ مُتَّهَمًا ،{7} بِخِلَافِ شَهَادَةِ الْغَرِيمِ لِأَنَّهُ لَا وِلَايَةَ عَلَى الْمَشْهُودِ بِهِ.

اور یہی مقصود ہے پس وہ ہو گا گواہ اپنے لیے من وجہ، یا متہم ہو گا۔ بر خلاف قرضخواہ کی شہادت کے؛ کیونکہ اس کو کوئی ولایت حاصل نہیں مشہود بہ پر۔

{8}وَلَا شَهَادَةُ الْمَوْلَى لِعَبْدِهِ ؛ لِأَنَّهُ شَهَادَةٌ لِنَفْسِهِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَى الْعَبْدِ دَيْنٌ{9} أَوْ مِنْ وَجْهٍ

اور نہ مولیٰ کی شہادت اپنے غلام کے لیے؛ کیونکہ یہ شہادت ہے اپنے لیے ہر طرح سے بشرطیکہ نہ ہو غلام پر دَین، یا من وجہ ہے

إِنْ كَانَ عَلَيْهِ دَيْنٌ لِأَنَّ الْحَالَ مَوْقُوفٌ مُرَاعًى{10} وَلَا لِمُكَاتَبِهِ ؛ لِمَا قُلْنَا.

اگر ہو اس پر قرضہ؛ کیونکہ غلام کی حالت موقوف قابل لحاظ ہے۔ اور نہ اپنے مکاتب کے لیے؛ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم کہہ چکے۔

{11} وَلَا شَهَادَةُ الشَّرِيكِ لِشَرِيكِهِ فِيمَا هُوَ مِنْ شَرِكَتِهِمَا ؛ لِأَنَّهُ شَهَادَةٌ لِنَفْسِهِ مِنْ وَجْهٍ

اور نہ شریک کی گواہی اپنے شریک کے لیے اس چیز میں جو ان دونوں کی شرکت میں ہے؛ کیونکہ یہ شہادت ہے اپنی ذات کے لیے من وجہ؛

لِاشْتِرَاكِهِمَا ، وَلَوْ شَهِدَ بِمَا لَيْسَ مِنْ شَرِكَتِهِمَا تُقْبَلُ لِانْتِفَاءِ التُّهْمَةِ.

دونوں کے اشتراک کی وجہ سے، اور اگر گواہی دی ایسی چیز میں جو ان دونوں کی شرکت میں نہیں، تو قبول کی جائے گی؛ انتفاءِ تہمت کی وجہ سے۔

{12} وَتُقْبَلُ شَهَادَةُ الْأَخِ لِأَخِيهِ وَعَمِّهِ ؛ لِانْعِدَامِ التُّهْمَةِ لِأَنَّ الْأَمْلَاكَ وَمَنَافِعَهَا مُتَبَايِنَةٌ

اور قبول کی جائے گی آدمی کی گواہی اپنے بھائی اور اپنے چچا کے لیے؛ تہمت نہ ہونے کی وجہ سے؛ اس لیے کہ املاک اور ان کے منافع الگ الگ ہیں

وَلَا بُسُوطَةَ لِبَعْضِهِمْ فِي مَالِ الْبَعْضِ.{13} قَالَ : وَلَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ الْمُخَنَّثِ وَمُرَادُهُ الْمُخَنَّثُ فِي الرَّدِيءِ مِنَ الْأَفْعَالِ

اور انبساط نہیں ہے بعض کو بعض کے مال میں۔ فرمایا: اور قبول نہیں کی جائے گی مخنث کی گواہی، اور ماتن کی مراد وہ ہے جو مخنث ہو ردی افعال میں

لِأَنَّهُ فَاسِقٌ، فَأَمَّا الَّذِي فِي كَلَامِهِ لِينٌ وَفِي أَعْضَائِهِ تَكَسُّرٌ فَهُوَ مَقْبُولُ الشَّهَادَةِ . {14} وَلَا نَائِحَةٍ وَلَا مُغَنِّيَةٍ

کیونکہ یہ فاسق ہے، رہا وہ جس کے کلام میں نرمی اور اس کے اعضاء میں لچک ہو، تو وہ مقبول الشہادت ہے۔ اور نہ نائحہ کی اور نہ گانے والی کی؛

لِأَنَّهُمَا تَرْتَكِبَانِ مُحَرَّمًا فَإِنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ { نَهَى عَنِ الصَّوْتَيْنِ الْأَحْمَقَيْنِ النَّائِحَةِ وَالْمُغَنِّيَةِ }

کیونکہ یہ دونوں ارتکاب کرتی ہیں حرام کام کے؛ کیونکہ حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے دو احمق آوازوں سے یعنی رونے اور گانے والی کی آواز سے

{15} وَلَا مُدْمِنِ الشُّرْبِ عَلَى اللَّهْوِ ؛ لِأَنَّهُ ارْتَكَبَ مُحَرَّمَ دِينِهِ

فرمایا: اور نہ دائمی طور پر بطور لہو کے شراب پینے والے کی؛ کیونکہ اس نے ارتکاب کیا ایسی حرام چیز کا جو حرام ہے اس کے دین میں۔

وَلَا مَنْ يَلْعَبُ بِالطُّيُورِ ؛ لِأَنَّهُ يُورِثُ غَفْلَةً وَلِأَنَّهُ قَدْ يَقِفُ عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ

اور نہ اس کی جو کھیلتا ہو پرندوں سے؛ کیونکہ یہ غفلت پیدا کرتا ہے، اور اس لیے کہ کبھی مطلع ہو جاتا ہے عورتوں کے واجب الستر اعضاء پر

بِصُعُودِهِ عَلَى سَطْحِهِ لِيُطَيِّرَ طَيْرَهُ {16} وَفِي بَعْضِ النُّسَخِ : وَلَا مَنْ يَلْعَبُ بِالطُّنْبُورِ وَهُوَ الْمُغَنِّي

اپنی چھت پر چڑھنے سے اپنے پرندے کو اڑانے کے لیے، اور بعض نسخوں میں ہے: اور نہ اس کی جو کھیلتا ہے طنبور سے اور وہ گانے والا ہوتا ہے۔

{17} وَلَا مَنْ يُغَنِّي لِلنَّاسِ ؛ لِأَنَّهُ يَجْمَعُ النَّاسَ عَلَى ارْتِكَابِ كَبِيرَةٍ . وَلَا مَنْ يَأْتِي بَابًا مِنَ الْكَبَائِرِ الَّتِي

اور نہ اس کی جو گاتا ہو لوگوں کے لیے؛ کیونکہ وہ جمع کرتا ہے لوگوں کو گناہ کبیرہ کے ارتکاب پر۔ فرمایا: اور نہ اس کی جو کرتا ہو کوئی ایسا کبیرہ گناہ

يَتَعَلَّقُ بِهَا الْحَدُّ ؛ لِلْفِسْقِ .

جس کے ساتھ حد متعلق ہو؛ فسق کی وجہ سے۔

تشریح:۔ {1} والد کی گواہی اس کی اولاد اور اولاد کی اولاد کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی، اور نہ اولاد کی گواہی اپنے والدین اور اجداد کے حق میں قبول کی جائے گی؛ اس بارے میں اصل حضور ﷺ کا یہ ارشاد ہے "لَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ الْوَلَدِ لِوَالِدِهِ وَلَا الْوَالِدِ لِوَلَدِهِ وَلَا الْمَرْأَةِ لِزَوْجِهَا وَلَا الزَّوْجِ لِامْرَأَتِهِ وَلَا الْعَبْدِ لِسَيِّدِهِ وَلَا الْمَوْلَى لِعَبْدِهِ وَلَا الْأَجِيرِ لِمَنِ اسْتَأْجَرَهُ"[1] (اولاد کی گواہی اس کے والد کے لیے قبول نہ ہوگی اور نہ والد کی گواہی اس کی اولاد کے لیے اور نہ عورت کی اس کے شوہر کے لیے اور نہ شوہر کی

---

(1) علامہ زیلعی فرماتے ہیں: قلت: غريب، وهو في مصنف ابن أبي شيبة، وعبد الرزاق من قول شريح، قال عبد الرزاق: حدثنا سفيان عن جابر عن عامر عن شريح، قال: لا تجوز شهادة الابن لأبيه، ولا الأب لابنه، ولا المرأة لزوجها، ولا الزوج لامرأته، ولا الشريك لشريكه في شيء بينهما، لكن في غيره، ولا الأجير لمن استأجره، ولا العبد لسيده، انتهى (نصب الراية: 171/4)

اس کی بیوی کے لیے اور نہ غلام کی اس کے مولیٰ کے لیے اور نہ مولیٰ کی اس کے غلام کے لیے اور نہ مزدور کی اس کے مستاجر کے لیے قبول ہوگی) جس میں اصول وفروع کے حق میں گواہی قبول نہ ہونے کی تصریح ہے۔

{2} دوسری دلیل یہ ہے کہ اولاد اور آباء کے درمیان منافع ملے جلے ہوتے ہیں یعنی ایک دوسرے کی مِلک سے فائدہ اٹھانے کو عرف میں برا نہیں سمجھا جاتا ہے اسی لیے باپ اپنے بیٹے کو اور بیٹا اپنے باپ کو زکوۃ نہیں دے سکتا ہے، پس ان کے درمیان منافع متصل اور مشترک ہونے کی وجہ سے ایک کا دوسرے کے حق میں گواہی دینا من وجہ اپنی ذات کے لیے گواہی دینا ہے، اور یا کم از کم اس میں یہ شبہ ہوگا کہ گواہ نے اپنے نفع کے لیے گواہی دی ہے اور اپنی ذات اور اپنے نفع کے لیے گواہی دینا جائز نہیں ہے پس اس تہمت کی وجہ سے باپ کی گواہی بیٹے کے حق میں اور بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی۔

{3} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ بقولِ مشائخؒ کے حدیث شریف میں مزدور سے مراد وہ خاص شاگرد ہے جو اپنے استاذ کے ضرر کو اپنا ضرر سمجھتا ہو اور استاذ کے نفع کو اپنا نفع سمجھتا ہو اور حضور ﷺ کے ارشاد "لَا شَهَادَةَ لِلْقَانِعِ بِأَهْلِ الْبَيْتِ[1]" کا بھی یہی معنی ہے یعنی جو شخص کسی گھر والوں کا تابع ہو اور ان کی خدمت کرتا ہو اس کی گواہی اس گھر والوں کے لیے قبول نہیں۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اجیر سے مراد وہ خاص مزدور ہے جو سالانہ یا ماہانہ یا روزانہ کی تنخواہ پر مقرر ہو؛ ایسے مزدور کی گواہی مستاجر کے حق میں اس لیے قبول نہیں کی جائے گی کہ وہ گواہی دینے کے وقت اپنے ان منافع کے عوض اجرت کا مستحق ہوگا یعنی مدتِ اجارہ میں اجیر کا پورا کام مستاجر کے لیے ہوتا ہے پس جب اجیر مدت اجارہ میں گواہی دے گا اور گواہی دینا بھی اس کے کاموں میں سے ایک کام ہے تو یہ گواہی دینا بھی مستاجر کے لیے ہوگا اور اجیر مستاجر سے اس پر اجرت وصول کرے گا پس یہ ایسا ہے جیسے کسی شخص کو مال دے کر گواہی دینے کے لیے مقرر کیا گیا ہو ظاہر ہے کہ ایسے شخص کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

{4} میاں بیوی میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے لیے قبول نہ ہوگی۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قبول کی جائے گی؛ کیونکہ میاں بیوی میں سے ہر ایک کی مِلک بھی جدا ہے اور ہر ایک کا قبضہ بھی الگ اور جدا ہے ایک کو دوسرے کی مِلک میں تصرف کی اجازت نہیں ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ ان میں قصاص جاری ہوتا ہے یعنی اگر ایک نے دوسرے کو ناحق قتل کر دیا تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا، اور اگر ایک کا دوسرے پر قرضہ ہو اور قرضدار ٹال مٹول کرتا ہو تو دوسرے کے مطالبہ پر اس کو قید کیا جائے گا، اور جن دو اشخاص میں اس طرح کا تعلق ہو ان میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں قبول کی جائے گی۔

([1]) أخرجه أبو داود في سننه عن محمد بن راشد عن سليمان بن موسى عن عمرو بن شعيب به عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رد شهادة الخائن، والخائنة، وذي الغمر على أخيه، وشهادة القانع لأهل البيت، وأجازها لغيرهم، انتهى. قال أبو داود: والغمر الشحناء، انتهى. (نصب الراية: 172/4)

{5} سوال یہ ہے کہ میاں بیوی میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں قبول کرنے میں خود گواہ کا نفع ہے؛ کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا نفع اپنا نفع شمار کرتا ہے تو جب میاں بیوی میں سے ایک کی دوسرے کے لیے گواہی دینے میں خود گواہ کا نفع ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہونی چاہیے؛ کیونکہ جس گواہی میں خود گواہ کا نفع ہو وہ قبول نہیں کی جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ میاں بیوی میں سے ایک کی دوسرے کے لیے گواہی دینے سے یہ نفع مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ نفع گواہی کے ضمن میں ثابت ہوتا ہے اور ضمناً ثابت نفع کا اعتبار نہیں ہوتا اس لیے مذکورہ صورت میں احد الزوجین کو جو نفع حاصل ہوتا ہے اس کا اعتبار نہیں، اور یہ ایسا ہے جیسے قرضخواہ اپنے مفلس قرضدار کے لیے گواہی دے تو یہ گواہی قبول کی جاتی ہے اگرچہ اس میں خود قرضخواہ کا بھی نفع ہے یوں کہ اس گواہی پر جب قرضدار کے لیے مال کا حکم ہوگا تو اس سے قرضخواہ کا اپنا قرضہ وصول کرنا ممکن ہو جائے گا، مگر چونکہ یہ نفع ضمنی ہے گواہی کا مقصود یہ نہیں ہے اس لیے اس نفع کا اعتبار نہیں، اسی طرح میاں بیوی میں سے ایک کی دوسرے کے لیے گواہی دینے میں اگرچہ خود گواہ کا نفع ہے مگر چونکہ یہ نفع ضمنی ہے اس لیے اس کا اعتبار نہیں ہے۔

{6} ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو ہم سابق میں روایت کر چکے یعنی حضور ﷺ کا ارشاد "لَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ الْوَلَدِ لِوَالِدِهٖ وَلَا الْوَالِدِ لِوَلَدِهٖ وَلَا الْمَرْأَةِ لِزَوْجِهَا وَلَا الزَّوْجِ لِامْرَأَتِهٖ" جس میں تصریح ہے کہ میاں بیوی میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے لیے قبول نہیں کی جائے گی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ میاں بیوی میں منافع عادۃً متصل ہوتے ہیں یعنی ایک کے مالدار ہونے کی وجہ سے دوسرے کو مالدار شمار کیا جاتا ہے اور رشتہ زوجیت سے مقصود نفع اٹھانا ہی ہوتا ہے اس لیے ایک کا دوسرے کے لیے گواہی دینا من وجہ اپنے لیے گواہی دینا ہوگا یا وہ اپنی شہادت میں اپنے لیے نفع حاصل کرنے کے ساتھ متہم ہوگا اور ان دونوں صورتوں میں گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے اس لیے میاں بیوی میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے لیے قبول نہ ہوگی۔

{7} امام شافعیؒ کے قیاس کا جواب یہ ہے کہ قرضخواہ کو مشہود بہ پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہے اس لیے کہ مشہود بہ قرضدار کا مال ہے جس پر اس کو تصرف کا کوئی حق حاصل نہیں اور قرضخواہ کو جب قرضدار کے مال پر تصرف کا کوئی حق نہیں ہے تو وہ گواہی دینے میں متہم بھی نہ ہوگا اور جب وہ متہم نہیں تو اس کی گواہی قبول ہوگی، جبکہ میاں بیوی عادۃً ایک دوسرے کے مال میں تصرف کرتے ہیں لہٰذا ایک دوسرے کے لیے گواہی دینے میں متہم ہوگا اس لیے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں قبول نہ ہوگی۔

{8} مولیٰ کی گواہی اپنے غلام کے حق میں قبول نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ مولیٰ کا اپنے غلام کے حق میں گواہی دینا من کل وجہ اپنے لیے گواہی ہے یا من وجہ اپنے لیے گواہی ہے؛ کیونکہ غلام پر لوگوں کا قرضہ ہوگا یا نہیں ہوگا، اگر قرضہ نہیں ہے تو غلام

اور غلام کی مِلک دونوں کا مالک اس کا مولیٰ ہے پس مولیٰ کا اپنے غلام کے حق میں گواہی دینا خود اپنے لیے گواہی دینا ہے حالانکہ اپنے لیے گواہی دینا جائز نہیں اس لیے اپنے غیر مقروض غلام کے لیے گواہی دینا بھی جائز نہیں۔

{9} اور اگر غلام پر لوگوں کا قرضہ ہو تو غلام کے حق میں مولیٰ کی گواہی من وجہ اپنے لیے گواہی ہے؛ کیونکہ اس صورت میں قرضدار غلام کی حالت انجام پر موقوف ہے جو قابلِ لحاظ ہے وہ یہ کہ اس صورت میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ قرضخواہ اپنے قرضہ میں اس غلام کو فروخت کر دیں تو اس صورت میں غلام قرضخواہوں کا ہوگا اور مولیٰ کے لیے اجنبی ہوگا اس لیے مولیٰ کا اس کے حق میں گواہی دینا اپنے لیے گواہی دینا نہ ہوگا لہذا یہ جائز ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ مولیٰ اپنی طرف سے قرضخواہوں کا قرضہ ادا کر دے اور غلام مولیٰ کا ہی باقی رہے تو اس صورت میں مولیٰ کا غلام کے حق میں گواہی دینا من کل وجہ اپنے حق میں گواہی دینا ہے؛ کیونکہ غلام اور اس کی مِلک دونوں مولیٰ کی مِلک ہیں پس ثابت ہوا کہ یہ من وجہ اپنے لیے اور من وجہ غیر کے لیے گواہی دینا ہے اس لیے جائز نہیں ہے۔

{10} اور مولیٰ کی گواہی اپنے مکاتب کے حق میں بھی قبول نہ ہوگی؛ دلیل وہی ہے جو اوپر ہم بیان کر چکے کہ مکاتب کی حالت بھی انجام دیکھنے پر موقوف ہے؛ کیونکہ مکاتب نے اگر بدلِ کتابت ادا کر دیا تو وہ مولیٰ کے لیے اجنبی ہوگا اس لیے مولیٰ کی گواہی اس کے حق میں قبول ہوگی، اور اگر مکاتب نے بدلِ کتابت ادا نہیں کیا تو وہ پھر سے مولیٰ کا مملوک ہوگا اور اس کے حق میں مولیٰ کی گواہی اپنے حق میں گواہی ہے اس لیے قبول نہ ہوگی پس دونوں حالتوں کی رعایت کرتے ہوئے مولیٰ کی گواہی اپنے مکاتب کے لیے من وجہ اپنے لیے گواہی ہے اس لیے جائز نہیں ہے۔

{11} اور اگر مالِ مشترک میں ایک شریک نے کسی پر دعویٰ کیا تو دوسرے شریک کی گواہی مدعی کے حق میں قبول نہ ہوگی؛ کیونکہ یہ گواہی من وجہ اپنے لیے گواہی ہے؛ کیونکہ مدعیٰ بہ (ایک شریک نے جس چیز کا دعویٰ کیا ہے) میں مدعی اور اس کا یہ گواہ دونوں شریک ہیں لہذا یہ من وجہ اپنے لیے گواہی ہے اس لیے قبول نہ ہوگی۔ اور اگر مدعیٰ بہ مال دونوں میں مشترک نہ ہو بلکہ مستقل ایک شریک کا ہو تو اس کے حق میں دوسرے شریک کی گواہی قبول ہوگی؛ کیونکہ یہ گواہی من وجہ اپنے لیے نہیں ہے بلکہ خالص غیر کے مال کی گواہی ہے لہذا اس میں اپنے لیے گواہی کی تہمت نہیں ہے اس لیے یہ گواہی قبول کی جائے گی۔

{12} آدمی کی گواہی اپنے بھائی اور چچا کے حق میں قبول کی جائے گی؛ کیونکہ اس میں اپنے لیے گواہی کی تہمت نہیں پائی جاتی ہے اس لیے کہ ان رشتہ داروں کے املاک اور منافع الگ الگ ہوتے ہیں اور بعض کو بعض کے مال میں انبساط نہیں ہوتا ہے یعنی بلا تکلف ایک کو دوسرے کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں ہوتا ہے لہذا تہمت نہ ہونے کی وجہ سے یہ گواہی قبول کی جائے گی۔

{13} مخنث کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اور مخنث سے مصنف ؒ کی مراد وہ مخنث ہے جو خسیس افعال کا ارتکاب کرتا ہو یعنی لوگوں کو اپنے ساتھ لواطت پر قدرت دیتا ہو؛ کیونکہ ایسا مخنث فاسق ہے اور سابق میں گذر چکا کہ فاسق کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اور اگر کسی شخص کی گفتگو میں فطری نرمی اور اعضاء میں پیدائشی لچک ہو اور کسی گندے کام کے ساتھ معروف نہ ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

{14} نوحہ کرنے والی (پیشہ کے طور پر رونے والی) عورت اور گانے والی عورت کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ یہ دونوں عورتیں فعلِ حرام کی مرتکب ہیں، ان دونوں کے افعال حرام اس لیے ہیں کہ حضور ﷺ نے دو بے ہودہ آوازوں سے منع فرمایا ہے یعنی نوحہ کرنے والی کی آواز اور گانے والی کی آواز سے منع فرمایا ہے[1]۔

{15} لہو لعب کے طور پر بنیتِ دوام شراب پینے والے کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ یہ شخص ایسے فعل کا مرتکب ہے جو اس کے دین میں حرام ہے لہٰذا یہ شخص فاسق ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں۔ اور پرندوں کے ساتھ کھیلنے والے کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ پرندبازی آدمی کے اندر غفلت پیدا کرتی ہے اور غفلت کی وجہ سے اس پر نسیان کا غلبہ ہوگا جس کی وجہ سے مشہود بہ میں کمی بیشی کا امکان پیدا ہوتا ہے اس لیے اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ پرندوں کے ساتھ کھیلنے والا پرندوں کو اڑانے کے لیے اپنے گھر کی چھت پر چڑھتا ہے جس سے اس کی نظر غیر محرم عورتوں کے واجب الستر اعضا پر پڑتی ہے جو کہ حرام کام ہے اور حرام کا مرتکب فاسق ہے اس لیے اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

{16} صاحبِ ہدایہ ؒ فرماتے ہیں کہ بعض نسخوں میں "وَلَا مَنْ يَلْعَبُ بِالطُّيُورِ" کے بجائے "وَلَا مَنْ يَلْعَبُ بِالطُّنْبُورِ" ہے یعنی طنبور (ایک قسم کا باجا جس میں ستار کی طرح تین تار لگے ہوتے ہیں) سے کھیلنے والے کی گواہی قبول نہیں کی جائے اور طنبور سے کھیلنے والے سے مراد گانا گانے والا شخص ہے، مگر اس نسخہ کے مطابق اگلی عبارت "وَلَا مَنْ يُغَنِّي لِلنَّاسِ" مکرر ہو جائے گی۔

{17} اس شخص کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی جو لوگوں کو گانا سناتا ہے؛ کیونکہ یہ شخص لوگوں کو کبیرہ گناہ پر جمع کرتا ہے جس کی وجہ سے یہ شخص گناہ کا مرتکب ہو کر فاسق ہو جاتا ہے اس لیے اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اگر کسی شخص نے

([1]) أخرجه الترمذي في الجنائز عن عيسى بن يونس عن ابن أبي ليلى عن عطاء عن جابر بن عبد الله، قال: أخذ النبي صلى الله عليه وسلم بيد عبد الرحمن بن عوف، فانطلق به إلى ابنه إبراهيم، فوجده يجود بنفسه، فأخذه النبي صلى الله عليه وسلم فوضعه في حجره، وبكى، فقال له عبد الرحمن: أتبكي يا رسول الله، ولقد نهيت عن البكاء؟ قال: "لا، إني لم أنه عن البكاء، ولكني نهيت عن صوتين أحمقين: صوت عند نغمة لعب، ولهو، ومزامير شيطان، وصوت عند مصيبة، خمش وجوه، وشق جيوب، ورنة شيطان" ، انتهى. وقال: حديث حسن، انتهى.(نصب الراية:174/4)

ایسے گناہ کا ارتکاب کیا جس کے ساتھ حد متعلق ہوتی ہے مثلاً زنا یا چوری کی تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ اس گناہ کی وجہ سے یہ شخص فاسق ہو جاتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں۔

وعدہ معاف گواہ کا حکم:

وعدہ معاف گواہ کی گواہی معتبر نہیں، فقہاء نے گواہی کے جو اصل بتائے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر گواہ متہم ہوں اور امکان ہو کہ وہ کسی شخص سے انتقام لینے یا اس کو نقصان پہنچا کر اپنے آپ سے کسی مضرت کو دور کرنے کی غرض سے گواہی دے رہا ہے تو ایسے شخص کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، چنانچہ فقہاء نے پہلے سے پائی جانے والی دنیوی عداوت کو گواہی کے قبول کرنے میں مانع قرار دیا ہے.........وعدہ معاف گواہ کا معاملہ یہی ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو مقدمہ سے آزاد کرانے کے لئے دوسرے کے خلاف گواہی دیتا ہے۔ لہذا ایسی گواہی معتبر نہیں ہونی چاہئے، یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ اس پر کسی ایسے جرم کا الزام نہ ہو جو شرعاً موجب فسق ہو، اگر ایسا الزام لگایا گیا جو باعث فسق بھی ہے اور وعدہ معاف گواہ اپنے تئیں اس کا اقرار کر کے دوسرے خلاف گواہی دیتا ہے تو یہ گواہی یوں بھی معتبر نہ ہوگی کہ اس کا اقرار اس کے فاسق ہونے کی دلیل ہے اور فاسق کی شہادت معتبر نہیں (جدید فقہی مسائل: 1/431)

{1}قَالَ: وَلَا مَنْ يَدْخُلُ الْحَمَّامَ مِنْ غَيْرِ مِئْزَرٍ؛ لِأَنَّ كَشْفَ الْعَوْرَةِ حَرَامٌ. {2}أَوْ يَأْكُلُ الرِّبَا أَوْ يُقَامِرُ بِالنَّرْدِ وَالشِّطْرَنْجِ؛

فرمایا: اور نہ اس کی گواہی جو داخل ہوتا ہو حمام میں بغیر ازار کے؛ کیونکہ شرمگاہ کھولنا حرام ہے۔ یا سود کھائے یا جوا کھیلے نرد اور شطرنج کے ساتھ؛

لِأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ مِنَ الْكَبَائِرِ، وَكَذَلِكَ مَنْ تَفُوتُهُ الصَّلَاةُ لِلِاشْتِغَالِ بِهِمَا، فَأَمَّا مُجَرَّدُ اللَّعِبِ بِالشِّطْرَنْجِ

کیونکہ یہ سب کبیرہ گناہ ہیں، اور اسی طرح جس کی نماز فوت ہوتی ہو ان دونوں کے ساتھ مشغول ہونے کی وجہ سے، رہا فقط شطرنج سے کھیلنا

فَلَيْسَ بِفِسْقٍ مَانِعٍ مِنَ الشَّهَادَةِ، لِأَنَّ لِلِاجْتِهَادِ فِيهِ مَسَاغًا. {3}وَشَرَطَ فِي الْأَصْلِ أَنْ يَكُونَ آكِلُ الرِّبَا مَشْهُورًا

تو یہ ایسا فسق نہیں جو شہادت سے مانع ہو؛ کیونکہ اس میں اجتہاد کو گنجائش ہے۔ اور شرط لگائی ہے مبسوط میں کہ سود کھانے والا مشہور ہو

بِهِ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ قَلَّمَا يَنْجُو عَنْ مُبَاشَرَةِ الْعُقُودِ الْفَاسِدَةِ وَكُلُّ ذَلِكَ رِبًا. {4}قَالَ: وَلَا مَنْ

اس کے ساتھ؛ کیونکہ انسان بہت کم نجات پاتا ہے عقود فاسدہ کے ارتکاب سے، حالانکہ ہر ایک ان میں سے ربا ہے۔ فرمایا: اور نہ اس کی گواہی

يَفْعَلُ الْأَفْعَالَ الْمُسْتَحْقَرَةَ كَالْبَوْلِ عَلَى الطَّرِيقِ وَالْأَكْلِ عَلَى الطَّرِيقِ؛ لِأَنَّهُ تَارِكٌ لِلْمُرُوءَةِ، وَإِذَا كَانَ لَا يَسْتَحِي عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ

جو کرتا ہو افعال خفیفہ جیسے راستے میں پیشاب کرنا، اور راستے میں کھانا؛ کیونکہ یہ تارک ہے مروت کا، اور جب وہ نہیں شرماتا اس طرح کاموں سے

لَا يَمْتَنِعُ عَنِ الْكَذِبِ فَيُتَّهَمُ. {5} وَلَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ مَنْ يُظْهِرُ سَبَّ السَّلَفِ؛ لِظُهُورِ فِسْقِهِ

تو وہ نہیں رکے گا جھوٹ بولنے سے، پس وہ متہم ہوگا۔ اور قبول نہ ہوگی اس شخص کی گواہی جو برملا گالیاں دیتا ہو اسلاف کو؛ بوجہ ظاہر ہونے اس کے فسق کے،

بِخِلَافِ مَنْ يَكْتُمُهُ .{6} وَتُقْبَلُ شَهَادَةُ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ إلَّا الْخَطَّابِيَّةَ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ : لَا تُقْبَلُ

برخلاف اس کے جو چھپائے رکھتا ہو اس کو۔ اور قبول کی جائے گی گواہی اہلِ ہواء کی مگر خطابیہ کی، اور فرمایا امام شافعیؒ نے: قبول نہیں کی جائے گی؛

لِأَنَّهُ أَغْلَظُ وُجُوهِ الْفِسْقِ .{7} وَلَنَا أَنَّهُ فِسْقٌ مِنْ حَيْثُ الِاعْتِقَادِ وَمَا أَوْقَعَهُ

اس لیے کہ یہ فسق کے طریقوں میں سے زیادہ سخت ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ فسق ہے اعتقاد کے اعتبار سے، اور اس کو نہیں واقع کیا ہے

فِيهِ إلَّا تَدَيُّنُهُ بِهِ فَيَمْتَنِعُ عَنِ الْكَذِبِ وَصَارَ كَمَنْ يَشْرَبُ الْمُثَلَّثَ أَوْ يَأْكُلُ مَتْرُوكَ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا مُسْتَبِيحًا

اس میں مگر تدین نے، پس وہ باز رہے گا جھوٹ سے، اور ہو گیا جیسے کوئی مباح سمجھ کر مثلث پی لے، یا کھائے عمداً متروک التسمیہ کو مباح سمجھتے ہوئے

لِذَلِكَ، بِخِلَافِ الْفِسْقِ مِنْ حَيْثُ التَّعَاطِي. {8} أَمَّا الْخَطَّابِيَّةُ فَهُمْ مِنْ غُلَاةِ الرَّوَافِضِ يَعْتَقِدُونَ الشَّهَادَةَ لِكُلِّ مَنْ

اس کی وجہ سے، برخلاف فسق من حیث العمل کے۔ رہا خطابیہ فرقہ تو وہ ایک فرقہ ہے غالی رافضیوں کا، اعتقاد رکھتے ہیں ہر اس شخص کی شہادت کا

حَلَفَ عِنْدَهُمْ .وَقِيلَ يَرَوْنَ الشَّهَادَةَ لِشِيعَتِهِمْ وَاجِبَةً فَتَمَكَّنَتِ التُّهْمَةُ فِي شَهَادَتِهِمْ.

جو قسم کھائے ان کے سامنے، اور کہا گیا ہے کہ ان کا خیال ہے کہ شہادت ان کے گروہ کے لیے واجب ہے، پس پیدا ہو گئی تہمت ان کی شہادت میں؛

{9} قَالَ : وَتُقْبَلُ شَهَادَةُ أَهْلِ الذِّمَّةِ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ وَإِنِ اخْتَلَفَتْ مِلَلُهُمْ.

بوجہ ظاہر ہونے ان کے فسق کے۔ فرمایا: اور قبول کی جائے گی اہلِ ذمہ کی گواہی بعض کی بعض پر اگرچہ مختلف ہوں ان کے ادیان۔

وَقَالَ مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُمَا اللَّهُ: لَا تُقْبَلُ لِأَنَّهُ فَاسِقٌ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى{ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ } فَيَجِبُ

اور فرمایا امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے: قبول نہ ہو گی؛ کیونکہ یہ فاسق ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "اور کافر لوگ ہی ظالم ہیں" پس واجب ہے

التَّوَقُّفُ فِي خَبَرِهِ ، وَلِهَذَا لَا تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ عَلَى الْمُسْلِمِ فَصَارَ كَالْمُرْتَدِّ .{10} وَلَنَا مَا

توقف کرنا اس کی خبر میں، اور اسی لیے قبول نہ ہو گی ان کی شہادت مسلمان کے خلاف، پس ہو گیا مرتد کی طرح۔ اور ہماری دلیل وہ ہے

رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَجَازَ شَهَادَةَ النَّصَارَى بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَلِأَنَّهُ مِنْ أَهْلِ الْوِلَايَةِ عَلَى نَفْسِهِ

جو مروی ہے کہ حضور ﷺ نے جائز قرار دی نصرانیوں کی گواہی بعض کی بعض کے خلاف؛ اور اس لیے کہ وہ اہلِ ولایت ہے اپنی ذات پر

وَأَوْلَادِهِ الصِّغَارِ فَيَكُونُ مِنْ أَهْلِ الشَّهَادَةِ عَلَى جِنْسِهِ، {11} وَالْفِسْقُ مِنْ حَيْثُ الِاعْتِقَادِ غَيْرُ مَانِعٍ لِأَنَّهُ يَجْتَنِبُ مَا

اور اپنی نابالغ اولاد پر، پس ہو گا اہلِ شہادت اپنی جنس پر، اور فسق اعتقاد کے اعتبار سے مانع نہیں ہے؛ کیونکہ وہ اجتناب کرتا ہے اس چیز سے

يَعْتَقِدُهُ مُحَرَّمَ دِينِهِ ، وَالْكَذِبُ مَحْظُورُ الْأَدْيَانِ كُلِّهَا، بِخِلَافِ الْمُرْتَدِّ لِأَنَّهُ لَا وِلَايَةَ لَهُ،

جس کو وہ حرام سمجھتا ہے اپنے دین میں، اور جھوٹ حرام ہے تمام ادیان میں۔ برخلاف مرتد کے؛ کیونکہ ولایت حاصل نہیں اس کو،

{12} وَبِخِلَافِ شَهَادَةِ الذِّمِّيِّ عَلَى الْمُسْلِمِ لِأَنَّهُ لَا وِلَايَةَ لَهُ بِالْإِضَافَةِ إِلَيْهِ ، وَلِأَنَّهُ يَتَقَوَّلُ
اور برخلاف ذمی کی شہادت کے مسلمان کے خلاف؛ کیونکہ ولایت حاصل نہیں ذمی کو مسلمان کی طرف نسبت کرتے ہوئے، اور اس لیے کہ وہ بہتان باندھے گا

عَلَيْهِ لِأَنَّهُ يَغِيظُهُ قَهْرُهُ إِيَّاهُ ، وَمِلَلُ الْكُفْرِ وَإِنِ اخْتَلَفَتْ فَلَا قَهْرَ فَلَا يَحْمِلُهُمُ الْغَيْظُ عَلَى التَّقَوُّلِ .
مسلمان پر؛ کیونکہ غیظ میں مبتلا کرے گا اس کو مسلمان کا اس کو مغلوب کرنا، اور کفری ملتیں اگرچہ مختلف ہیں لیکن غلبہ نہیں بعض کا بعض پر، پس نہیں ابھارے گا ان کو غصہ بہتان باندھنے پر۔

تشریح:۔ {1} بغیر ازار کے برہنہ ہو کر حمام میں داخل ہونے والے کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ یاد رہے کہ کسی آڑ میں برہنہ غسل کرنے والا مراد نہیں بلکہ کلی جگہ میں لوگوں کے درمیان میں برہنہ ہو کر غسل کرنے والا مراد ہے، ایسے شخص کی گواہی اس لیے قبول نہیں کی جائے گی کہ لوگوں کے سامنے واجب الستر بدن کھولنا حرام ہے اور حرام کا مرتکب فاسق ہوتا ہے اس لیے اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

{2} سود خور کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اور نرد اور شطرنج کے ساتھ جوا کھیلنے والے کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ سود کھانا اور جوا کھیلنا دونوں کبیرہ گناہ ہیں اور مرتکبِ کبیرہ کی گواہی قبول نہیں اس لیے سود خور اور نرد یا شطرنج کے ساتھ جوا کھیلنے والے کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر نرد اور شطرنج کے ساتھ مشغول ہونے کی وجہ سے نماز فوت ہوتی ہو تو بھی اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اگرچہ جوا نہ کھیلتا ہو؛ کیونکہ نماز فوت کرنا بھی گناہ کبیرہ ہے اور مرتکبِ کبیرہ کی گواہی قبول نہیں۔ باقی محض شطرنج کھیلنا فسق نہیں ہے؛ کیونکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے چنانچہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک محض شطرنج کھیلنا جائز ہے، پس جب محض شطرنج کھیلنے سے کوئی فاسق نہیں ہوتا ہے تو اس کی گواہی قبول ہوگی۔

فائدہ: نرد ایک قسم کا کھیل ہے جس کو اردشیر بن بابک شاہِ ایران نے ایجاد کیا تھا۔ شطرنج ایک کھیل جو دو اشخاص کھیلتے ہیں، ہر کھلاڑی کے پاس سولہ مہرے ہوتے ہیں جن کو جارحانہ اور مدافعانہ انداز میں چونسٹھ مربع خانوں کی بساط پر اس مقصد سے چلاتا ہے کہ مخالف کا سب سے اہم مہرہ، یعنی بادشاہ ہر طرف سے اس طرح گھر جائے کہ کسی بھی خانے میں جانے سے بچت کی گنجائش نہ ہو اور اسے شہ مات دی جاسکے، یہ اصلاً ایک ہندوستانی کھیل ہے (القاموس الوحید:864)

{3} سود خور کے بارے میں مبسوط میں یہ شرط لگائی ہے کہ سود خور اگر لوگوں کے درمیان سود خوری میں مشہور ہو تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی، اور اگر لوگوں میں مشہور نہ ہو تو اس کی گواہی قبول ہوگی؛ کیونکہ بہت کم ایسے لوگ ہوں گے جو فاسد عقود کا ارتکاب نہ کرتے ہوں اور عقودِ فاسدہ بھی سود کے معنی میں ہیں پس اگر مطلقاً سود خوری کی وجہ سے کوئی مردود الشہادت ہو تو دنیا میں کوئی اہل

شہادت نہیں ملے گا جس میں حرج ظاہر ہے، اور حرج شریعت میں دور کیا گیا ہے اس لیے سود خوری کے ساتھ مشہور نہ ہونے کی صورت میں گواہی قبول ہوگی۔

{4} خفیف اور حقیر افعال کا ارتکاب کرنے والے کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی جیسے راستہ پر پیشاب کرنا، راہ پر کھانا؛ کیونکہ ایسا شخص مروت اور انسانیت کو ترک کر دیتا ہے اور جب وہ اس طرح کے کاموں سے شرم نہیں کرتا ہے تو جھوٹ بولنے سے بھی نہیں رُکے گا لہٰذا اس پر جھوٹ بولنے کی تہمت ہوگی اس لیے اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

{5} اگر کوئی شخص اسلاف (صحابہ کرام اور تابعین) کو برملا برا بھلا کہتا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ ایسے شخص کا فاسق ہونا ظاہر ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں۔ اور اگر کوئی اسلاف کو برملا برا بھلا نہ کہتا ہو فقط اس کا اعتقاد رکھتا ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی؛ کیونکہ ایسا شخص فاسق مستور ہے۔

{6} جو لوگ سنت کی مخالفت کر کے خواہشاتِ نفسانی کا اعتقاد رکھتے ہوں ان کی گواہی قبول کی جائے گی مگر خطابیہ فرقہ کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اہل ہوا (اہل بدعت) میں سے کسی کی گواہی قبول نہ ہوگی؛ کیونکہ اہل ہوا اپنے فاسد اعتقادات کی وجہ سے اعتقادی فسق میں مبتلا ہیں جو عملی فسق سے بدتر فسق ہے اور عملی فاسق کی گواہی قبول نہیں تو اعتقادی فاسق کی بطریقۂ اولیٰ قبول نہ ہوگی۔

{7} ہماری دلیل یہ ہے کہ اہل ہوا کا فسق اعتقادی ہے جس میں اُن کو ان کی دینداری ہی نے واقع کیا ہے لہٰذا وہ اپنے خیال میں دیندار ہیں اور دیندار شخص جھوٹ نہیں بولتا ہے اور جو شخص جھوٹ بولنے سے اجتناب کرتا ہو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اس لیے اہل ہوا کی گواہی قبول ہوگی، پس اہل ہوا ایسے ہیں جیسے کوئی شخص شرابِ مثلّث کو مباح سمجھ کر پی لے یا کوئی شافعی المسلک شخص مباح سمجھ کر ایسے جانور کا گوشت کھائے جس پر تسمیہ کو عمداً ترک کر دیا گیا ہو، تو ایسا شخص مردود الشہادت نہیں ہے اس کی گواہی قبول کی جائے گی؛ کیونکہ اس کا یہ عمل اس کی دینداری کے خلاف نہیں ہے، اسی طرح اہل ہوا بھی اپنے خیال میں دیندار ہیں اس لیے ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔ برخلافِ عملی فاسق کے کہ اس کی گواہی قبول نہ ہوگی؛ کیونکہ وہ حرام کام کو مباح سمجھ کر نہیں کرتا ہے بلکہ حرام سمجھ کر کرتا ہے اور جب وہ حرام کام کا ارتکاب کرتا ہے تو جھوٹ کا بھی ارتکاب کرے گا اور جھوٹ کے ساتھ متہم شخص کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے اس لیے عملی فاسق کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

{8} باقی خطابیہ فرقہ کی گواہی ہمارے نزدیک بھی قبول نہیں؛ کیونکہ وہ غالی رافضیوں کا ایک فرقہ ہے جو ہر ایسے شخص کی شہادت کے جواز کا اعتقاد رکھتے ہیں جو ان کے سامنے قسم کھائے اگرچہ وہ اپنی قسم میں جھوٹا ہو تو وہ اپنی گواہی میں جھوٹ کے ساتھ متہم

ہیں اس لیے ان کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ خطابیہ فرقہ اپنے گروہ کے لوگوں کے لیے گواہی کو واجب سمجھتے ہیں اگرچہ وہ جھوٹے ہوں، پس ان لوگوں کی گواہی میں تہمتِ جھوٹ متمکن ہوگی جس کی وجہ سے ان کا فسق ظاہر ہے اس لیے ان کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

ف:۔ شرابِ مثلث انگور کا وہ شیرہ ہے جس کو اس قدر پکایا گیا ہو کہ اس کے دو ثلث جل کر ایک ثلث باقی رہ گیا ہو مگر نشہ آور نہ ہو تو اس کا پینا امام محمدؒ کے نزدیک حرام اور شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک حلال ہے۔ اور جس جانور کو ذبح کرتے ہوئے مسلمان ذابح اس پر عمداً تسمیہ ترک کردے تو اس کا کھانا احنافؒ کے نزدیک حرام اور شوافعؒ کے نزدیک حلال ہے۔

{9} بعض ذمیوں کی گواہی دوسرے بعض کے خلاف قبول کی جائے گی اگرچہ ان کے ادیان مختلف ہوں جیسے یہودی کا نصرانی کے خلاف گواہی دینا اور نصرانی کا یہودی کے خلاف گواہی دینا۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ذمیوں کی گواہی آپس میں ایک دوسرے کے خلاف قبول نہ ہوگی؛ کیونکہ کافر فاسق ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (کافر ہی فاسق ہیں)۔ ہدایہ کے اکثر نسخوں میں اسی طرح ہے مگر قرآن مجید میں ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ[1]﴾ ہے، ظالم فاسق ہی ہوتا ہے اور فاسق کی خبر فوراً قبول نہیں کی جاتی ہے بلکہ اس میں توقف کیا جاتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا[2]﴾ (اے ایمان والو! اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو اس کی تحقیق کرلیا کرو) لہٰذا ذمی کی گواہی فسق کی وجہ سے ذمی کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ اسی فسق ہی کی وجہ سے کافر کی گواہی مسلمان کے خلاف قبول نہیں کی جاتی ہے پس کافر مرتد کی طرح ہے یعنی جس طرح کہ مرتد کی گواہی مرتد کے خلاف قبول نہیں کی جاتی ہے اسی طرح کافر کی گواہی کافر کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ جو کافر امیر المؤمنین کی اجازت سے دارالاسلام میں سکونت اختیار کرے اس کو ذمی کہتے ہیں۔

{10} ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے نصاریٰ میں سے بعض کی گواہی بعض کے خلاف جائز قرار دی تھی چنانچہ حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے بعض ذمیوں کی گواہی دوسرے بعض کے خلاف جائز قرار دی تھی[3]۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کافر کو اپنی ذات اور اپنی نابالغ اولاد پر ولایت حاصل ہے اور جس کو ولایت حاصل ہو وہ شہادت کا اہل

---

[1] البقرۃ:254۔

[2] الحجرات:6۔

[3] علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں: قُلْت: غَرِيبٌ بِهَذَا اللَّفْظِ، وَهُوَ غَيْرُ مُطَابِقٍ لِلْحُكْمَيْنِ، فَإِنَّ الْمُصَنِّفَ قَالَ: وَتُقْبَلُ شَهَادَةُ أَهْلِ الذِّمَّةِ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ، وَإِنْ اخْتَلَفَتْ مِلَلُهُمْ، ثُمَّ اسْتَدَلَّ بِالْحَدِيثِ، وَلَوْ قَالَ: أَهْلِ الْكِتَابِ، عِوَضَ: النَّصَارَى، لَكَانَ أَوْلَى، وَمُوَافِقًا لِلْحُكْمَيْنِ، أَعْنِي اتِّحَادَ الْمِلَّةِ وَاخْتِلَافَهَا، هَكَذَا أَخْرَجَهُ ابْنُ مَاجَهْ فِي سُنَنِهِ عَنْ مُجَالِدٍ عَنْ الشَّعْبِيِّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَجَازَ شَهَادَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ، بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ، انْتَهَى. وَمُجَالِدٌ فِيهِ مَقَالٌ، إلَّا أَنْ يُقَالَ: إنَّهُمْ إذَا قُبِلُوا عِنْدَ اتِّحَادِ الْمِلَّةِ قُبِلُوا عِنْدَ اخْتِلَافِهَا، لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ، فَاَللَّهُ أَعْلَمُ. (نصب الرایۃ:4/176)

ہوتا ہے لہذا کافر اہل شہادت ہے، البتہ اپنی جنس (کافر) کے خلاف شہادت کا اہل ہے اپنی جنس کے خلاف (مسلمان کے خلاف) شہادت دینے کا اہل نہیں۔

{11} امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ کافر فاسق ہے اس لیے اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ کافر کا فسق اعتقادی ہے اور سابق میں گذر چکا کہ اعتقادی فسق شہادت کے لیے مانع نہیں ہے؛ کیونکہ انسان جس چیز کو اپنے دین میں حرام سمجھتا ہے اس سے پرہیز کرتا ہے اور جھوٹ تمام ادیان میں ممنوع اور حرام ہے اس لیے جھوٹ سے ذمی بھی پرہیز کرے گا اس لیے اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے جو کہا تھا کہ ذمی کافر مرتد کی طرح ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیاس درست نہیں؛ کیونکہ مرتد کو کسی پر ولایت حاصل نہیں، جبکہ ذمی کافر کو اپنی ذات اور اپنی نابالغ اولاد پر ولایت حاصل ہوتی ہے اس لیے یہ قیاس درست نہیں ہے۔

{12} امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے کہا تھا کہ مسلمان کے خلاف ذمی کی گواہی قبول نہیں، لہذا دوسرے ذمی کے خلاف بھی قبول نہ ہوگی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ذمی کو دوسرے ذمی پر تو ولایت حاصل ہے مگر ذمی کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں؛ کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَي الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا[1]﴾ (اور اللہ نے کافروں کے لیے مسلمانوں پر غالب آنے کی ہرگز کوئی گنجائش نہیں رکھی) اور مسلمانوں کے خلاف گواہی دینے میں چونکہ کفار کا غلبہ ہے اس لیے مسلمانوں کے خلاف کفار کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ کافر مسلمان پر جھوٹ باندھے گا؛ کیونکہ مسلمان کا اس کو مغلوب کر کے اپنے ماتحت رکھنا کافر کو غیظ وغضب میں مبتلا کر دے گا جس کی وجہ سے وہ مسلمان پر بہتان باندھ سکتا ہے اس لیے مسلمان کے خلاف کافر کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور کفار کی ملتیں اگرچہ مختلف ہیں مگر دارالاسلام میں چونکہ بعض کفار دیگر بعض کو مغلوب نہیں کر سکتے ہیں اس لیے ان کے آپس میں غیظ وغضب بھی نہ ہوگا لہذا ایک دوسرے پر بہتان نہیں باندھے گا اس لیے ان کے آپس میں ایک کی دوسرے کے خلاف گواہی قبول کی جائے گی۔

الالغاز:۔ایّ شهود شهدوا على شريكين فقبلت على احدهما دو ن الآخر؟
فقل:۔شهود نصارى شهدوا على نصراني و مسلم يعتق عبدمشترک۔

([1]) النساء: 141۔

الالغاز:۔ای مسلمین لم تقبل شهادتهما بشيئ، وشهد نصرانیان بضده فقبلت؟
فقل: نصراني مات وله ابنان مسلمان شهد ابناه انه مات نصرانیا ونصرنیان شهدا انه مات مسلما قبل النصرانیان۔(الاشباه والنظائر)

{1}قَالَ: وَلَاتُقْبَلُ شَهَادَةُ الْحَرْبِيِّ عَلَى الذِّمِّيِّ أَرَادَبِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ الْمُسْتَأْمِنَ لِأَنَّهُ لَا وِلَايَةَ لَهُ عَلَيْهِ لِأَنَّ الذِّمِّيَّ
فرمایا: اور قبول نہیں کی جائے گی حربی کی گواہی ذمی پر، ارادہ کیا اس سے، واللہ اعلم، مستامن کا؛ کیونکہ ولایت نہیں حربی کو ذمی پر؛ اس لیے کہ ذمی

مِنْ أَهْلِ دَارِنَا وَهُوَ أَعْلَى حَالًا مِنْهُ ، {2}وَتُقْبَلُ شَهَادَةُ الذِّمِّيِّ عَلَيْهِ كَشَهَادَةِ الْمُسْلِمِ عَلَيْهِ وَعَلَى الذِّمِّيِّ
ہمارے دار کا رہنے والا ہے اور وہ اچھی حالت والا ہے حربی سے۔ اور قبول کی جائے گی ذمی کی گواہی حربی پر جیسے مسلمان کی گواہی حربی پر اور ذمی پر،

وَتُقْبَلُ شَهَادَةُ الْمُسْتَأْمِنِينَ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ إذَا كَانُوا مِنْ أَهْلِ دَارٍ وَاحِدَةٍ،فَإِنْ كَانُوا مِنْ دَارَيْنِ كَالرُّومِ وَالتُّرْكِ
اور قبول کی جائے گی مستامنوں کی گواہی بعض کی بعض پر بشرطیکہ وہ ایک ملک کے ہوں اور اگر وہ دو ملکوں کے ہوں جیسے روم اور ترک،

لَا تُقْبَلُ ؛ لِأَنَّ اخْتِلَافَ الدَّارَيْنِ يَقْطَعُ الْوِلَايَةَ وَلِهَذَا يَمْنَعُ التَّوَارُثَ ، بِخِلَافِ الذِّمِّيِّ
تو قبول نہیں کیا جائے گی؛ کیونکہ اختلافِ دارین منقطع کر دیتا ہے ولایت کو، اور اسی وجہ سے باہمی ممنوع ہے میراث، برخلاف ذمی کے؛

لِأَنَّهُ مِنْ أَهْلِ دَارِنَا، وَلَا كَذَلِكَ الْمُسْتَأْمِنُ{3}وَإِنْ كَانَتِ الْحَسَنَاتُ أَغْلَبَ مِنَ السَّيِّئَاتِ، وَالرَّجُلُ مِمَّنْ يَجْتَنِبُ
کیونکہ وہ ہمارے ملک کا رہنے والا ہے، اور اس طرح نہیں ہے مستامن۔ اور اگر کسی کی نیکیاں غالب ہوں برائیوں پر، اور آدمی اجتناب کرتا ہو

الْكَبَائِرَ قُبِلَتْ شَهَادَتُهُ وَإِنْ أَلَمَّ بِمَعْصِيَةٍ هَذَا هُوَ الصَّحِيحُ فِي حَدِّ الْعَدَالَةِ الْمُعْتَبَرَةِ ، إِذْ لَا بُدَّ
کبائر سے، تو قبول ہوگی اس کی گواہی، اگرچہ ارتکاب کیا ہو صغیرہ گناہ کا، یہی صحیح ہے عدالتِ معتبرہ کی تعریف میں؛ کیونکہ ضروری ہے

مِنْ تَوَقِّي الْكَبَائِرِ كُلِّهَا وَبَعْدَ ذَلِكَ يُعْتَبَرُ الْغَالِبُ كَمَا ذَكَرْنَا،فَأَمَّا الْإِلْمَامُ بِمَعْصِيَةٍ لَا تَنْقَدِحُ بِهِ الْعَدَالَةُ الْمَشْرُوطَةُ
اس کے لیے تمام کبائر سے بچنا، اور اس کے بعد اعتبار ہوگا غالب کا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے، رہا صغیرہ کا ارتکاب کرنا تو اس سے نقص نہیں آتا عدالتِ مشروطہ میں

فَلَا تُرَدُّ بِهِ الشَّهَادَةُ الْمَشْرُوعَةُ ؛لِأَنَّ فِي اعْتِبَارِ اجْتِنَابِهِ الْكُلَّ سَدَّ بَابِهِ وَهُوَ
پس رد نہ کی جائے گی اس کی وجہ سے شہادتِ مشروعہ؛ کیونکہ سب سے بچنے کا اعتبار کرنے میں شہادت کا دروازہ بند ہو جائے گا حالانکہ شہادت کا دروازہ

مَفْتُوحٌ إحْيَاءً لِلْحُقُوقِ .{4}قَالَ : وَتُقْبَلُ شَهَادَةُ الْأَقْلَفِ ؛ لِأَنَّهُ لَا يُخِلُّ بِالْعَدَالَةِ إلَّا إذَا تَرَكَهُ
کھلا ہے حقوق کو زندہ کرنے کے لیے۔ فرمایا: اور قبول ہوگی غیر مختون کی گواہی؛ کیونکہ یہ مخل نہیں عدالت میں، مگر جب اس کو چھوڑ دے

اسْتِخْفَافًا بِالدِّينِ لِأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ بِهَذَا الصَّنِيعِ عَدْلًا .{5} وَالْخَصِيِّ ؛ لِأَنَّ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَبِلَ
دین کی تحقیر کی وجہ سے؛ کیونکہ باقی نہیں رہے گا اس حرکت کے کرنے سے عادل۔ فرمایا: اور خصی کی؛ کیونکہ حضرت عمرؓ نے قبول کی تھی

شَهَادَةَ عَلْقَمَةَ الْخَصِيِّ ، وَلِأَنَّهُ قُطِعَ عُضْوٌ مِنْهُ ظُلْمًا فَصَارَ كَمَا إِذَا قُطِعَتْ يَدُهُ . {6} وَوَلَدِ الزِّنَا

علقمہ خصی کی گواہی، اور اس لیے کہ کاٹا گیا ہے اس کا ایک عضو ظلماً، پس یہ ایسا ہے جیسا کہ کاٹا جائے اس کا ہاتھ۔ فرمایا: اور ولد زنا کی؛

لِأَنَّ فِسْقَ الْأَبَوَيْنِ لَا يُوجِبُ فِسْقَ الْوَلَدِ كَكُفْرِهِمَا وَهُوَ مُسْلِمٌ . وَقَالَ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللَّهُ : لَا تُقْبَلُ فِي الزِّنَا

کیونکہ والدین کا فسق واجب نہیں کرتا ہے بیٹے کا فسق جیسے والدین کا کافر ہونا حالانکہ بیٹا مسلمان ہے، اور فرمایا امام مالکؒ نے: قبول نہ ہوگی زنا میں؛

لِأَنَّهُ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ غَيْرُهُ كَمِثْلِهِ فَيُتَّهَمُ . قُلْنَا : الْعَدْلُ لَا يَخْتَارُ ذَلِكَ وَلَا يَسْتَحِبُّهُ

کیونکہ وہ پسند کرے گا کہ ہو اس کے علاوہ اسی کی طرح، پس وہ متہم ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ عادل اختیار نہیں کرتا ہے جھوٹی گواہی، اور نہ اس کو پسند کرتا ہے،

وَالْكَلَامُ فِي الْعَدْلِ . {7} قَالَ: وَشَهَادَةُ الْخُنْثَى جَائِزَةٌ ؛ لِأَنَّهُ رَجُلٌ أَوْ امْرَأَةٌ وَشَهَادَةُ الْجِنْسَيْنِ مَقْبُولَةٌ بِالنَّصِّ

اور کلام عادل میں ہے۔ فرمایا: اور خنثی کی گواہی جائز ہے؛ کیونکہ وہ مرد ہے یا عورت ہے، اور ان دونوں جنسوں کی گواہی مقبول ہے نص کی رو سے۔

{8} وَشَهَادَةُ الْعُمَّالِ جَائِزَةٌ وَالْمُرَادُ عُمَّالُ السُّلْطَانِ عِنْدَ عَامَّةِ الْمَشَايِخِ ، لِأَنَّ نَفْسَ الْعَمَلِ لَيْسَ بِفِسْقٍ إِلَّا إِذَا

فرمایا: اور عمال کی گواہی جائز ہے، اور مراد سلطان کے عمال ہیں عام مشائخ کے نزدیک؛ کیونکہ نفس عمل فسق نہیں ہے؛ مگر یہ کہ وہ

كَانُوا أَعْوَانًا عَلَى الظُّلْمِ . وَقِيلَ الْعَامِلُ إِذَا كَانَ وَجِيهًا فِي النَّاسِ ذَا مُرُوءَةٍ لَا يُجَازِفُ فِي كَلَامِهِ تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ

مددگار ہوں ظلم پر، اور کہا گیا ہے کہ عامل اگر ذی وجاہت ہو لوگوں میں بامروت ہو بے ہودہ گو نہ ہو اپنے کلام میں، تو قبول ہوگی اس کی گواہی

كَمَا مَرَّ عَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي الْفَاسِقِ ، لِأَنَّهُ لِوَجَاهَتِهِ لَا يَقْدُمُ عَلَى الْكَذِبِ

جیسا کہ گذر چکا امام ابو یوسفؒ سے فاسق کے بارے میں؛ کیونکہ وہ اپنی وجاہت کی وجہ سے اقدام نہیں کرے گا جھوٹ بولنے پر

حِفْظًا لِلْمُرُوءَةِ وَلِمَهَابَتِهِ لَا يُسْتَأْجَرُ عَلَى الشَّهَادَةِ الْكَاذِبَةِ .

تاکہ محفوظ ہو مروت، اور اپنی ہیبت کی وجہ سے اجرت پر نہیں لیا جائے گا جھوٹی گواہی ادا کرنے کے لیے۔

تشریح:۔ {1} حربی کافر کی گواہی ذمی کافر کے خلاف قبول نہیں کی جائے گی۔ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ حربی کافر سے مراد مستامن ہے یعنی جو کافر امان لے کر دارالاسلام میں آئے اس کو مستامن کہتے ہیں۔ پس مستامن کی گواہی ذمی کے خلاف قبول نہ ہوگی؛ کیونکہ حربی کافر کو ذمی کافر پر ولایت حاصل نہیں ہے اس لیے کہ ذمی دارالاسلام کا رہنے والا ہے اور حربی دارالحرب کا رہنے والا ہے لہٰذا ذمی کی حالت حربی کی حالت سے اچھی ہے اس لیے حربی کو ذمی پر ولایت حاصل نہیں اور جب حربی کو ولایت حاصل نہیں تو ذمی کے خلاف اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

{2} ذمی کافر کی گواہی مستامن کے خلاف قبول کی جائے گی جیسا کہ مسلمان کی گواہی مستامن اور ذمی دونوں کے خلاف قبول کی جاتی ہے۔ اور مستامنین میں سے بعض کی گواہی دیگر بعض کے خلاف قبول کی جائے گی بشرطیکہ وہ دونوں ایک ہی ملک کے باشندے ہوں، اور اگر دونوں کے ملک علیحدہ ہوں مثلاً ایک روم کا باشندہ ہو دوسرا ترک کا باشندہ ہو تو پھر ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف قبول نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ ملکوں کا اختلاف ولایت کو ختم کر دیتا ہے یہی وجہ ہے کہ اختلافِ دارین کی وجہ سے ایک دوسرے کا وارث ہونا ممنوع ہے۔ ترک سے اس زمانے کا ترک مراد ہے جس زمانے میں کہ ترک والے اسلام کے ساتھ مشرف نہیں ہوئے تھے۔

سوال یہ ہے کہ ذمی اور مستامن میں بھی تو اختلافِ دارین پایا جاتا ہے پھر کیوں ذمی کی گواہی مستامن کے خلاف قبول کی جاتی ہے؟ جواب یہ ہے کہ ذمی چونکہ دارالاسلام کا رہنے والا ہے اور مستامن دارالاسلام کا رہنے والا نہیں ہے پس ذمی کو دارالاسلام کی شرافت کی وجہ سے ولایتِ عامہ حاصل ہے پس اس کو مستامن پر ولایت حاصل ہو گی اس لیے مستامن کے خلاف اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

{3} شہادت کے لیے جو عدالت شرعاً معتبر ہے اس کی تعریف یہ ہے کہ گواہ ایسا آدمی ہو جس کی نیکیاں اس کے صغیرہ گناہوں پر غالب ہوں اور کبیرہ گناہوں سے اجتناب کرتا ہو تو ایسا شخص عادل کہلاتا ہے اس کی گواہی قبول کی جائے گی اگرچہ کسی صغیرہ گناہ کا اس نے بلا اصرار ارتکاب کیا ہو۔ صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ شریعت میں معتبر عدالت کی تعریف میں یہی صحیح ہے؛ کیونکہ عدالت کے لیے تمام کبیرہ گناہوں سے بچنا ضروری ہے، اور کبیرہ گناہوں کے بعد صغیرہ گناہوں میں غالب کا اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ ابھی ہم نے ذکر کیا کہ جس کی نیکیاں اس کے صغیرہ گناہوں پر غالب ہوں اس کی گواہی قبول کی جائے گی، باقی کسی صغیرہ کے ارتکاب سے شہادت میں مشروط عدالت میں نقصان پیدا نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس کی وجہ سے مشروعہ شہادت ساقط نہ ہو گی؛ وجہ یہ ہے کہ اگر عدالت کے لیے تمام صغیرہ گناہوں سے بچنے کو ضروری قرار دیا جائے تو شہادت کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا؛ کیونکہ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ کوئی بھی صغیرہ گناہوں سے محفوظ نہیں ہے، حالانکہ لوگوں کے حقوق کو زندہ کرنے کے لیے شہادت کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔

{4} غیر مختون شخص (جس کی ختنہ نہ ہوئی ہو) کی گواہی قبول کی جائے گی؛ کیونکہ ختنہ ہمارے نزدیک سنت ہے اور ترکِ سنت عدالت میں مخل نہیں ہے اس لیے غیر مختون شخص عادل ہے اس لیے اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ البتہ اگر کسی نے سنت سے اعراض کر کے دین کو حقیر سمجھ کر ختنہ کو ترک کر دیا ہو تو یقیناً اس کی گواہی قبول نہ ہو گی؛ کیونکہ اس حرکت کی وجہ سے وہ عادل نہیں رہتا ہے بلکہ مسلمان رہنا اس کا مشکوک ہے اس لیے اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

{5} خصی شخص (جس کے خصیتین نکال دیئے گئے ہوں) کی گواہی قبول کی جائے گی؛ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شراب پینے والے شخص کے خلاف علقمہ خصی کی گواہی قبول کی تھی[1]۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ خصی کے عضو (خصیتین) کو ظلماً کاٹا گیا ہے لہٰذا یہ ایسا ہے جیسے کسی کا ہاتھ کاٹا گیا ہو، ظاہر ہے ظلماً عضو کاٹنے سے کسی کی عدالت ساقط نہیں ہوتی ہے اس لیے اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ البتہ اگر کسی نے بخوشی خود کو خصی کر دیا ہو تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی لما فی ردّ المحتار: (قَوْلُهُ وَخَصِيٌّ) لِأَنَّ حَاصِلَ أَمْرِهِ أَنَّهُ مَظْلُومٌ ، نَعَمْ لَوْ كَانَ ارْتَضَاهُ بِنَفْسِهِ وَفَعَلَهُ مُخْتَارًا مُنِعَ . (ردّ المحتار: 419/4)

{6} ولد الزنا کی گواہی قبول کی جائے گی؛ کیونکہ زنا کرنے سے اس کے والدین فاسق ہوتے ہیں اور والدین کا فسق بیٹے کے فسق کو واجب نہیں کرتا ہے جیسا کہ والدین کافر ہوتے ہیں حالانکہ ان کا بیٹا مسلمان ہوتا ہے تو جس طرح کہ والدین کا کفر بیٹے کے کفر کو واجب نہیں کرتا ہے اسی طرح والدین کے فاسق ہونے سے بیٹا فاسق شمار نہیں ہوتا ہے اس لیے ولد الزنا کی گواہی قبول ہوگی۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ ولد الزنا کی گواہی زنا کے مقدمہ میں قبول نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ وہ اس بات کو پسند کرے گا کہ دوسرا بھی اسی عیب کے ساتھ معیوب ہو جس کے ساتھ خود ولد الزنا عیب دار ہے لہٰذا وہ زنا کی گواہی میں متہم ہے اس لیے اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام اس ولد الزنا میں ہے جو عادل ہو اور عادل آدمی فقط اس وجہ سے کہ دوسرا آدمی بھی مجھ جیسا عیب دار ہو جھوٹی گواہی اختیار نہیں کرے گا اور نہ اس کو پسند کرے گا، لہٰذا عادل ولد الزنا، زنا کے مقدمہ میں گواہی میں بھی متہم نہیں ہے اس لیے اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

{7} خنثیٰ (جس میں مرد اور عورت دونوں کی علامت پیدائشی ہو) کی گواہی قبول کی جائے گی؛ کیونکہ یہ یا مرد ہوگا یا عورت ہوگی اور ان دونوں جنسوں کی گواہی کا مقبول ہونا نصِ قرآن سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ[2]﴾ (اور اس معاملہ پر اپنے مسلمان مردوں میں سے دو گواہ بنالو۔ اور اگر دو مرد میسر نہ آئیں تو پھر ایک مرد اور دو عورتیں گواہ بناؤ) لہٰذا خنثیٰ کی گواہی قبول کی جائے گی۔

{8} عمال کی گواہی جائز ہے، اور عمال سے عام مشائخ کے نزدیک سلطان کے وہ کارندے مراد ہیں جو حقوقِ واجبہ (جیسے خراج اور زکوٰۃ) وصول کرنے میں سلطان کی مدد کرتے ہیں؛ وجہ جواز یہ ہے کہ یہ عمل خود فسق نہیں ہے اس لیے ان کی گواہی

([1]) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه في الأقضية حدثنا ابن علية عن ابن عون عن ابن سيرين أن عمر أجاز شهادة علقمة الخصي، على ابن مظعون، انتهى (نصب الراية: 177/4)
([2]) البقرة: 282.

قبول ہوگی۔ البتہ اگر عمال ظلم کے کاموں میں سلطان کے مددگار ہوں تو پھر ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اگر عامل ذی وجاہت و مروت ہو اور اپنے کلام میں بے ہودہ گو نہ ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی جیسا کہ امام ابو یوسفؒ سے فاسق کے بارے میں گذر چکا کہ فاسق اگر ذی وجاہت ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی؛ کیونکہ ایسا عامل اپنی وجاہت اور مروت کو محفوظ رکھنے کے لیے جھوٹ بولنے پر اقدام نہیں کرے گا اور اپنی ہیبت کی وجہ سے ایسے شخص کو جھوٹی گواہی ادا کرنے کے لیے کرایہ پر بھی نہیں لیا جاسکتا ہے اس لیے اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

{1}قَالَ : وَإِذَا شَهِدَ الرَّجُلَانِ أَنَّ أَبَاهُمَا أَوْصَى إِلَى فُلَانٍ وَالْوَصِيُّ يَدَّعِي ذَلِكَ فَهُوَ جَائِزٌ اسْتِحْسَانًا،

فرمایا: اور اگر گواہی دی دو مردوں نے کہ ان کے باپ نے وصی مقرر کیا ہے فلاں کو، اور وصی بھی مدعی ہے اس کا، تو یہ جائز ہے استحساناً،

وَإِنْ أَنْكَرَ الْوَصِيُّ لَمْ يَجُزْ ؛ وَفِي الْقِيَاسِ : لَا يَجُوزُ إِنِ ادَّعَى ، وَعَلَى هَذَا إِذَا شَهِدَ الْمُوصَى لَهُمَا بِذَلِكَ

اور اگر انکار کیا وصی نے تو جائز نہیں، اور قیاس میں جائز نہیں اگرچہ وہ دعوی کرے، اور اسی پر ہے جب گواہی دیں موصٰی لہا اس کی،

أَوْ غَرِيمَانِ لَهُمَا عَلَى الْمَيِّتِ أَوْ لِلْمَيِّتِ عَلَيْهِمَا دَيْنٌ أَوْ شَهِدَ الْوَصِيَّانِ أَنَّهُ أَوْصَى إِلَى هَذَا الرَّجُلِ مَعَهُمَا.

یا دو قرضخواہ جن کا میت پر دین ہو، یا میت کا ان دونوں پر دین ہو، یا گواہی دی دو وصیوں نے کہ میت نے وصی بنایا اس شخص کو ہم دونوں کے ساتھ؛

{2}وَجْهُ الْقِيَاسِ أَنَّهَا شَهَادَةٌ لِلشَّاهِدِ لِعَوْدِ الْمَنْفَعَةِ إِلَيْهِ .{3}وَجْهُ الِاسْتِحْسَانِ أَنَّ لِلْقَاضِي وِلَايَةَ

قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ گواہی خود گواہ کے لیے ہے؛ بوجہ لوٹ جانے منفعت کے اس کی طرف۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ قاضی کو ولایت حاصل ہے۔

نَصْبِ الْوَصِيِّ إِذَا كَانَ طَالِبًا وَالْمَوْتُ مَعْرُوفٌ ، فَيَكْفِي الْقَاضِي بِهَذِهِ الشَّهَادَةِ مُؤْنَةَ التَّعْيِينِ

وصی مقرر کرنے کی جبکہ وہ اس کا طالب ہو، اور موت معروف ہو پس اکتفا کرے گا قاضی اس شہادت کی وجہ سے تعیین کی مشقت سے،

لَا أَنْ يَثْبُتَ بِهَا شَيْءٌ فَصَارَ كَالْقُرْعَةِ{4}وَالْوَصِيَّانِ إِذَا أَقَرَّا أَنَّ مَعَهُمَا ثَالِثًا

نہ یہ کہ ثابت کی جائے اس گواہی کی وجہ سے کوئی چیز، پس ہوگئی قرعہ کی طرح، اور دو وصی جب اقرار کریں کہ ان دونوں کے ساتھ ایک تیسرا ہے

يَمْلِكُ الْقَاضِي نَصْبَ ثَالِثٍ مَعَهُمَا لِعَجْزِهِمَا عَنِ التَّصَرُّفِ بِاعْتِرَافِهِمَا

تو مالک ہوگا قاضی ایک تیسرا مقرر کرنے کا ان دونوں کے ساتھ؛ بوجہ ان دونوں کے عاجز ہونے کے تصرف سے ان دونوں کے اقرار کی وجہ سے۔

{5}بِخِلَافِ مَا إِذَا أَنْكَرَا وَلَمْ يُعْرَفِ الْمَوْتُ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ وِلَايَةُ نَصْبِ الْوَصِيِّ فَتَكُونُ الشَّهَادَةُ

برخلاف اس کے جب وصی انکار کرے اور موت معروف نہ ہو؛ کیونکہ حاصل نہیں قاضی کو وصی مقرر کرنے کی ولایت پس ہوگی گواہی

هِيَ الْمُوجِبَةُ ،{6}وَفِي الْغَرِيمَيْنِ لِلْمَيِّتِ عَلَيْهِمَا دَيْنٌ تُقْبَلُ الشَّهَادَةُ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْمَوْتُ مَعْرُوفًا لِأَنَّهُمَا

وصی ہونے کا موجب، اور دو قرضداروں کی صورت میں جن پر میت کا قرضہ ہو، قبول ہوگی گواہی اگرچہ نہ ہو موت معروف؛ کیونکہ وہ دونوں

يُقِرَّانِ عَلَى أَنْفُسِهِمَا فَيَثْبُتُ الْمَوْتُ بِاعْتِرَافِهِمَا فِي حَقِّهِمَا{7} وَإِنْ شَهِدَا

اقرار کرتے ہیں اپنی ذات پر، پس ثابت ہوگی موت ان دونوں کے اعتراف سے ان دونوں کے حق میں۔ اور اگر دو آدمیوں نے گواہی دی

أَنَّ أَبَاهُمَا الْغَائِبَ وَكَّلَهُ بِقَبْضِ دُيُونِهِ بِالْكُوفَةِ فَادَّعَى الْوَكِيلُ أَوْ أَنْكَرَهُ

کہ ان دونوں کے غائب باپ نے وکیل بنایا ہے فلاں کو کوفہ میں اپنے قرضے وصول کرنے کا، پس وکیل نے دعوی کیا یا انکار کیا اس کا،

لَا تُقْبَلُ شَهَادَتُهُمَا ؛ لِأَنَّ الْقَاضِيَ لَا يَمْلِكُ نَصْبَ الْوَكِيلِ عَنِ الْغَائِبِ ، فَلَوْ ثَبَتَ إِنَّمَا يَثْبُتُ

تو قبول نہ ہوگی ان دونوں کی گواہی؛ کیونکہ قاضی مالک نہیں وکیل مقرر کرنے کا غائب کی طرف سے، پس اگر وکالت ثابت ہو تو ثابت ہوگی

بِشَهَادَتِهِمَا وَهِيَ غَيْرُ مُوجِبَةٍ لِمَكَانِ التُّهْمَةِ.{8}قَالَ: وَلَا يَسْمَعُ الْقَاضِي الشَّهَادَةَ عَلَى جَرْحٍ مُجَرَّدٍ وَلَا يَحْكُمُ

ان دونوں کی گواہی سے، حالانکہ گواہی موجب نہیں ہے؛ تہمت کی وجہ سے۔ فرمایا: اور نہیں سنے گا قاضی شہادت خالص جرح پر اور نہ حکم کرے گا

بِذَلِكَ ؛ لِأَنَّ الْفِسْقَ مِمَّا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْحُكْمِ لِأَنَّ لَهُ الدَّفْعَ بِالتَّوْبَةِ

اس کے مطابق؛ کیونکہ فسق ان چیزوں میں سے ہے جو داخل نہیں ہوتا ہے حکم قضاء کے تحت؛ اس لیے کہ اس کے لیے دور ہونا ہے توبہ سے،

فَلَا يَتَحَقَّقُ الْإِلْزَامُ ،{9}وَلِأَنَّهُ هَتْكُ السِّرِّ وَالسَّتْرُ وَاجِبٌ وَالْإِشَاعَةُ حَرَامٌ ، وَإِنَّمَا يُرَخَّصُ

پس متحقق نہ ہوگا الزام، اور اس لیے کہ اس میں پردہ دری ہے، حالانکہ پردہ پوشی واجب ہے، اور اشاعت حرام ہے۔ اور پردہ دری کی رخصت ہوتی ہے

ضَرُورَةَ إِحْيَاءِ الْحُقُوقِ وَذَلِكَ فِيمَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْحُكْمِ{10} إِلَّا إِذَا شَهِدُوا عَلَى إِقْرَارِ الْمُدَّعِي بِذَلِكَ

حقوق زندہ کرنے کی ضرورت سے، اور یہ اس چیز میں ہے جو داخل ہوتی ہے حکم قضاء کے تحت۔ مگر یہ کہ گواہ گواہی دیں مدعی کے اس اقرار پر

تُقْبَلُ ؛ لِأَنَّ الْإِقْرَارَ مِمَّا يَدْخُلُ تَحْتَ الْحُكْمِ .

تو قبول کی جائے گی؛ کیونکہ اقرار ان چیزوں میں سے ہے جو داخل ہوتا ہے حکم کے تحت۔

تشریح:۔{1} اگر دو شخصوں نے گواہی ادا کی کہ ہمارے باپ نے فلاں شخص کو وصی مقرر کیا ہے، اور وصی بھی اسی کا مدعی ہے کہ ان کے باپ نے مجھے وصی مقرر کر دیا ہے تو یہ استحساناً جائز ہے اور اگر وصی نے اپنے وصی ہونے کا انکار کیا تو جائز نہیں۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جائز نہ ہو اگرچہ وصی اپنے وصی ہونے کا مدعی ہو۔ (2) اسی طرح دو شخصوں نے جن کے لیے مال کی وصیت کی گئی ہے یہ گواہی دی کہ فلاں مرحوم نے فلاں شخص کو اپنا وصی مقرر کیا ہے اور فلاں شخص بھی اپنے وصی ہونے کا مدعی ہے تو استحساناً یہ جائز ہے قیاساً جائز نہیں۔ (3) اسی طرح دو قرضخواہوں نے جن کا میت پر قرض ہے یہ گواہی دی کہ فلاں مرحوم نے

فلاں شخص کو اپنا وصی مقرر کیا ہے اور فلاں شخص بھی اس کا مدعی ہے تو یہ استحساناً جائز ہے قیاساً جائز نہیں۔ (4) اسی طرح اگر دو قرضداروں نے جن پر میت کا قرضہ ہے یہ گواہی دی کہ فلاں مرحوم نے فلاں شخص کو اپنا وصی مقرر کیا ہے اور فلاں شخص بھی اس کا مدعی ہے تو استحساناً یہ جائز ہے قیاساً جائز نہیں۔ (5) اسی طرح اگر دو وصیوں نے یہ گواہی دی کہ فلاں مرحوم نے فلاں شخص کو ہمارے ساتھ اپنا وصی مقرر کیا ہے، اور فلاں شخص بھی اس کا مدعی ہے تو استحساناً یہ جائز ہے قیاساً جائز نہیں۔ یہ کل پانچ مسائل ہیں جو استحساناً جائز ہیں قیاساً جائز نہیں۔

{2} وجہِ قیاس یہ ہے کہ مذکورہ پانچوں مسائل میں گواہوں کی گواہی خود گواہوں کے لیے ہے؛ کیونکہ اس کا فائدہ خود گواہوں کو پہنچتا ہے اور ایسی گواہی قبول نہیں جس کا فائدہ خود گواہ کو پہنچتا ہو اس لیے مذکورہ پانچوں صورتوں میں گواہوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ پہلی صورت میں گواہوں (دونوں وارثوں) کا فائدہ یہ ہے کہ ان کو ایک ایسا کارگذار مل گیا جو ان کو ان کا حق میراث دلائے گا، اور دوسری و تیسری صورت میں گواہ (موصی لہا اور قرضخواہ) اس وصی کے ذریعہ اپنا مالِ وصیت اور مالِ دَین وصول کریں گے، اور چوتھی صورت میں گواہ (قرضدار) وصی کو قرضہ کا مال دے کر خود بری ہو جائیں گے، اور پانچویں صورت میں گواہ (دونوں وصیوں) کو لوگوں سے مال کا مطالبہ کرنے میں ایک مددگار مل جائے گا۔

{3} وجہِ استحسان یہ ہے کہ قاضی کو وصی مقرر کرنے کا خود اختیار ہے جبکہ وصی اپنے وصی ہونے کا طالب (یعنی اس پر راضی) ہو اور میت کا مرنا لوگوں میں معروف ہو یعنی اگر میت کا مرنا ثابت ہو جائے اور اس کا کوئی وصی نہ ہو تو قاضی کے لیے وصی مقرر کرنے کا اختیار ہے تاکہ لوگوں کے اموال ضائع ہونے سے محفوظ ہو جائیں۔ ہاں قاضی پر یہ واجب ہے کہ وہ ایسے شخص کو وصی منتخب کرنے جو وصی ہونے کا اہل ہو، پس مذکورہ صورتوں میں وصی کا وصی ہونا گواہوں کی گواہی سے ثابت نہیں ہوا ہے بلکہ قاضی کے حکم سے ہوا ہے البتہ قاضی وصی کو اہلیت کی شرط کے ساتھ متعین کرنے کی زحمت سے بچ گیا یعنی قاضی کو اہل وصی تلاش کرنے کی زحمت اٹھانا پڑتی، اس گواہی کی وجہ سے اس محنت سے بچ گیا تو گواہی سے وصی ہونا ثابت نہیں ہوا ہے پس یہ گواہی ایسی ہے جیسے قرعہ کہ اس سے کسی شئی کو ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے بلکہ دوسرے مقاصد کے لیے قرعہ ڈالا جاتا ہے مثلاً قاضی نے ایک مشترک زمین کو شرکاء میں تقسیم کیا مگر یہ باقی رہا کہ کس شریک کو کس جانب سے دیا جائے اور اس مقصد کے لیے قاضی نے قرعہ ڈالا جس کی وجہ سے قاضی حصص کی تعیین کی زحمت سے بچ گیا یہ نہیں کہ قرعہ سے حصص کو ثابت کیا، اسی طرح مذکورہ گواہوں کی گواہی کی وجہ سے فقط قاضی اہل وصی تلاش کرنے کی زحمت سے بچ گیا ہے یہ نہیں کہ ان کی گواہی سے وصی ہونا ثابت ہوا ہے لہٰذا یہ کہنا صحیح نہیں کہ گواہوں کو اپنی گواہی کا نفع پہنچا ہے بلکہ قاضی کے وصی مقرر کرنے سے گواہوں کو نفع پہنچا ہے۔

{4} سوال یہ ہے کہ پانچویں مسئلہ میں جب میت کے لیے پہلے سے دو وصی مقرر ہیں تو قاضی کو تیسرا وصی مقرر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لہذا تیسرا وصی پہلے دو وصیوں کی گواہی سے مقرر ہو گا جس میں ان کا فائدہ بھی ہے لہذا یہ گواہی جائز نہیں ہونی چاہیئے؟ جواب یہ ہے کہ دونوں وصیوں نے جب اقرار کیا کہ ہمارے ساتھ ایک تیسرا شخص بھی وصی ہے تو گویا ان دونوں نے یہ اقرار کیا کہ فقط ہم دو اس کام سے عاجز ہیں، اور جب یہ دونوں اپنے اعتراف سے اس کام سے عاجز ہو گئے تو قاضی کو اختیار ہو گا کہ ان دو کے ساتھ ایک تیسرا شخص مقرر کر دے لہذا تیسرا وصی قاضی کے مقرر کرنے سے مقرر ہوا ہے نہ کہ پہلے دو وصیوں کی گواہی سے۔

{5} البتہ اگر وصی اپنے وصی ہونے سے منکر ہو یا میت کی موت لوگوں میں معروف نہ ہو تو ان دو صورتوں میں مذکورہ گواہوں کی گواہی قبول نہ ہو گی؛ کیونکہ وصی کے منکر ہونے کی صورت میں قاضی کو اختیار نہیں کہ وہ اس کو وصایت قبول کرنے پر مجبور کر دے اور میت کی موت مشہور نہ ہونے کی صورت میں بھی قاضی کو وصی مقرر کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے اس لیے ان دونوں صورتوں میں وصی کا وصی ہونا گواہوں کی شہادت ہی سے ثابت ہو گا اور پہلے گذر چکا کہ اس گواہی میں گواہوں کا نفع ہے اس لیے یہ گواہی قبول نہ ہو گی۔

{6} البتہ چوتھی صورت میں جب دو قرضدار جن پر میت کا قرضہ ہے یہ گواہی دیں کہ میت نے فلاں شخص کو وصی مقرر کیا ہے تو ان کی گواہی قبول ہو گی اگرچہ میت کا مرنا لوگوں میں مشہور نہ ہو؛ کیونکہ یہ دونوں گواہ اپنی ذات پر قرضہ کا اقرار کرتے ہیں جس میں ان کا نقصان زیادہ نفع کم ہے لہذا یہ اپنی ذات کے خلاف گواہی ہے اور اپنی ذات کے خلاف گواہی مقبول ہوتی ہے، رہا میت کا مرنا تو وہ ان دونوں کی اپنی ذات کے خلاف اقرار کرنے سے ثابت ہو جائے گا۔

{7} اگر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ ہمارے باپ نے جو غائب ہے فلاں شخص کو اس بات کا وکیل بنایا ہے کہ وہ کوفہ میں اس کے قرضوں کو وصول کرے گا تو ان کی گواہی قبول نہ ہو گی خواہ وکیل اپنے وکیل ہونے کا مدعی ہو یا منکر ہو؛ کیونکہ قاضی کو کسی غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرنے کا اختیار نہیں، لہذا وکیل کی وکالت ان دو آدمیوں کی گواہی سے ثابت ہو گی اور اس گواہی میں ان پر تہمت ہے؛ کیونکہ بیٹے اپنے باپ کے حق میں گواہی دے رہے ہیں اس لیے ان کی گواہی قبول نہ ہو گی۔

ف:۔ جرح بمعنی طعن کرنا، عیب لگانا۔ جرح کی دو قسمیں ہیں (1) جرح مجرد (2) جرح غیر مجرد۔ جرح مجرد وہ ہے جس سے نہ شریعت کا حق واجب ہوتا ہو اور نہ بندہ کا حق واجب ہوتا ہو۔ اور جرح مجرد حاکم کے حکم کے تحت داخل نہیں ہوتی ہے مثلاً مدعی علیہ نے کہا کہ مدعی کے گواہ فاسق ہیں تو یہ جرح مجرد ہے؛ کیونکہ اس سے حد واجب نہیں ہوتی، تو اب اگر مدعی علیہ نے اس پر گواہ پیش کر دیئے تو یہ جرح مجرد پر گواہی ہے اس لیے مقبول نہیں۔ اور جس جرح کی وجہ سے شریعت یا بندہ کا حق واجب ہوتا ہو وہ جرح غیر مجرد ہے جو حاکم

کے حکم کے تحت داخل ہوتی ہے مثلاً مدعی علیہ نے کہا کہ مدعی کے گواہوں نے زنا کیا ہے یا چوری کی ہے تو اس سے چونکہ شریعت کا حق (یعنی حد) واجب ہوتا ہے اس لیے یہ جرح غیر مجرد ہے۔

{8} خالص جرح پر قاضی شہادت نہیں سنے گا اور نہ اس کے مطابق حکم دے گا مثلاً مدعی علیہ نے مدعی کے گواہوں پر فسق کا الزام لگایا اور اس پر گواہ پیش کرنا چاہا تو قاضی اس گواہی کو نہیں سنے گا؛ کیونکہ فسق ان چیزوں میں سے ہے جو حکم قضاء کے تحت داخل نہیں؛ کیونکہ حاکم کا حکم مشہود بہ کو لازم کرنا ہے حالانکہ فسق کو لازم کرنا قاضی کے بس میں نہیں ہے؛ کیونکہ فسق ایسی چیز ہے جس کو توبہ کے ذریعہ دور کیا جاسکتا ہے اس لیے اس میں الزام کا معنی متحقق نہ ہوگا لہٰذا حاکم کے حکم کے تحت داخل بھی نہ ہوگا، اس لیے اس پر شہادت بھی قبول نہ ہوگی؛ کیونکہ شہادت اس چیز پر قبول کی جاتی ہے جو چیز حاکم کے حکم کے تحت داخل ہو سکتی ہو۔

{9} دوسری دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ کے گواہوں کا مدعی کے گواہوں پر فاسق ہونے کی گواہی دینا خود مدعی علیہ کے گواہوں کو فاسق کر دیتا ہے؛ کیونکہ ان کی گواہی سے مسلمان (مدعی کے گواہ) کی پردہ دری لازم آتی ہے حالانکہ مسلمان کی پردہ پوشی واجب ہے پردہ دری حرام ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ[1]﴾ (جو لوگ یہ چاہتے ہیں کہ ایمان لانے والوں میں بے حیائی کی اشاعت ہو ان کے لئے دنیا میں بھی دردناک عذاب ہے اور آخرت میں بھی) جس میں فاحشہ اور بدکاری پھیلانے پر وعید سنائی ہے اس لیے مسلمان کی پردہ دری حرام ہے اور حرام کا مرتکب فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے۔ البتہ شریعت یا بندوں کے حقوق کو زندہ کرنے کی غرض سے مسلمان کی برائی کو ذکر کرنے کی اجازت دی گئی ہے اور حقوق کو زندہ کرنا قاضی کے حکم کے تحت داخل ہوتا ہے اس لئے جرح غیر مجرد پر گواہی قبول کی جائے گی۔

{10} مدعی علیہ کے گواہوں نے اگر مدعی کے گواہوں کے فاسق ہونے کی گواہی دی تو چونکہ یہ جرح مجرد پر گواہی ہے اس لیے قبول نہیں کی جائے گی، البتہ اگر خود مدعی نے یہ اقرار کیا کہ میرے گواہ فاسق ہیں اور مدعی علیہ کے گواہوں نے اس کے اقرار کی گواہی دی تو قاضی ان کی گواہی کو قبول کرکے اس کے مطابق حکم دے گا؛ کیونکہ اقرار ایسی چیز ہے جو قاضی کے حکم کے تحت داخل ہوتی ہے۔

(1) النور: 19.

{1}قَالَ :وَلَوْأَقَامَ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ الْبَيِّنَةَ أَنَّ الْمُدَّعِيَ اسْتَأْجَرَ الشُّهُودَ لَمْ تُقْبَلْ ؛ لِأَنَّهُ شَهَادَةٌ عَلَى جَرْحٍ مُجَرَّدٍ،
فرمایا: اور اگر قائم کیا مدعی علیہ نے بیّنہ کہ مدعی نے کرایہ پر لیا ہے گواہوں کو، تو قبول نہ ہوگا؛ کیونکہ یہ شہادت ہے جرح مجرد پر،

{2}وَالِاسْتِئْجَارُ وَإِنْ كَانَ أَمْرًا زَائِدًا عَلَيْهِ فَلَا خَصْمَ فِي إثْبَاتِهِ لِأَنَّ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ أَجْنَبِيٌّ عَنْهُ،
اور اجرت پر لینا اگرچہ امر زائد ہے جرح مجرد پر، لیکن مدعی علیہ خصم نہیں اس کے ثابت کرنے میں؛ کیونکہ مدعی علیہ اس بارے میں اجنبی ہے مدعی سے،

{3}حَتَّى لَوْ أَقَامَ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ الْبَيِّنَةَ أَنَّ الْمُدَّعِيَ اسْتَأْجَرَ الشُّهُودَ بِعَشَرَةِ دَرَاهِمَ لِيُؤَدُّوا الشَّهَادَةَ
حتی کہ اگر قائم کیا مدعی علیہ نے بیّنہ کہ مدعی نے کرایہ پر لیا ہے گواہوں کو دس دراہم کے عوض، اس لیے تاکہ وہ گواہی ادا کریں،

وَأَعْطَاهُمْ الْعَشَرَةَ مِنْ مَالِي الَّذِي كَانَ فِي يَدِهِ تُقْبَلُ لِأَنَّهُ خَصْمٌ فِي ذَلِكَ ،ثُمَّ يَثْبُتُ الْجَرْحُ
اور دیدئے ان کو دس دراہم میرے اس مال سے جو اس کے قبضہ میں ہے، تو قبول کی جائے گی؛ کیونکہ وہ خصم ہے اس میں، پھر ثابت ہوگی جرح

بِنَاءً عَلَيْهِ ،{4}وَكَذَا إذَا أَقَامَهَا عَلَى أَنِّي صَالَحْت الشُّهُودَ عَلَى كَذَا مِنْ الْمَالِ
بناء کرتے ہوئے اسی پر، اور اسی طرح اگر مدعی علیہ نے بیّنہ قائم کیا اس بات پر کہ میں نے صلح کی تھی ان گواہوں سے اس قدر مال پر،

وَدَفَعْتُهُ إلَيْهِمْ عَلَى أَنْ لَا يَشْهَدُوا عَلَيَّ بِهَذَا الْبَاطِلِ وَقَدْ شَهِدُوا وَطَالَبَهُمْ
اور میں نے دیدیا وہ مال ان کو، اس بات پر کہ گواہی نہ دیں میرے خلاف اس باطل بات کی، حالانکہ وہ گواہی دے چکے، اور مدعی علیہ نے مطالبہ کیا ان سے

بِرَدِّ ذَلِكَ الْمَالِ ،{5}وَلِهَذَا قُلْنَا إنَّهُ لَوْ أَقَامَ الْبَيِّنَةَ أَنَّ الشَّاهِدَ عَبْدٌ أَوْ مَحْدُودٌ فِي قَذْفٍ أَوْ شَارِبُ خَمْرٍ
اس مال کے واپس کرنے کا، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا: کہ اگر قائم کیا بیّنہ کہ گواہ غلام ہے یا محدود فی القذف ہے یا شراب خور ہے،

أَوْ قَاذِفٌ أَوْ شَرِيكُ الْمُدَّعِي تُقْبَلُ .{6}قَالَ : وَمَنْ شَهِدَ وَلَمْ يَبْرَحْ حَتَّى قَالَ
یا بہتان لگانے والا ہے، یا مدعی کا شریک ہے، تو بیّنہ قبول کیا جائے گا۔ فرمایا: اور جس نے گواہی دی اور اپنی جگہ سے نہیں ہٹا حتی کہ کہا:

أَوْهَمْتُ بَعْضَ شَهَادَتِي ، فَإِنْ كَانَ عَدْلًا جَازَتْ شَهَادَتُهُ وَمَعْنَى قَوْلِهِ أَوْهَمْتُ أَيْ أَخْطَأْت
مجھے وہم ہوا ہے اپنی بعض گواہیوں میں، تو اگر وہ عادل ہو، تو جائز ہے اس کی گواہی، اور اس کے قول "أَوْهَمْتُ" کا معنی یہ ہے کہ میں نے غلطی کی

بِنِسْيَانِ مَا كَانَ يَحِقُّ عَلَيَّ ذِكْرُهُ أَوْ بِزِيَادَةٍ كَانَتْ بَاطِلَةً .وَوَجْهُهُ أَنَّ الشَّاهِدَ قَدْ يُبْتَلَى بِمِثْلِهِ
اس چیز کو بھول کر جس کو ذکر کرنا مجھ پر واجب تھا یا ایسی زیادتی کے ساتھ جو باطل تھی؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ گواہ کبھی مبتلا ہو جاتا ہے ایسی بات میں

لِمَهَابَةِ مَجْلِسِ الْقَضَاءِ فَكَانَ الْعُذْرُ وَاضِحًا فَتُقْبَلُ إذَا تَدَارَكَهُ فِي أَوَانِهِ وَهُوَ عَدْلٌ،
مجلس قضاء کی ہیبت کی وجہ سے، پس عذر واضح ہے، پس قبول کی جائے گی جب تدارک کرلے اس کا اپنے وقت میں، درانحالیکہ وہ عادل ہو۔

{7}بِخِلَافِ مَا إذَا قَامَ عَنْ الْمَجْلِسِ ثُمَّ عَادَ وَقَالَ أَوْهَمْتُ ، لِأَنَّهُ يُوهِمُ الزِّيَادَةَ مِنْ الْمُدَّعِي

برخلاف اس کے اگر کھڑا ہو گیا مجلس سے، پھر لوٹ آئے، اور کہے: کہ میں وہم میں پڑ گیا؛ کیونکہ اس میں توہم ہے زیادتی کا مدعی کی جانب سے

بِتَلْبِيسٍ وَخِيَانَةٍ فَوَجَبَ الِاحْتِيَاطُ ، وَلِأَنَّ الْمَجْلِسَ إذَا اتَّحَدَ لَحِقَ الْمُلْحَقُ بِأَصْلِ الشَّهَادَةِ فَصَارَ

بطورِ تلبیس یا خیانت کے، پس واجب ہے احتیاط، اور اس لیے کہ مجلس اگر ایک ہو تو لاحق ہوگا ملحق اصل شہادت کے ساتھ، پس ہوگا

كَكَلَامٍ وَاحِدٍ، وَلَا كَذَلِكَ إذَا اخْتَلَفَ: {8} وَعَلَى هَذَا إذَا وَقَعَ الْغَلَطُ فِي بَعْضِ الْحُدُودِ أَوْ فِي بَعْضِ النَّسَبِ {9} وَهَذَا

کلام واحد کی طرح، اور اس طرح نہیں اگر مجلس مختلف ہو، اور اسی پر جب واقع ہو جائے غلطی بعض حدود یا نسب میں، اور یہ

إذَا كَانَ مَوْضِعَ شُبْهَةٍ ، فَأَمَّا إذَا لَمْ يَكُنْ فَلَا بَأْسَ بِإِعَادَةِ الْكَلَامِ أَصْلًا مِثْلُ أَنْ يَدَعَ لَفْظَةَ الشَّهَادَةِ

اس وقت ہے جب ہو شبہہ کا موقع، لیکن اگر شبہہ کا موقع نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں کلام کا اعادہ کرنے میں مثلاً چھوڑ دے لفظِ شہادت

وَمَا يَجْرِي مَجْرَى ذَلِكَ وَإِنْ قَامَ عَنِ الْمَجْلِسِ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ عَدْلًا {10} وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُمَا اللَّهُ

یا اس کے قائم مقام کو اگرچہ کھڑا ہو گیا ہو مجلس سے بعد اس کے کہ وہ عادل ہو، اور مروی ہے امام صاحبؒ اور امام ابو یوسفؒ سے: کہ

أَنَّهُ يُقْبَلُ قَوْلُهُ فِي غَيْرِ الْمَجْلِسِ إذَا كَانَ عَدْلًا ، وَالظَّاهِرُ مَا ذَكَرْنَاهُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

قبول کیا جائے گا اس کا قول غیر مجلس میں بھی بشرطیکہ وہ عادل ہو، اور ظاہر وہ ہے جس کو ہم ذکر کر چکے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

تشریح:۔ {1} مدعی نے اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لیے مجلس قاضی میں جن گواہوں کو پیش کیا ہے اگر مدعی علیہ نے ان پر جرح کرتے ہوئے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ مدعی نے اپنے یہ گواہ کرایہ پر حاصل کئے ہیں لہٰذا یہ گواہ فاسق ہیں، تو مدعی علیہ کے گواہوں کی یہ گواہی قبول نہ ہوگی؛ کیونکہ یہ جرح مجرد پر گواہی ہے اور سابق میں گذر چکا کہ جرح مجرد پر گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے اس لیے مدعی علیہ کے گواہوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

{2} سوال یہ ہے کہ مدعی علیہ کا یہ کہنا کہ "یہ گواہ کرایہ پر حاصل کئے گئے ہیں" جرح مجرد نہیں ہے بلکہ اس میں ایک امر زائد کو ثابت کیا ہے اور وہ امر زائد مدعی کا گواہوں کو کرایہ پر حاصل کرنا ہے اور اس امر کو ثابت کرنا مدعی کے حق کو ثابت کرنا ہے البتہ اس کے ضمن میں مدعی کے گواہوں پر جرح بھی ہو جاتی ہے کہ یہ کرایہ کے جھوٹے اور فاسق گواہ ہیں، لہٰذا یہ جرح غیر مجرد ہے؛ کیونکہ اس میں بندہ کا حق (مدعی کا حق استیجار) ثابت کیا جاتا ہے لہٰذا اس پر گواہی قبول ہونی چاہیئے؟ جواب یہ ہے کہ گواہوں کو کرایہ پر حاصل کر لینے کو ثابت کرنا اگرچہ جرح مجرد پر ایک امر زائد ہے لیکن مدعی علیہ جو مدعی کے لیے اس حق (حق استیجار) کو ثابت کرتا ہے اس میں وہ مدعی کی طرف سے نائب اور خصم نہیں ہے بلکہ اجنبی ہے اس لیے مدعی علیہ کا مدعی کے لیے یہ حق ثابت کرنا معتبر نہ ہوگا اور جب

مدعی کے لیے حق استیجار ثابت کرنا معتبر نہیں تو یہ محض جرح ہے جس پر گواہی قبول نہیں ہوتی اس لیے مدعی علیہ کے گواہوں کی یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔

{3} البتہ اگر مدعی علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ "مدعی نے دس درہم کے عوض گواہوں کو کرایہ پر لیا ہے تاکہ وہ گواہی دیں اور مدعی نے یہ دس درہم میرے اس مال سے دئے ہیں جو مدعی کے قبضہ میں موجود تھا" تو مدعی علیہ کے ان گواہوں کی گواہی کو قبول کیا جائے گا؛ کیونکہ جب مدعی علیہ نے کہا کہ مدعی نے دس درہم میرے مال سے دئے ہیں تو مدعی علیہ اس بارے میں مدعی کا خصم ہو گیا پھر اس پر مبنی ہو کر جرح ثابت ہو گی یعنی اصل میں تو مدعی علیہ ان دس دراہم کا مدعی ہے پھر اس پر یہ جرح بھی مبنی ہے کہ مدعی کے گواہ فاسق ہیں تو چونکہ اس جرح میں مدعی علیہ کا حق ثابت ہوتا ہے اس لیے یہ جرح مجرد نہیں بلکہ جرح غیر مجرد ہے اور پہلے گذر چکا کہ جرح غیر مجرد پر گواہی قبول کی جاتی ہے۔

{4} اسی طرح اگر مدعی علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ "میں نے مدعی کے ان گواہوں سے اس قدر مال پر یہ صلح کی تھی کہ میرے خلاف اس غلط بات کی گواہی نہ دیں، حالانکہ ان گواہوں نے میرے خلاف گواہی دی ہے اور میں ان کو مال دے چکا ہوں" پس مدعی علیہ نے ان گواہوں سے مطالبہ کیا کہ وہ میرا مال واپس کر دیں، تو مدعی علیہ کے گواہوں کی گواہی قبول کی جائے گی؛ کیونکہ یہ جرح غیر مجرد پر گواہی ہے اس لیے قبول کی جائے گی۔

{5} چونکہ جرح غیر مجرد پر گواہی قبول ہوتی ہے اس لیے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر مدعی علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ "مدعی کے گواہ غلام ہیں" یا "محدود فی القذف ہیں" یا "شراب خور ہیں" یا "بہتان تراش ہیں" یا "دعوی کے مال میں مدعی کے ساتھ شریک ہیں" تو مدعی علیہ کے گواہ قبول ہوں گے؛ کیونکہ ان تمام صورتوں میں جرح غیر مجرد ہے اس لیے کہ جرح غیر مجرد وہ ہے جس میں اللہ یا بندے کا حق ثابت ہوتا ہے اور مذکورہ صورتوں میں یہ بات پائی جاتی ہے؛ کیونکہ پہلی صورت میں مدعی علیہ نے مدعی کے گواہوں کا غلام ہونا ثابت کیا جو ایک طرح کا حکمی ضعف ہے جس سے غلام کی ولایت سلب کر لی جاتی ہے اور کسی کی ولایت سلب کرنا اللہ کا حق ہے پس مدعی علیہ کے گواہوں نے اللہ کا یہ حق ثابت کیا اور اس پر جرح بھی مبنی ہے اس لیے یہ جرح مجرد نہیں ہے۔ اور دوسری صورت میں گواہوں کو محدود فی القذف کہنا ان کی شہادت کو مردود کرنا ہے اور کسی کی شہادت کو مردود کرنا بھی اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس لیے یہ جرح مجرد نہیں۔ اور تیسری صورت میں گواہوں کو شراب خور کہنا ایسا ہے گویا یہ کہا کہ ان پر حد واجب ہے اور حد اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس لیے یہ جرح مجرد نہیں۔ اور چوتھی صورت میں جب گواہوں کو بہتان تراش کہا تو گویا کہا کہ ان پر حد قذف واجب ہے اور حد قذف میں اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہوتا ہے اس لیے یہ جرح مجرد نہیں۔ اور پانچویں صورت میں مدعی علیہ نے

دعویٰ کیا کہ مدعی کے گواہ مدعی کے ساتھ شریک ہیں لہٰذا یہ گواہ اپنی گواہی میں اپنے نفع کے لیے گواہی دینے کے ساتھ متہم ہیں اور متہم کی گواہی مردود ہوتی ہے اس لیے مدعی علیہ کے گواہوں کی گواہی قبول ہوگی، اور مدعی کے گواہوں کی گواہی مردود ہوگی۔

{6} اگر کسی شخص نے گواہی دی اور ابھی تک مجلسِ قاضی سے جدا نہیں ہوا تھا کہ کہا کہ "مجھ سے اپنی بعض گواہی میں غلطی ہوگئی ہے" تو اگر قاضی کے نزدیک یہ شخص عادل ہے تو اس کی گواہی جائز ہوگی۔ اور "مجھ سے غلطی ہوگئی" کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کو بیان کرنا ضروری تھا مجھ سے غلطی ہوگئی اس کو بیان نہ کر سکا، یا جس چیز کو بیان کرنا غلط تھا غلطی سے اس کو زیادہ کر دیا۔

اس صورت میں جوازِ شہادت کی وجہ یہ ہے کہ مجلسِ قاضی کی ہیبت کی وجہ سے گواہ اس طرح کی غلطی میں کبھی کبھار مبتلا ہو جاتا ہے لہٰذا گواہ کا عذر واضح ہے اس لیے اس کی شہادت قبول ہوگی بشرطیکہ غلطی کا تدارک وقت کے اندر کر دے یعنی مجلسِ قاضی سے جدا ہونے سے پہلے اس کا تدارک کر دے، اور گواہ عادل بھی ہو۔

{7} اس کے برخلاف اگر مجلسِ قاضی سے اٹھ گیا، پھر لوٹ آیا اور کہا کہ "مجھ سے گواہی میں غلطی ہوگئی" تو اس کی گواہی جائز نہ ہوگی؛ کیونکہ اس صورت میں فریب اور خیانت کا وہم ہے یوں کہ مدعی نے اپنے اس گواہ کو دنیا کی لالچ دے کر کچھ اضافہ کرالیا ہو مثلاً گواہ نے مدعی کے مدعی علیہ پر پانچ سو روپیہ کی گواہی دی، مدعی نے اس کو لالچ دے کر کہا کہ ہزار کی گواہی دو اتنی رقم تجھے دے دوں گا، پس اس خیانت سے بچنے کے لیے احتیاط واجب ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مجلس سے جدا نہ ہونے کی صورت میں چونکہ گواہ کی مجلس متحد ہے اور اتحادِ مجلس متفرقات کو جمع کرتا ہے یعنی ایک مجلس میں متفرق کلام ایک کلام شمار ہوتا ہے اس لیے گواہ کا وہ کلام جو بعد میں زائد کیا گیا ہے اصل کلام کے ساتھ مل کر کلام واحد ہو جائے گا اس لیے گواہ کی یہ زیادتی قبول کی جائے گی۔ اور اگر گواہ مجلسِ قضاء سے الگ ہوا تو اختلافِ مجلس کی وجہ سے اس کے دونوں کلاموں میں انقطاع ہو گیا لہٰذا زائد کلام اصل شہادت کے ساتھ لاحق نہ ہوگا اس لیے اس کی گواہی قبول نہ ہوگی؛ کیونکہ اصل شہادت تو خود اس کی دوسری شہادت سے رد ہوگئی اور دوسری شہادت وہمِ خیانت کی وجہ سے رد ہوگئی اس لیے اختلافِ مجلس کی صورت میں گواہی قبول نہ ہوگی۔

{8} اسی طرح اگر گواہ سے کسی حد یا نسب بیان کرنے میں غلطی واقع ہوگئی مثلاً گواہوں نے کہا کہ فعلِ زنا فلاں مکان کی شرقی جانب میں واقع ہوا ہے پھر کہا کہ ہم سے غلطی ہوگئی ہے بلکہ غربی جانب میں واقع ہوا ہے تو اتحادِ مجلس کی صورت میں گواہی قبول کی جائے گی اور اختلافِ مجلس کی صورت میں قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح اگر نسب بیان کرنے میں غلطی کی مثلاً کہا کہ "محمد بن

احمد بن عمر" پھر کہا کہ مجھ سے غلطی ہو گئی بلکہ "محمد بن علی بن عمر" ہے تو اتحادِ مجلس کی صورت میں گواہی قبول کی جائے گی اور اختلافِ مجلس کی صورت میں قبول نہیں کی جائے گی۔

{9} صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ اتحادِ مجلس اور اختلافِ مجلس کا یہ فرق اس صورت میں ہے کہ مقام فریب اور خیانت کے شبہ کا ہو ورنہ تو اعادۂ کلام کر کے کمی بیشی جائز ہے خواہ مجلس متحد ہو یا مختلف ہو بشرطیکہ گواہ عادل ہو مثلاً شروع میں گواہ لفظ "اَشْهَدُ" بھول گیا حالانکہ یہ لفظ گواہی کے لیے ضروری ہے یا اس طرح کی کوئی اور غلطی کی مثلاً مدعی کا نام ذکر کرنا بھول گیا تو لوٹ کر اس کو صحیح کرنا جائز ہے اگرچہ مجلسِ قاضی سے اٹھ گیا ہو، البتہ یہ شرط ہے کہ گواہ عادل ہو۔

{10} شیخین رحمہما اللہ سے ایک غیر ظاہر الروایت اس طرح مروی ہے کہ اگر گواہ عادل ہو تو اس کی دوبارہ کی کمی بیشی کو اختلافِ مجلس کی صورت میں بھی قبول کی جائے گی خواہ مقام شبہ کا ہو یا شبہ کا نہ ہو؛ کیونکہ گواہ عادل ہے لہٰذا فریب اور خیانت کا امکان نہیں ہے۔ لیکن ظاہر الروایت وہی ہے جو اوپر ہم تفصیل سے ذکر کر چکے کہ اتحادِ مجلس اور اختلافِ مجلس اور مقام شبہ اور عدم شبہ کا فرق ہے۔

بَابُ الِاخْتِلَافِ فِي الشَّهَادَةِ

یہ باب گواہی میں اختلاف کرنے کے بیان میں ہے۔

چونکہ گواہوں کا اتفاق اصل ہے اور ان کا اختلاف جہالت، جھوٹ وغیرہ عوارض سے پیدا ہوتا ہے پس اصل کا اعتبار کرتے ہوئے اتفاقِ شہود کی صورتوں کو پہلے ذکر کیا اور اختلافِ شہود کی صورتوں کو بعد میں۔

{1} قَالَ: الشَّهَادَةُ إذَا وَافَقَتِ الدَّعْوَى قُبِلَتْ، وَإِنْ خَالَفَتْهَا لَمْ تُقْبَلْ، لِأَنَّ تَقَدُّمَ الدَّعْوَى فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ

فرمایا: اور گواہی اگر موافق ہو دعوی کے ساتھ، تو قبول ہو گی، اور اگر مخالف ہو دعوی کے تو قبول نہ ہو گی؛ کیونکہ دعوی کا مقدم ہونا بندوں کے حقوق میں

شَرْطُ قَبُولِ الشَّهَادَةِ، وَقَدْ وُجِدَتْ فِيمَا يُوَافِقُهَا وَانْعَدَمَتْ فِيمَا يُخَالِفُهَا.

شرط ہے قبولیتِ شہادت کے لیے، اور یہ پایا گیا ایسی گواہی میں جو دعوی کے موافق ہے، اور معدوم ہے ایسی گواہی میں جو دعوی کے مخالف ہے۔

{2} قَالَ: وَيُعْتَبَرُ اتِّفَاقُ الشَّاهِدَيْنِ فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، فَإِنْ شَهِدَ أَحَدُهُمَا بِأَلْفٍ

فرمایا: اور معتبر ہے گواہوں کا اتفاق لفظ اور معنی دونوں میں امام صاحبؒ کے نزدیک، پس اگر گواہی دی دونوں گواہوں میں سے ایک نے ہزار کی

وَالْآخَرُ بِأَلْفَيْنِ لَمْ تُقْبَلْ الشَّهَادَةُ عِنْدَهُ وَعِنْدَهُمَا تُقْبَلُ عَلَى الْأَلْفِ إذَا كَانَ الْمُدَّعِي

اور دوسرے نے دو ہزار کی، تو قبول نہ ہوگی یہ شہادت امام صاحبؒ کے نزدیک، اور صاحبینؒ کے نزدیک قبول ہوگی ہزار پر بشرطیکہ مدعی

يَدَّعِي الْأَلْفَيْنِ. {3} وَعَلَى هَذَا الْمِائَةُ وَالْمِائَتَانِ وَالطَّلْقَةُ وَالطَّلْقَتَانِ وَالطَّلْقَةُ وَالثَّلَاثُ. {4} لَهُمَا

دعویٰ کر رہا ہو دو ہزار کا، اور اسی اختلاف پر ہے ایک سو اور دو سو، اور ایک طلاق اور دو طلاق، اور ایک طلاق اور تین طلاق۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے

أَنَّهُمَا اتَّفَقَا عَلَى الْأَلْفِ أَوِ الطَّلْقَةِ وَتَفَرَّدَ أَحَدُهُمَا بِالزِّيَادَةِ فَيَثْبُتُ مَا اجْتَمَعَا عَلَيْهِ

کہ دونوں نے اتفاق کیا ہے ایک ہزار یا ایک طلاق پر، اور متفرد ہے دونوں میں سے ایک زیادتی کے ساتھ، پس ثابت ہو جائے گا وہ جس پر وہ دونوں متفق ہیں

دُونَ مَا تَفَرَّدَ بِهِ أَحَدُهُمَا فَصَارَ كَالْأَلْفِ وَالْأَلْفِ وَالْخَمْسِمِائَةِ. {5} وَلِأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُمَا

نہ وہ جس کے ساتھ متفرد ہے دونوں میں سے ایک، پس ہو گیا ایک ہزار اور ڈیڑھ ہزار کی طرح۔ امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں نے

اخْتَلَفَا لَفْظًا، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى اخْتِلَافِ الْمَعْنَى لِأَنَّهُ يُسْتَفَادُ بِاللَّفْظِ، وَهَذَا لِأَنَّ الْأَلْفَ لَا يُعَبَّرُ بِهِ

اختلاف کیا لفظاً، اور یہ دلالت کرتا ہے معنی کے اختلاف پر؛ کیونکہ مستفاد ہوتا ہے معنی لفظ سے، اور یہ اس لیے کہ لفظ الف سے تعبیر نہیں کی جاتی ہے

عَنِ الْأَلْفَيْنِ بَلْ هُمَا جُمْلَتَانِ مُتَبَايِنَتَانِ فَحَصَلَ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا شَاهِدٌ وَاحِدٌ فَصَارَ كَمَا إِذَا اخْتَلَفَ جِنْسُ الْمَالِ.

الفین کا، بلکہ یہ دونوں جملے جدا جدا ہیں، پس حاصل ہو گیا ہر ایک پر ان دونوں میں سے ایک گواہ، پس ہو گیا جیسے اگر مختلف ہو جنس مال۔

{6} قَالَ: وَإِذَا شَهِدَ أَحَدُهُمَا بِالْأَلْفِ وَالْآخَرُ بِأَلْفٍ وَخَمْسِمِائَةٍ وَالْمُدَّعِي يَدَّعِي أَلْفًا وَخَمْسَمِائَةٍ قُبِلَتِ الشَّهَادَةُ عَلَى الْأَلْفِ

فرمایا: اور اگر گواہی دی دونوں میں سے ایک نے ہزار کی اور دوسرے نے پندرہ سو کی، اور مدعی دعویٰ کرتا ہے پندرہ سو کا، تو قبول ہوگی گواہی ہزار پر

لِاتِّفَاقِ الشَّاهِدَيْنِ عَلَيْهَا لَفْظًا وَمَعْنًى، لِأَنَّ الْأَلْفَ وَالْخَمْسَمِائَةِ جُمْلَتَانِ عُطِفَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى

بوجہ دونوں گواہوں کے اتفاق کے ہزار پر لفظاً اور معنیً؛ اس لیے کہ ہزار اور پانچ سو دو جملے ہیں عطف کیا گیا ہے دونوں میں سے ایک دوسرے پر،

وَالْعَطْفُ يُقَرِّرُ الْأَوَّلَ {7} وَنَظِيرُهُ الطَّلْقَةُ وَالطَّلْقَةُ وَالنِّصْفُ وَالْمِائَةُ وَالْمِائَةُ وَالْخَمْسُونَ. {8} بِخِلَافِ الْعَشَرَةِ وَالْخَمْسَةَ عَشَرَ

اور عطف ثابت کرتا ہے اول کو، اور اس کی نظیر ایک طلاق اور ڈیڑھ طلاق ہے اور ایک سو اور ڈیڑھ سو ہے، برخلاف دس اور پندرہ کے؛

لِأَنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهُمَا حَرْفُ الْعَطْفِ فَهُوَ نَظِيرُ الْأَلْفِ وَالْأَلْفَيْنِ {9} وَإِنْ قَالَ الْمُدَّعِي لَمْ يَكُنْ لِي عَلَيْهِ إِلَّا الْأَلْفُ

کیونکہ نہیں ہے ان دونوں کے درمیان حرف عطف، پس یہ نظیر ہے ہزار اور دو ہزار کی۔ اور اگر کہا مدعی نے کہ نہیں تھا میرا اس پر مگر ایک ہزار،

فَشَهَادَةُ الَّذِي شَهِدَ بِالْأَلْفِ وَخَمْسِمِائَةٍ بَاطِلَةٌ، لِأَنَّهُ كَذَّبَهُ الْمُدَّعِي فِي الْمَشْهُودِ بِهِ، وَكَذَا إِذَا سَكَتَ

تو اس کی گواہی جس نے ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی ہے باطل ہے؛ کیونکہ تکذیب کی اس کی مدعی نے مشہود بہ میں، اور اسی طرح اگر سکوت کیا ہو

إِلَّا عَنْ دَعْوَى الْأَلْفِ لِأَنَّ التَّكْذِيبَ ظَاهِرٌ فَلَا بُدَّ مِنَ التَّوْفِيقِ، {10} وَلَوْ قَالَ كَانَ أَصْلُ حَقِّي أَلْفًا وَخَمْسَمِائَةٍ وَلَكِنِّي

مگر ہزار کے دعویٰ سے؛ کیونکہ تکذیب ظاہر ہے، پس ضروری ہے توفیق، اور اگر کہا: میرا اصل حق ایک ہزار اور پانچ سو تھا، لیکن میں نے

{11}قَالَ : وَإِذَا شَهِدَا بِالْفِ استَوْفَيْت خَمْسَمِائَةٍ أَوْ أَبْرَأْتُهُ عَنْهَا قُبِلَتْ لِتَوْفِيقِهِ .
فرمایا: اور اگر دونوں نے گواہی دی ہزار کی، وصول کیا پانچ سو کو یا میں نے اس کو بری کر دیا پانچ سو سے، تو قبول ہوگی اس کے توفیق دینے کی وجہ سے۔

وَقَالَ أَحَدُهُمَا قَضَاهُ مِنْهَا خَمْسَمِائَةٍ قُبِلَتْ شَهَادَتُهُمَا بِالْأَلْفِ ؛ لِاتِّفَاقِهِمَا عَلَيْهِ
اور کہا دونوں میں سے ایک نے کہ اس نے ادا کر دئے ان میں پانچ سو، تو قبول ہوگی دونوں کی گواہی ہزار پر؛ بوجہ ان دونوں کے اتفاق کے اس پر،

وَلَمْ يُسْمَعْ قَوْلُهُ إِنَّهُ قَضَاهُ ؛ لِأَنَّهُ شَهَادَةُ فَرْدٍ إِلَّا أَنْ يَشْهَدَ مَعَهُ آخَرُ
اور نہیں سنا جائے گا اس کا قول: کہ اس نے ادا کر دئے پانچ سو؛ کیونکہ یہ گواہی ہے ایک شخص کی، مگر یہ کہ گواہی دے اس کے ساتھ دوسرا،

{12}وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ يَقْضِي بِخَمْسِمِائَةٍ ، لِأَنَّ شَاهِدَ الْقَضَاءِ مَضْمُونُ شَهَادَتِهِ أَنْ لَا دَيْنَ إِلَّا خَمْسُمِائَةٍ .وَجَوَابُهُ مَا قُلْنَا .
اور مروی ہے امام ابو یوسفؒ سے؛ کہ قاضی فیصلہ کرے گا پانچ سو کا؛ کیونکہ ادائیگی کے گواہ کی گواہی کا مضمون یہ ہے کہ دَین نہیں ہے مگر پانچ سو، اور اس کا جواب وہ ہے جو ہم نے کہا۔

تشریح:۔{1} دعوی کہتے ہیں ایسے شخص کی مجلس میں اپنے حق کا مطالبہ کرنا جس کو حق ثابت ہونے کے بعد خلاصی دینے کا اختیار حاصل ہو۔ پس گواہی اگر دعوی کے مطابق ہو تو قبول ہوگی مثلاً ایک شخص نے دوسرے پر دس درہم کا دعوی کیا اور گواہ نے بھی دس درہم کی گواہی دی تو یہ گواہی دعوی کے مطابق ہے اس لیے قبول ہوگی۔ اور اگر گواہی دعوی کے مخالف ہو تو قبول نہ ہوگی مثلاً ایک شخص نے دوسرے پر دس درہم کا دعوی کیا اور گواہ نے بیس درہم کی گواہی دی تو گواہی دعوی کے مطابق نہیں اس لیے قبول نہ ہوگی۔

اس تفصیل کی دلیل یہ ہے کہ حقوق العباد میں قبولیتِ شہادت کے لیے دعوی کا مقدم ہونا شرط ہے تو چونکہ دعوی اور گواہی میں موافقت کی صورت میں دعوی موجود ہے اس لیے گواہی قبول کی جائے گی، اور مخالفت کی صورت میں جس طرح کی گواہی ہے اس طرح کا دعوی نہیں پایا جارہا ہے اس لیے یہ گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

{2} امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گواہوں کا لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے متفق ہونا ضروری ہے پس اگر مدعی نے مدعی علیہ پر دو ہزار روپیہ کا دعوی کیا، اور مدعی کے گواہوں میں سے ایک نے ایک ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے دو ہزار کی گواہی دی تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک معنی میں اتفاق ضروری ہے لفظ میں اتفاق ضروری نہیں لہٰذا ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں کمتر (ایک ہزار) پر گواہی قبول کی جائے گی بشرطیکہ مدعی نے دو ہزار کا دعوی کیا ہو۔

{3} صاحب ہدایہ" فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف اس وقت بھی ہے جب دعوی دو سو کا ہو اور ایک گواہ ایک سو کی گواہی دے اور دوسرا دو سو کی گواہی دے۔ یا بیوی نے دعوی کیا کہ میرے شوہر نے مجھے دو طلاقیں دی ہیں اور اس کے گواہوں میں سے ایک نے ایک طلاق کی گواہی دی اور دوسرے نے دو طلاقوں کی گواہی دی۔ یا عورت نے تین طلاقوں کا دعوی کیا اور اس کے ایک گواہ نے ایک طلاق کی گواہی دی اور دوسرے نے تین طلاقوں کی گواہی دی۔

{4} صاحبین" کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہ کمتر پر متفق ہیں یعنی متن کے مسئلہ میں ایک ہزار پر اور شرح کے مسائل میں ایک سو پر اور ایک طلاق پر دونوں گواہ متفق ہیں، البتہ ایک گواہ نے کچھ زیادتی کی ہے یعنی متن کے مسئلہ میں ایک ہزار اور شرح کے مسئلہ میں ایک سو، اور ایک طلاق یا دو طلاقوں کی زیادتی کی ہے تو مذکورہ مسائل کی جس مقدار پر دونوں گواہ متفق ہیں وہ مقدار ثابت ہو جائے گی، اور جس زیادتی کے بارے میں ایک گواہ متفرد ہے وہ مقدار ثابت نہ ہوگی۔ اور یہ ایسا ہے جیسے مدعی نے مدعی علیہ پر پندرہ سو روپیہ کا دعوی کیا، اور اس کے گواہوں میں سے ایک نے ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے پندرہ سو کی تو ایک ہزار پر چونکہ دونوں گواہ متفق ہیں اس لیے ایک ہزار پر گواہی قبول کی جائے گی اور زائد پانچ سو پر قبول نہیں کی جائے گی، اسی طرح مذکورہ مسائل میں بھی کمتر مقدار پر دونوں گواہ متفق ہونے کی وجہ گواہی قبول کی جائے گی زائد مقدار پر قبول نہیں کی جائے گی۔

{5} امام ابو حنیفہ" کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے لفظ میں اختلاف کیا ہے ایک نے لفظ "اَلْفاً" کہا ہے اور دوسرے نے "اَلْفَیْن" کہا ہے اور لفظ کا اختلاف معنی کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے؛ کیونکہ معنی لفظ سے مستفاد ہے اسی وجہ سے لفظ "اَلْف" سے دو ہزار کی مقدار کو تعبیر نہیں کیا جاتا ہے اور لفظ "اَلْفَیْن" سے ایک ہزار کی مقدار کو تعبیر نہیں کیا جاتا ہے بلکہ یہ دو متباین عدد ہیں لہٰذا ہر ایک عدد پر ایک گواہ قائم ہے حالانکہ شہادت دو گواہوں کی گواہی کا نام ہے پس دونوں عددوں میں سے کسی ایک عدد پر بھی شہادتِ تامہ نہ پائی جانے کی وجہ سے قبول نہیں کی جائے گی، اور یہ ایسا ہے جیسے گواہ جنسِ مال میں اختلاف کریں مثلاً ایک گواہ ہزار درہم کی گواہی دے اور دوسرا سو دینار کی گواہی دے تو کسی کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اسی طرح ہزار اور دو ہزار کے اختلاف کی صورت میں بھی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

فتوی:۔ امام ابو حنیفہ" کا قول راجح ہے لما فی الدّر المنتقی: والصحیح قوله كما فی المضمرات لانه اذا لم يثبت الالفان لم يثبت ما فی الضمن من الالف. قال القهستانی: والمصنف ضعفه وذا منه نهاية سوء الادب كمالايخفى(الدّر المنتقی تحت مجمع الانهر: 3/286)

{6} اگر دو گواہوں میں سے ایک نے ایک ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے پندرہ سو کی گواہی دی اور مدعی بھی پندرہ سو کا دعوی کرتا ہے تو ایک ہزار پر گواہی قبول کی جائے گی اور زائد پانچ سو پر قبول نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ ایک ہزار پر دونوں گواہ لفظاً و معنیً متفق ہیں، معنیً اتفاق تو ظاہر ہے کیونکہ پندرہ سو کے ضمن میں ایک ہزار بھی موجود ہے، اور لفظاً اس لیے دونوں متفق ہیں کہ "الْأَلْف وَالْخَمْسَ مِائَةِ" دو جملے ہیں دوسرا جملہ (الْخَمْسَ مِائَةِ) اول (الْأَلْف) پر عطف کیا گیا ہے اور عطف اول (معطوف علیہ) کو ثابت کرتا ہے پس جس گواہ نے پندرہ سو کی گواہی دی ہے اس نے بھی پہلے "الْأَلْف" (ہزار) کی گواہی دی ہے یوں دونوں گواہ ایک ہزار پر لفظاً و معنیً متفق ہیں لہذا ایک ہزار پر دونوں کی گواہی قبول کی جائے گی اور زائد پانچ سو پر چونکہ دوسرا گواہ متفرد ہے اس لیے اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

{7} اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک گواہ نے شوہر کی طرف سے ایک طلاق کی گواہی دی اور دوسرے نے ایک طلاق اور نصف طلاق کی گواہی دی، اور مدعی بھی ایک اور نصف کا دعوی کرتا ہے تو ایک طلاق پر دونوں گواہوں کے اتفاق کی وجہ سے گواہی قبول کی جائے گی اور نصف طلاق پر قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح اگر ایک گواہ نے سو درہم کی گواہی دی اور دوسرے نے ایک سو پچاس کی گواہی دی اور مدعی بھی ایک سو پچاس کا دعوی کرتا ہے تو سو درہم پر دونوں گواہوں کے اتفاق کی وجہ سے گواہی قبول کی جائے گی اور پچاس پر قبول نہیں کی جائے گی۔

{8} اس کے برخلاف اگر ایک گواہ نے دس درہم کی گواہی دی اور دوسرے نے پندرہ کی تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی؛ کیونکہ "خمسة عشر" میں "خمسة" اور "عشر" کے درمیان حرفِ عطف نہیں ہے اس لیے "خمسة عشر" دو الگ جملے نہیں پس "خمسة عشر" اور "عشر" میں تباین ہے اس لیے ایک گواہ نے جو گواہی دی ہے دوسرے نے اس کے خلاف گواہی دی ہے لہذا کسی ایک عدد پر بھی شہادت تامہ نہیں پائی گئی پس یہ "أَلْف" اور "أَلْفين" کی گواہی دینے کی نظیر ہے اس لیے یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔

{9} اور اگر ایک گواہ نے ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے پندرہ سو کی، اور مدعی نے دعوی کیا کہ میرا ایک ہزار کے علاوہ مدعی علیہ پر کچھ نہیں تھا تو جس گواہ نے پندرہ سو کی گواہی دی ہے اس کی گواہی باطل ہو جائے گی؛ کیونکہ مشہود بہ کی جس مقدار کی اس نے گواہی دی ہے خود مدعی نے اس میں اس کی تکذیب کی ہے تو گویا مدعی نے اس کو فاسق کہا اور فاسق کی گواہی قبول نہیں اس لیے اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر مدعی نے ایک ہزار کا دعوی کیا اور باقی کے بارے میں سکوت اختیار کیا، نہ تصدیق کی اور نہ تکذیب کی تو بھی قاضی مدعی کے لیے ایک ہزار کا حکم نہیں کرے گا؛ کیونکہ مدعی نے جب ایک ہزار کا دعوی کیا تو ظاہر یہ ہے کہ اس نے پانچ سو کے بارے میں پندرہ سو کی گواہی دینے والے گواہ کی تکذیب کی لہذا تطبیق ضروری ہے ورنہ اس گواہ کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

{10} پس اگر اس طرح تطبیق دی گئی کہ مدعی نے کہا کہ "میرا اصل حق تو پندرہ سو ہی تھا مگر میں ان میں سے پانچ سو وصول کر چکا، یا میں نے پانچ سو سے مدعی علیہ کو بری کر دیا" تو اس صورت میں پندرہ سو کی گواہی دینے والے گواہ کی گواہی قبول کی جائے گی؛ کیونکہ مدعی کے دعوی اور گواہ کی گواہی میں اس طرح موافقت ہوگئی کہ گواہ نے اصل معاملہ کی گواہی دی ہے اور مدعی نے درمیان میں پیش آنے والے واقعہ (پانچ سو کی ادائیگی یا براءت) کو بیان کیا ہے اس لیے یہ گواہی قبول کی جائے گی اور قاضی مدعی کے لیے ایک ہزار کا حکم دے گا۔

{11} اگر دو گواہوں نے مدعی کے حق میں ایک ہزار کی گواہی دی، مگر ایک نے کہا کہ مدعی علیہ ان میں سے پانچ سو کو ادا کر چکا ہے تو ایک ہزار پر دونوں کی گواہی قبول کی جائے گی؛ کیونکہ دونوں گواہ ہزار پر متفق ہیں۔ باقی دونوں گواہوں میں ایک کا یہ قول کہ "مدعی علیہ ان میں سے پانچ سو کو ادا کر چکا ہے" نہیں سنا جائے گا؛ کیونکہ یہ فقط ایک شخص کی گواہی ہے حالانکہ ایک شخص کی گواہی سے کوئی حق ثابت نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اگر اس کے ساتھ دوسرے گواہ نے بھی پانچ سو کی ادائیگی پر اتفاق کیا تو یہ گواہی قبول کی جائے گی؛ کیونکہ یہ اب ایک شخص کی گواہی نہ رہی۔

{12} امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ مذکورہ صورت میں قاضی مدعی علیہ پر فقط پانچ سو کا حکم دے گا؛ کیونکہ جس گواہ نے پانچ سو ادا کرنے کی گواہی دی ہے اس کی گواہی کا مضمون یہ ہے کہ مدعی علیہ پر فقط پانچ سو کا قرضہ ہے پس یہ ایسا ہو گیا گویا ایک گواہ نے ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے پانچ سو کی، تو چونکہ پانچ سو پر دونوں گواہ متفق ہیں اس لیے ایسی صورت متفق علیہ مقدار پر فیصلہ دیا جائے گا اس لیے قاضی فقط پانچ سو کا حکم دے گا۔ صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل کا جواب ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں کہ ایک ہزار کی گواہی پر تو دونوں گواہ متفق ہیں مگر پانچ سو کی ادائیگی پر فقط ایک گواہ ہے اور ایک گواہ کی گواہی قبول نہیں اس لیے پانچ سو کی ادائیگی پر اس کی گواہی مردود ہوگی۔

فتوی: ظاہر الروایت راجح ہے لما قال الشیخ عبد الحکیم الشهید: وهذه رواية عن ابی یوسف ولیس مذهبه، وظاهر الرواية عنه ما اختاره الامام ومحمد والصحيح جواب ظاهر الرواية صرح به فی البدائع للعلامة الكاسانی (هامش الهداية: 166/3)

{1} قَالَ : وَيَنْبَغِي لِلشَّاهِدِ إذَا عَلِمَ بِذَلِكَ أَنْ لَا يَشْهَدَ بِأَلْفٍ حَتَّى يُقِرَّ الْمُدَّعِي أَنَّهُ قَبَضَ خَمْسَمِائَةٍ

فرمایا: اور مناسب ہے گواہ کے لیے کہ جب معلوم ہو جائے اس کو یہ کہ گواہی نہ دے ہزار کی یہاں تک کہ اقرار کرے مدعی کہ اس نے پانچ سو قبض کیے ہیں

كَيْ لَا يَصِيرَ مُعِينًا عَلَى الظُّلْمِ. {2} وَفِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ : رَجُلَانِ شَهِدَا عَلَى رَجُلٍ بِقَرْضِ أَلْفِ دِرْهَمٍ فَشَهِدَ

تاکہ نہ ہو جائے مددگار ظلم پر، اور جامع صغیر میں ہے: کہ دو آدمیوں نے گواہی دی ایک شخص پر ایک ہزار قرض کی، پھر گواہی دی

أَحَدُهُمَا أَنَّهُ قَدْ قَضَاهَا ، فَالشَّهَادَةُ جَائِزَةٌ عَلَى الْقَرْضِ ؛ لِاتِّفَاقِهِمَا عَلَيْهِ ، وَتَفَرَّدَ أَحَدُهُمَا

دونوں میں سے ایک نے کہ اس نے یہ قرضہ ادا کر دیا، تو گواہی جائز ہے قرض پر؛ بوجہ دونوں کے اس پر اتفاق کے، اور ایک متفرد ہے

بِالْقَضَاءِ عَلَى مَا بَيَّنَّا .{3}وَذَكَرَ الطَّحَاوِيُّ عَنْ أَصْحَابِنَا أَنَّهُ لَا تُقْبَلُ ، وَهُوَ قَوْلُ زُفَرَ رَحِمَهُ اللَّهُ

ادا کرنے کی گواہی میں، چنانچہ ہم ذکر کر چکے، اور نقل کیا ہے امام طحاویؒ نے ہمارے اصحاب سے کہ یہ گواہی قبول نہ ہوگی، اور یہ امام زفرؒ کا قول ہے؛

لِأَنَّ الْمُدَّعِيَ أَكْذَبَ شَاهِدَ الْقَضَاءِ .قُلْنَا : هَذَا إكْذَابٌ فِي غَيْرِ الْمَشْهُودِ بِهِ الْأَوَّلِ وَهُوَ الْقَرْضُ وَمِثْلُهُ

کیونکہ مدعی نے تکذیب کی ادائیگی کے گواہ کی۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ تکذیب ہے مشہود بہ اول کے علاوہ میں، اور وہ قرض ہے اور ایسی تکذیب

لَا يَمْنَعُ الْقَبُولَ .{4}قَالَ : وَإِذَا شَهِدَ شَاهِدَانِ أَنَّهُ قَتَلَ زَيْدًا يَوْمَ النَّحْرِ بِمَكَّةَ

مانع نہیں ہے گواہی قبول کرنے کے لیے۔ فرمایا: اور اگر گواہی دی دو گواہوں نے کہ اس نے قتل کیا زید کو یوم النحر میں مکہ مکرمہ میں،

وَشَهِدَ آخَرَانِ أَنَّهُ قَتَلَهُ يَوْمَ النَّحْرِ بِالْكُوفَةِ وَاجْتَمَعُوا عِنْدَ الْحَاكِمِ لَمْ يَقْبَلِ الشَّهَادَتَيْنِ؛

اور گواہی دی دو اور گواہوں نے کہ اس نے اس کو قتل کیا یوم النحر میں کوفہ میں، اور جمع ہو گئے سب حاکم کے پاس، تو قبول نہ کرے دونوں شہادتوں کو؛

لِأَنَّ إحْدَاهُمَا كَاذِبَةٌ بِيَقِينٍ وَلَيْسَتْ إحْدَاهُمَا بِأَوْلَى مِنَ الْأُخْرَى{5} فَإِنْ سَبَقَتْ إحْدَاهُمَا

اس لیے کہ دونوں میں سے ایک جھوٹی ہے یقینی طور پر، اور نہیں ہے ایک اولیٰ دوسری سے، پس اگر سبقت کی دونوں میں سے ایک نے،

وَقَضَى بِهَا ثُمَّ حَضَرَتِ الْأُخْرَى لَمْ تُقْبَلْ ؛ لِأَنَّ الْأُولَى تَرَجَّحَتْ بِاتِّصَالِ الْقَضَاءِ بِهَا

اور قاضی نے فیصلہ کیا اس کے مطابق، پھر حاضر ہو گئی دوسری، تو قبول نہ ہوگی؛ کیونکہ پہلی گواہی راجح ہو گئی؛ اتصال قضاء کی وجہ سے اس کے ساتھ،

فَلَا تُنْتَقَضُ بِالثَّانِيَةِ .{6} وَإِذَا شَهِدَا عَلَى رَجُلٍ أَنَّهُ سَرَقَ بَقَرَةً وَاخْتَلَفَا

لہذا نہیں ٹوٹے گی دوسری گواہی سے۔ فرمایا: اور اگر گواہی دی دو گواہوں نے ایک شخص پر کہ اس نے چوری کی گائے، اور دونوں نے اختلاف کیا

فِي لَوْنِهَا قُطِعَ ، وَإِنْ قَالَ أَحَدُهُمَا بَقَرَةً وَقَالَ الْآخَرُ ثَوْرًا لَمْ يُقْطَعْ وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ

اس کے رنگ میں، تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر کہا ایک نے کہ گائے تھی اور دوسرے نے کہا بیل تھا، تو نہیں کاٹا جائے گا، اور یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے

{7}(وَقَالَا : لَا يُقْطَعُ فِي الْوَجْهَيْنِ) جَمِيعًا ، وَقِيلَ الِاخْتِلَافُ فِي لَوْنَيْنِ يَتَشَابَهَانِ كَالسَّوَادِ وَالْحُمْرَةِ

اور صاحبینؒ نے کہا: نہیں کاٹا جائے دونوں صورتوں میں، اور کہا گیا ہے کہ اختلاف ایسے دو رنگوں میں ہے جو باہم مشابہ ہوں جیسے سیاہ اور سرخ،

لَا فِي السَّوَادِ وَالْبَيَاضِ،وَقِيلَ هُوَ فِي جَمِيعِ الْأَلْوَانِ.{8} لَهُمَا أَنَّ السَّرِقَةَ فِي السَّوْدَاءِ غَيْرُهَا فِي الْبَيْضَاءِ فَلَمْ يَتِمَّ عَلَى كُلِّ فِعْلٍ

نہ کہ سیاہ اور سفید میں۔ صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ سیاہ کی چوری غیر ہے سفید کی چوری کا، پس پورا نہیں ہوا ہر فعل پر

نِصَابُ الشَّهَادَةِ وَصَارَ كَالْغَصْبِ بَلْ أَوْلَى ؛ لِأَنَّ أَمْرَ الْحَدِّ أَهَمُّ وَصَارَ كَالذُّكُورَةِ وَالْأُنُوثَةِ.

شہادت کا نصاب، پس ہو گیا غصب کی طرح، بلکہ بطریقہ اولیٰ؛ کیونکہ حد کا معاملہ زیادہ اہم ہے، اور ہو گیا نر اور مادہ کے اختلاف کی طرح۔

{9} وَلَهُ أَنَّ التَّوْفِيقَ مُمْكِنٌ لِأَنَّ التَّحَمُّلَ فِي اللَّيَالِي مِنْ بَعِيدٍ وَاللَّوْنَانِ يَتَشَابَهَانِ

اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ توفیق ممکن ہے؛ کیونکہ گواہی اٹھانا راتوں میں دور سے واقع ہوتا ہے اور دونوں رنگ باہم متشابہ ہوں گے

أَوْ يَجْتَمِعَانِ فِي وَاحِدٍ فَيَكُونُ السَّوَادُ مِنْ جَانِبٍ وَهَذَا يُبْصِرُهُ وَالْبَيَاضُ مِنْ جَانِبٍ آخَرَ وَهَذَا الْآخَرُ يُشَاهِدُهُ

یا جمع ہوں گے ایک میں، پس ہو گا سیاہ رنگ ایک جانب میں اور یہ ایک اس کو دیکھے، اور سفیدی دوسری جانب میں، اور دوسرا اس کو دیکھے

{10} بِخِلَافِ الْغَصْبِ لِأَنَّ التَّحَمُّلَ فِيهِ بِالنَّهَارِ عَلَى قُرْبٍ مِنْهُ، وَالذُّكُورَةُ وَالْأُنُوثَةُ لَا يَجْتَمِعَانِ فِي وَاحِدَةٍ، وَكَذَا

برخلاف غصب کے؛ کیونکہ گواہی اٹھانا اس میں دن کو قریب سے ہوتا ہے، اور نر و مادہ ہونا جمع نہیں ہوتے ایک جانور میں، اور اسی طرح

الْوُقُوفُ عَلَى ذَلِكَ بِالْقُرْبِ مِنْهُ فَلَا يَشْتَبِهُ .

مطلع ہونا اس پر قریب سے ہو سکتا ہے، پس اشتباہ نہ ہو گا۔

تشریح:۔ {1} جب دو گواہوں میں سے ایک کو معلوم ہو کہ مدعی علیہ نے ہزار قرضہ میں سے پانچ سو کو ادا کیا ہے تو اس گواہ کے لیے مناسب یہ ہے کہ ہزار کی گواہی اس وقت تک نہ دے جب تک کہ مدعی یہ اقرار نہ کرلے کہ میں نے ان میں سے پانچ سو مدعی علیہ سے وصول کر لیے ہیں؛ کیونکہ گذشتہ مسئلہ میں گذر چکا کہ ایک ہزار پر دونوں گواہ متفق ہونے کی وجہ سے قاضی ہزار کا حکم کرے گا حالانکہ یہاں مدعی علیہ نے پانچ سو ادا کر دئے ہیں یوں مدعی دوبارہ مدعی علیہ سے پانچ سو وصول کرنے میں ظلم کرنے والا ہو گا، اور وہ گواہ اس ظلم میں مدعی کے ساتھ ہو گا جس کو معلوم ہے کہ مدعی علیہ نے پانچ سو ادا کر دئے ہیں لہٰذا جب تک کہ مدعی پانچ سو وصول کرنے کا اقرار نہ کرے مذکورہ گواہ اس وقت تک ہزار کی گواہی نہ دے۔

{2} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ جامع صغیر میں اس طرح ہے کہ دو آدمیوں نے ایک شخص پر ہزار روپیہ قرضہ کی گواہی دی، پھر ان میں سے ایک نے کہا کہ مدعی علیہ یہ قرضہ ادا کر چکا ہے، تو یہ قرضہ مدعی علیہ پر ثابت ہو جائے گا؛ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ ہزار روپیہ قرضہ پر دونوں گواہ متفق ہیں، جبکہ ادا کرنے کی گواہی میں فقط ایک گواہ ہے اور ایک گواہ کی گواہی سے ادائیگی ثابت نہیں ہوتی ہے لہٰذا ہزار قرضہ ثابت ہو جائے گا۔ جامع صغیر اور قدوری کے مسئلہ میں یہ فرق ہے کہ جامع صغیر میں کل قرضہ کے ادا کرنے کا ذکر ہے اور قدوری بعض قرضہ (پانچ سو) کی ادائیگی کا ذکر ہے۔

{3} امام طحاویؒ نے علماء احناف سے نقل کیا ہے کہ اس صورت میں ہزار قرض کے بارے میں بھی گواہی قبول نہ ہوگی، یہی امام زفرؒ کا قول ہے؛ کیونکہ جب مدعی نے ایک ہزار کا دعوی کیا تو گویا اس نے اس گواہ کی تکذیب کی جو پانچ سو وصول کرنے کی گواہی دے رہا ہے اور گواہ کی تکذیب کرنا اس کو فاسق قرار دینا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں، پس ہزار قرض پر فقط ایک گواہ رہ گیا اور ایک گواہ کی گواہی سے کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی ہے اس لیے ہزار قرض ثابت نہ ہوگا۔

ہم جواب دیتے ہیں کہ مدعی نے مشہود بہ اول یعنی ایک ہزار قرض میں اس گواہ کی تکذیب نہیں کی ہے بلکہ مشہود بہ ثانی (پانچ سو ادا کرنے) کی گواہی میں اس کی تکذیب کی ہے لہٰذا یہ مشہود بہ (ہزار قرض) کے غیر میں گواہ کی تکذیب ہے اور اس طرح کی تکذیب گواہی قبول کرنے کے لیے مانع نہیں ہے اس لیے مشہود بہ اول (ہزار قرض) میں اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

{4} اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ بکر نے زید کو دسویں ذی الحجہ میں مکۃ المکرمۃ میں قتل کیا اور قاضی کے حکم کرنے سے پہلے دو اور گواہ قاضی کی مجلس میں آئے اور انہوں نے گواہی دی کہ بکر نے زید کو دسویں ذی الحجہ میں کوفہ میں قتل کیا تو دونوں گواہیاں قبول نہ ہوں گی؛ کیونکہ ایک آدمی کا قتل ایک وقت دو مکانوں میں ناممکن ہے اس لیے ان دونوں گواہیوں میں سے ایک یقینی طور پر جھوٹی ہے اور دونوں گواہیوں میں سے کسی ایک کو کوئی ترجیح بھی حاصل نہیں کہ ہم اس ترجیح کی وجہ سے اسی گواہی کو قبول کرلیں لہٰذا تعارض کی وجہ سے دونوں کو رد کردیا جائے گا۔

{5} البتہ اگر ایک گواہی پہلے ہو اور قاضی نے اس کے مطابق حکم دیدیا، پھر دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی تو یہ دوسری گواہی قبول نہ ہوگی؛ کیونکہ قاضی کا حکم متصل ہونے کی وجہ سے پہلی گواہی کو ترجیح حاصل ہوگئی پس پہلی گواہی راجح اور دوسری مرجوح ہے اس لیے دوسری گواہی کی وجہ سے پہلی گواہی نہیں ٹوٹے گی لہٰذا پہلی گواہی قبول اور ثانی مردود ہوگی۔

{6} اگر دو گواہوں نے کسی شخص پر گائے چوری کرنے کی گواہی دی اور دونوں نے گائے کے رنگ میں اختلاف کیا مثلاً ایک نے کہا کہ اس نے سرخ رنگ کی گائے چوری کی اور دوسرے نے کہا کہ کالے رنگ کی گائے چوری کی، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ گواہی قبول ہوگی اور چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور اگر ایک گواہ نے کہا کہ چور نے گائے چوری کی اور دوسرے نے کہا کہ بیل چوری کیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوگی لہٰذا چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

{7} صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں گواہی قبول نہ ہوگی اس لیے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ایسے دو رنگوں میں ہے جو باہم مشابہ ہوں جیسے سیاہ اور سرخ یعنی ایک گواہ نے کہا کہ گائے سیاہ رنگ کی تھی اور دوسرے نے کہا کہ سرخ رنگ کی تھی، تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ گواہی قبول ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک

قبول نہ ہوگی ۔اور اگر اختلاف ایسے دو رنگوں میں ہو جو باہم مشابہ نہ ہوں جیسے ایک نے سیاہ رنگ کی گواہی دی اور دوسرے نے سفید رنگ کی گواہی دی، تو یہ گواہی امام صاحب ؒ اور صاحبین ؒ دونوں کے نزدیک قبول نہ ہوگی۔اور بعض نے کہا ہے کہ اختلاف تمام رنگوں میں ہے یعنی امام صاحب ؒ کے نزدیک ہر طرح کے رنگوں میں اختلاف کرنے کی صورت میں گواہی قبول ہوگی خواہ دونوں رنگ مشابہ ہوں یا مشابہ نہ ہوں، اور صاحبین ؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں گواہی قبول نہ ہوگی۔

{8} صاحبین ؒ کی دلیل یہ ہے کہ سیاہ گائے کی چوری اور ہے اور سفید گائے کی چوری اور ہے لہذا ہر ایک چوری پر گواہی کا نصاب (دو گواہ) پورا نہیں ہے اس لیے یہ گواہی قبول نہ ہوگی اور یہ ایسا ہے جیسے غصب، یعنی اگر ایک گواہ نے کہا کہ غاصب نے سفید رنگ کی گائے غصب کی ہے اور دوسرے نے کہا کہ سیاہ رنگ کی گائے غصب کی ہے تو اس گواہی سے یہ غصب ثابت نہیں ہوتا ہے، اسی طرح چوری بھی ثابت نہ ہوگی، بلکہ چوری بطریقۂ اولیٰ ثابت نہ ہوگی؛ کیونکہ چوری ثابت ہونے پر حد لازم آتی ہے اور غصب میں حد نہیں اور حد کا معاملہ سخت ہے اس لیے گواہوں کے اختلاف کی صورت میں چوری ثابت نہ ہوگی، اور یہ ایسا ہے جیسے مذکر ومؤنث میں اختلاف، یعنی ایک گواہ نے گواہی دی کہ اس نے گائے چوری کی اور دوسرے نے کہا کہ اس نے بیل چوری کیا تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی اسی طرح رنگ میں اختلاف کی صورت میں بھی گواہی قبول نہ ہوگی۔

{9} امام صاحب ؒ کی دلیل یہ ہے کہ رنگ میں اختلاف کی صورت میں تطبیق دینا ممکن ہے؛ کیونکہ چوری عموماً رات کے وقت کی جاتی ہے اور دیکھنے والا دور سے دیکھتا ہے اس لیے کہ دیکھنے والے کے قریب ہونے کی صورت میں تو چور چوری ہی نہیں کرے گا، اور دونوں رنگ یا تو مشابہ ہوں گے مثلاً سرخ اور سیاہ رنگ، جس کی وجہ سے دور سے دیکھنے والے گواہوں پر اشتباہ ہوا ایک نے سرخ رنگ کی گواہی دی اور دوسرے نے سیاہ رنگ کی، اور یا دونوں رنگ مشابہ نہ ہوں گے جیسے سیاہ اور سفید رنگ، اس صورت میں مشابہت کا اشتباہ تو نہیں البتہ اس طرح اشتباہ ہو سکتا ہے کہ دونوں رنگ ایک گائے میں جمع ہو سکتے ہیں یوں کہ گائے کی ایک جانب سیاہ ہو اور دوسری جانب سفید ہو اور ایک گواہ نے سیاہ جانب کو دیکھا اور دوسرے نے سفید جانب کو دیکھا اور ہر ایک نے اپنے دیکھے ہوئے کے مطابق گواہی دی لہذا دونوں کی گواہی صحیح ہے اس لیے اس صورت میں گواہی قبول ہوگی۔

{10} اور غصب کا معاملہ اس کے برخلاف ہے؛ کیونکہ غصب عموماً دن کے وقت ہوتا ہے اور نزدیک سے ہوتا ہے جس کی وجہ سے گواہوں پر معاملہ مشتبہ نہیں ہوتا اس لیے غصب کی صورت اختلاف گواہی قبول ہونے کے لیے مانع ہے۔اور مذکر ومؤنث ہونا چونکہ ایک جانور میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں اور جانور کے قریب ہو کر اس پر اطلاع حاصل کرنا بھی ممکن ہے اس لیے اس میں اشتباہ بھی نہ ہوگا لہذا تطبیق کی ضرورت نہیں، اس لیے ذکورت اور انوثت میں اختلاف کی صورت میں گواہی قبول نہ ہوگی۔

فتوی:۔ صاحبینؒ کا قول راجح ہے لما فی الدّر المنتقیٰ:(وعندهما لايقطع فيهما)قال صدر الشريعة:(و الاظهر قولهما ولهذا لو اختلفا في اللون) و في الغصب(لاتقبل اتفاقاً)(الدّر المنتقی تحت مجمع الانهر:288/3)

{1}قَالَ : وَمَنْ شَهِدَ لِرَجُلٍ أَنَّهُ اشْتَرَى عَبْدًا مِنْ فُلَانٍ بِأَلْفٍ وَشَهِدَ آخَرُ أَنَّهُ اشْتَرَاهُ بِأَلْفٍ وَخَمْسِمِائَةٍ فَالشَّهَادَةُ بَاطِلَةٌ ؛لِأَنَّ الْمَقْصُودَ إثْبَاتُ السَّبَبِ وَهُوَ الْعَقْدُ وَيَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الثَّمَنِ فَاخْتَلَفَ الْمَشْهُودُ بِهِ وَلَمْ يَتِمَّ الْعَدَدُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ{2}وَلِأَنَّ الْمُدَّعِيَ يُكَذِّبُ أَحَدَ شَاهِدَيْهِ وَكَذَلِكَ إذَا كَانَ الْمُدَّعِي هُوَ الْبَائِعُ وَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَدَّعِيَ الْمُدَّعِي أَقَلَّ الْمَالَيْنِ أَوْ أَكْثَرَهُمَا لِمَا بَيَّنَّا {3}وَكَذَلِكَ الْكِتَابَةُ ؛لِأَنَّ الْمَقْصُودَ هُوَ الْعَقْدُ إنْ كَانَ الْمُدَّعِي هُوَ الْعَبْدُ فَظَاهِرٌ ،{4}وَكَذَا إذَا كَانَ هُوَ الْمَوْلَى لِأَنَّ الْعِتْقَ لَا يَثْبُتُ قَبْلَ الْأَدَاءِ فَكَانَ الْمَقْصُودُ إثْبَاتَ السَّبَبِ{5}وَكَذَا الْخُلْعُ وَالْإِعْتَاقُ عَلَى مَالٍ وَالصُّلْحُ عَنْ دَمِ الْعَمْدِ إذَا كَانَ الْمُدَّعِي هُوَ الْمَرْأَةُ أَوِ الْعَبْدُ أَوِ الْقَاتِلُ ؛لِأَنَّ الْمَقْصُودَ إثْبَاتُ الْعَقْدِ وَالْحَاجَةُ مَاسَّةٌ إلَيْهِ{6}وَإِنْ كَانَتِ الدَّعْوَى مِنْ جَانِبٍ آخَرَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ دَعْوَى الدَّيْنِ فِيمَا ذَكَرْنَا مِنَ الْوُجُوهِ لِأَنَّهُ ثَبَتَ الْعَفْوُ وَالْعِتْقُ وَالطَّلَاقُ بِاعْتِرَافِ صَاحِبِ الْحَقِّ فَبَقِيَ الدَّعْوَى فِي الدَّيْنِ{7}وَفِي الرَّهْنِ ،إنْ كَانَ الْمُدَّعِي هُوَ الرَّاهِنَ لَا يُقْبَلُ لِأَنَّهُ لَا حَظَّ لَهُ فِي الرَّهْنِ فَعَرِيَتْ الشَّهَادَةُ عَنِ الدَّعْوَى،{8}وَإِنْ كَانَ الْمُرْتَهِنَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ دَعْوَى الدَّيْنِ.{9}وَفِي الْإِجَارَةِ إنْ كَانَ ذَلِكَ فِي أَوَّلِ الْمُدَّةِ فَهُوَ نَظِيرُ الْبَيْعِ،{10}وَإِنْ كَانَ بَعْدَ مُضِيِّ الْمُدَّةِ وَالْمُدَّعِي هُوَ الْآجِرُ فَهُوَ دَعْوَى الدَّيْنِ.{11}قَالَ :فَأَمَّا النِّكَاحُ فَإِنَّهُ يَجُوزُ

فرمایا:اور جس نے گواہی دی کسی آدمی کے حق میں کہ اس نے خریدا غلام فلاں سے ہزار کے عوض،اور گواہی دی دوسرے نے کہ اس نے خریدا اس کو ڈیڑھ ہزار میں،تو یہ گواہی باطل ہے؛کیونکہ مقصود اثبات سبب ہے اور وہ عقد ہے،جو مختلف ہو جاتا ہے اختلافِ ثمن سے،پس مختلف ہو گیا مشہود بہ،اور عدد پورا نہ ہو ہر ایک عقد پر،اور اس لیے کہ مدعی تکذیب کر رہا ہے اپنے دو گواہوں میں سے ایک کی،اور اسی طرح اگر ہو مدعی خود بائع ہو،اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ دعوی کرے مدعی دونوں مالوں میں سے کم کا یا زیادہ کا؛اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے۔ اور اسی طرح کتابت ہے؛کیونکہ مقصود عقد ہے ، اگر مدعی غلام ہو تو ظاہر ہے،اور اسی طرح اگر مدعی مولیٰ ہو؛کیونکہ عتق ثابت نہیں ہوتا ہے ادا کرنے سے پہلے،پس ہوگا مقصود سبب کو ثابت کرنا،اور اسی طرح خلع،مال کے عوض آزاد کرنا اور قتل عمد سے صلح ہے جبکہ مدعی عورت،غلام اور قاتل ہو؛کیونکہ مقصود اثبات عقد ہے،اور اس کی ضرورت بھی ہے،اور اگر ہو دعوی دوسری جانب سے،تو وہ بمنزلۂ قرض کے دعوی کے ہے ان صورتوں میں جو ہم ذکر کر چکے؛کیونکہ ثابت ہوتا ہے عفو،عتق اور طلاق صاحب حق کے اعتراف سے، پس باقی رہا دعوی دَین میں،اور رہن کی صورت میں اگر مدعی راہن ہو،تو قبول نہ ہوگی؛کیونکہ کچھ حق نہیں راہن کا رہن میں،پس خالی ہوئی شہادت دعوی سے، اور اگر مدعی مرتہن ہو تو یہ بمنزلۂ قرض کے دعوی کے ہے،اور اجارہ میں اگر ہو دعوی اول مدت میں،تو یہ

بیع کی نظیر ہے، اور اگر ہو مدت گذرنے کے بعد، اور مدعی اجارہ پر دینے والا ہو، تو یہ دَین کا دعوی ہے۔ فرمایا: اور رہا نکاح تو وہ جائز ہو گا

بِالْفٍ اسْتِحْسَانًا، وَقَالَا: هٰذَا بَاطِلٌ فِي النِّكَاحِ أَيْضًا وَذَكَرَ فِي الْأَمَالِي قَوْلَ أَبِي يُوسُفَ مَعَ قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ

ہزار کے عوض استحساناً، اور صاحبینؒ نے فرمایا: کہ یہ گواہی باطل ہے نکاح میں بھی، اور ذکر کیا ہے امالی میں امام ابو یوسفؒ کا قول امام صاحبؒ کے قول کے ساتھ؛

لَهُمَا أَنَّ هٰذَا اخْتِلَافٌ فِي الْعَقْدِ، لِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْجَانِبَيْنِ السَّبَبُ فَأَشْبَهَ الْبَيْعَ {12} وَلِأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ اختلاف عقد میں ہے؛ کیونکہ مقصود جانبین سے سبب ہی ہے، پس مشابہ ہو گیا بیع کے۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے

أَنَّ الْمَالَ فِي النِّكَاحِ تَابِعٌ ، وَالْأَصْلُ فِيهِ الْحِلُّ وَالِازْدِوَاجُ وَالْمِلْكُ وَلَا اخْتِلَافَ فِي مَا هُوَ الْأَصْلُ فَيَثْبُتُ،

کہ مال نکاح میں تابع ہے، اور اصل اس میں حلال ہونا، ازدواج اور ملک ہے، اور اختلاف نہیں اس میں جو اصل ہے پس وہ ثابت ہو جائے گی،

ثُمَّ إِذَا وَقَعَ الِاخْتِلَافُ فِي التَّبَعِ يَقْضِي بِالْأَقَلِّ لِاتِّفَاقِهِمَا عَلَيْهِ وَيَسْتَوِي دَعْوَى أَقَلِّ الْمَالَيْنِ

پھر جب واقع ہو اختلاف تابع میں تو فیصلہ کرے گا اقل مال کا؛ کیونکہ دونوں گواہ متفق ہیں اقل مال پر، اور برابر ہے کہ دعوی اقل المالین کا ہو

أَوْ أَكْثَرِهِمَا فِي الصَّحِيحِ. {13} ثُمَّ قِيلَ: الِاخْتِلَافُ فِيمَا إِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ هِيَ الْمُدَّعِيَةَ وَفِيمَا إِذَا كَانَ الْمُدَّعِي

یا اکثر کا صحیح قول کے مطابق، پھر کہا گیا ہے کہ اختلاف اس صورت میں ہے جب عورت مدعیہ ہو، اور اس صورت میں جب ہو مدعی

هُوَ الزَّوْجَ إِجْمَاعٌ عَلَى أَنَّهُ لَا تُقْبَلُ ، لِأَنَّ مَقْصُودَهَا قَدْ يَكُونُ الْمَالَ وَمَقْصُودَهُ لَيْسَ إِلَّا الْعَقْدَ.

شوہر تو اجماع ہے اس پر کہ شہادت قبول نہ ہو گی؛ کیونکہ عورت کا مقصود کبھی مال ہوتا ہے، اور مرد کا مقصود فقط عقد ہوتا ہے،

وَقِيلَ الِاخْتِلَافُ فِي الْفَصْلَيْنِ وَهٰذَا أَصَحُّ وَالْوَجْهُ مَا ذَكَرْنَا ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ .

اور کہا گیا ہے کہ اختلاف دونوں صورتوں میں ہے، اور یہ زیادہ صحیح ہے، اور وجہ وہی ہے جس کو ہم ذکر کر چکے۔

تشریح:۔ {1} مصنفؒ نے یہاں سے عقد پر اختلافِ شہادت کے آٹھ مسائل ذکر کئے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایک شخص نے دعوی کیا کہ فلاں نے اپنا غلام میرے ہاتھ فروخت کیا ہے اور فلاں نے اس کا انکار کیا، اور مدعی نے اپنے دعوی پر بیّنہ پیش کیا، مگر بیّنہ میں سے ایک نے ایک ہزار کے عوض غلام خریدنے کی گواہی دی اور دوسرے نے پندرہ سو کے عوض خریدنے کی گواہی دی تو یہ گواہی باطل ہو گی؛ کیونکہ بیع کے دعوی سے مشتری کا مقصود سببِ دَین یعنی عقدِ بیع کو ثابت کرنا ہے اور عقدِ بیع ثمن کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے؛ کیونکہ ایک ہزار کے عوض خرید اور ہے اور پندرہ سو کے عوض خرید اور ہے گویا ایک گواہ نے ایک عقد پر گواہی دی اور دوسرے نے دوسرے عقد پر گواہی دی پس مشہود بہ مختلف ہوا اور نصابِ شہادت کسی ایک پر بھی پورا نہیں ہے اس لیے یہ دونوں گواہیاں باطل ہوں گی۔

{2} دوسری دلیل یہ ہے کہ مدعی اپنے دونوں گواہوں میں سے ایک کو جھوٹا قرار دے رہا ہے؛ کیونکہ اگر مدعی نے ہزار کا دعویٰ کیا تو پندرہ سو کی گواہی دینے والے گواہ کی تکذیب کر رہا ہے اور اگر مدعی نے پندرہ سو کا دعویٰ کیا تو ایک ہزار کی گواہی دینے والے گواہ کی تکذیب کر رہا ہے لہٰذا دونوں میں سے ایک گواہ کی گواہی قبول نہ ہوگی اس لیے فقط ایک گواہ رہ جاتا ہے جو شرعاً معتبر نہیں ہے۔

صاحبِ ہدایہ" فرماتے ہیں کہ شہادت اس وقت بھی باطل ہوگی کہ بیع کا مدعی بائع ہو اور گواہوں میں سے ایک ہزار کے عوض فروخت کی گواہی دے اور دوسرا پندرہ سو کے عوض فروخت کی گواہی دے، خواہ مدعی دونوں میں سے اقل (ہزار) کا دعویٰ کرے اور خواہ اکثر (پندرہ سو) کا دعویٰ کرے؛ دلیل وہی ہے جس کو ہم اوپر بیان کر چکے۔

{3} آٹھ مسائل میں سے دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ غلام نے اپنے مولیٰ پر دعویٰ کیا کہ اس نے مجھے مکاتب کیا ہے، مولیٰ نے انکار کیا، غلام نے اپنے دعویٰ پر بینہ پیش کیا، مگر ایک گواہ نے بدلِ کتابت ہزار روپیہ بتایا اور دوسرے نے پندرہ سو بتایا، تو یہ گواہی باطل ہوگی؛ کیونکہ یہاں مقصود عقدِ کتابت کو ثابت کرنا ہے جو بیع کی طرح بدلِ کتابت کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے لہٰذا ایک ہزار بدلِ کتابت کے ساتھ عقدِ کتابت اور ہے اور پندرہ سو بدلِ کتابت کے ساتھ عقدِ کتابت اور ہے اور دونوں عقدوں میں سے کسی ایک پر نصابِ شہادت پورا نہیں ہے اس لیے یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ صاحبِ ہدایہ" فرماتے ہیں کہ اگر عقد کا مدعی غلام ہو پھر تو عقد کا مقصود ہونا ظاہر ہے لہٰذا گواہوں کے اختلاف کی صورت میں گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

{4} اسی طرح اگر عقدِ کتابت کا مدعی مولیٰ ہو تو بھی گواہوں کے اختلاف کی صورت میں گواہی قبول نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ اس صورت میں بھی شہادت در حقیقت عقدِ کتابت کو ثابت کرنے کے لیے ہے یوں کہ مولیٰ کا مقصود غلام کی آزادی ہے اور آزادی بدلِ کتابت کی ادائیگی سے پہلے ثابت نہیں ہوتی ہے اور بدلِ کتابت کی ادائیگی عقدِ کتابت کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتی ، لہٰذا مقصود بدلِ کتابت کا سبب یعنی عقدِ کتابت ہی ہے اور گواہوں کا بدلِ کتابت میں اختلاف کرنے سے عقدِ کتابت مختلف ہو جاتا ہے پس دونوں عقدوں پر نصابِ شہادت پورا نہ ہونے کی وجہ سے یہ گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

{5} تیسرا مسئلہ خلع کا ہے بشرطیکہ عورت مدعی ہو مثلاً عورت نے دعویٰ کیا کہ میں نے اپنے شوہر سے خلع کرالیا ہے اور شوہر منکر ہے، پھر عورت نے اپنے دعویٰ پر بینہ پیش کیا، مگر ان میں سے ایک نے بدلِ خلع ایک ہزار اور دوسرے نے پندرہ سو کی گواہی دی تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی؛ کیونکہ عورت کا مقصود عقدِ خلع کو ثابت کرنا ہے اور بدلِ خلع کے اختلاف سے عقدِ خلع مختلف ہو جاتا ہے اور دونوں عقدوں پر نصابِ شہادت پورا نہ ہونے کی وجہ سے یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔

چوتھا مسئلہ مال کے عوض اعتاق کا ہے بشرطیکہ غلام مدعی ہو مثلاً غلام نے دعویٰ کیا کہ میرے مولیٰ نے مجھے مال کے عوض آزاد کیا، اور مولیٰ منکر ہے، پھر غلام نے اپنے دعوی پر بینہ پیش کیا، مگر ان میں سے ایک نے اعتاق کا عوض ایک ہزار اور دوسرے نے پندرہ سو کی گواہی دی اور غلام کا مقصود بعوض مال آزاد کرنے کا عقد ثابت کرنا ہے جو عوض اعتاق کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے، پس دونوں عقدوں پر نصاب شہادت پورا نہ ہونے کی وجہ سے یہ گواہی قبول نہ ہو گی۔

پانچواں مسئلہ دم عمد سے صلح کا ہے بشرطیکہ قاتل مدعی ہو مثلاً قاتل نے مقتول کے اولیاء پر صلح عن دم العمد کا دعوی کیا اور اولیاءِ مقتول منکر ہیں، قاتل نے اپنے دعوی پر بینہ پیش کیا، مگر ایک گواہ نے بدلِ صلح ایک ہزار اور دوسرے نے پندرہ سو ہونے کی گواہی دی تو چونکہ قاتل کا مقصود عقدِ صلح ثابت کرنا ہے اور اس کی ضرورت بھی ہے؛ کیونکہ عفو اسی پر بنتا ہے، اور عقدِ صلح بدلِ صلح کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے پس دونوں عقدوں پر نصابِ شہادت پورا نہ ہونے کی وجہ سے یہ گواہی قبول نہ ہو گی۔

{6} اور اگر ان تینوں مسئلوں (تیسرے، چوتھے اور پانچویں مسئلہ) میں دعوی دوسری جانب سے ہو یعنی تیسرے مسئلہ میں خلع کا دعوی شوہر کی جانب سے ہو اور چوتھے مسئلہ میں اعتاق کا دعوی مولیٰ کی جانب سے ہو اور پانچویں مسئلہ میں صلح کا دعوی اولیاءِ مقتول کی جانب سے ہو، تو یہ ایسا ہے جیسا کہ ان تینوں نے قرضہ کا دعوی کیا ہو تو اس میں وہ تمام صورتیں جاری ہوں گی جو شروعِ باب میں ذکر کی گئیں ہیں مثلاً مولیٰ نے دعوی کیا کہ میں نے تجھے پندرہ سو کے عوض آزاد کیا ہے اور غلام کہتا ہے کہ ہزار کے عوض آزاد کیا ہے اور گواہوں نے ہزار اور پندرہ سو میں اختلاف کیا تو ہزار پر بالاتفاق گواہی قبول کی جائے گی، اور اگر مولیٰ نے دو ہزار کا دعوی کیا غلام نے ہزار کا اور گواہوں نے ہزار اور دو ہزار میں اختلاف کیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک گواہی قبول نہ ہو گی اور صاحبینؒ کے نزدیک قبول ہو گی، اور اگر اقل المالین کا دعوی کیا تو وجوہ ثلاثہ (توفیق، تکذیب اور سکوت) کا اعتبار ہو گا۔

بہر حال ان تینوں مسئلوں میں جب دعوی دوسری جانب سے ہو تو یہ ایسا ہے جیسا کہ ان تینوں نے قرضہ کا دعوی کیا ہو؛ کیونکہ صاحبِ حق یعنی مقتول کے اولیاء کے اعتراف کرنے سے عفو ثابت ہو گیا اور مولیٰ کے اعتراف کرنے سے عتق ثابت ہو گیا اور شوہر کے اعتراف کرنے سے طلاق ثابت ہو گئی، پس جب یہ چیزیں محض اعتراف کرنے سے ثابت ہو گئیں تو ان حضرات کی طرف سے محض دَین کا دعوی باقی رہا اور دَین میں وہ تمام صورتیں جاری ہوں گی جو شروعِ باب میں ذکر کی گئیں ہیں۔

{7} چھٹا مسئلہ رہن کا ہے یعنی اگر راہن مدعی ہو کہ فلاں کے پاس میرا فلاں سامان بطورِ رہن ہے، اور مرتہن نے انکار کیا، پھر راہن نے بینہ پیش کیا، مگر ایک گواہ نے کہا کہ وہ سامان ایک ہزار کے عوض رہن ہے اور دوسرے گواہ نے کہا کہ پندرہ سو کے عوض رہن ہے، تو یہ گواہی قبول نہ ہو گی؛ کیونکہ دَین ادا کرنے سے پہلے راہن کا مرہون چیز میں کوئی حصہ نہیں ہوتا یہی وجہ ہے

کہ دَین ادا کرنے سے پہلے وہ مرہون چیز واپس نہیں لے سکتا ہے پس اس کا دعوی غیر مفید ہے لہٰذا یہ ایسا ہے گویا کہ یہ شہادت دعوی ہی سے خالی ہے یعنی سرے سے دعوی ہی نہیں ہے اور دعوی کے بغیر گواہی قبول نہیں ہوتی ہے اس لیے یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔

{8} اور اگر دعوی مرتہن کی طرف سے ہو کہ فلاں مرہون چیز کے عوض فلاں شخص پر میرا اس قدر قرضہ ہے، اور راہن نے انکار کیا، پھر مرتہن نے بینہ پیش کیا اور انہوں نے اختلاف کیا ایک نے قرض کی مقدار ہزار بتلائی اور دوسرے نے پندرہ سو بیان کی، تو یہ ایسا ہے جیسا کہ مرتہن نے دَین کا دعوی کیا ہو؛ کیونکہ عقدِ رہن مرتہن کے حق میں لازم نہیں ہے لہٰذا عقدِ رہن عدم کے درجہ میں ہوگا پس مرتہن کی جانب سے فقط دَین کا دعوی معتبر ہوگا اور دَین میں ہزار اور پندرہ سو میں گواہوں کے اختلاف کی صورت میں کم مقدار یعنی ہزار پر گواہی قبول کی جاتی ہے جیسا کہ گذر چکا، لہٰذا مذکورہ صورت میں بالاتفاق اقل المالین یعنی ہزار پر گواہی قبول ہوگی۔

{9} ساتواں مسئلہ اجارہ کا ہے جس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ آجر اور مستاجر کے درمیان اجرت کی مقدار میں اجارہ کی اوّل مدت میں اختلاف ہو، دوم یہ کہ مدتِ اجارہ گذر جانے کے بعد دونوں کے درمیان مقدارِ اجرت میں اختلاف ہو۔ اگر اول مدت میں اختلاف ہو تو یہ بیع کی نظیر ہوگی یعنی بیع کی طرح اجارہ میں بھی گواہوں کے اختلاف کی وجہ سے گواہی قبول نہ ہوگی؛ کیونکہ اس صورت میں عقدِ اجارہ کو ثابت کرنا مقصود ہے جو اختلافِ اجرت سے مختلف ہو جاتا ہے پس دونوں عقدوں پر نصابِ شہادت پورا نہ ہوگا اس لیے یہ شہادت قبول نہ ہوگی۔

{10} اور اگر یہ اختلاف مدتِ اجارہ گذر جانے کے بعد ہوا اور مدعی آجر ہو اور اس نے اجرت کی اکثر مقدار یعنی پندرہ سو کا دعوی کیا اور گواہوں نے ہزار اور پندرہ سو میں اختلاف کیا تو یہ ایسا ہوگا جیسے ایک شخص دوسرے پر پندرہ سو دَین کا دعوی کرے اور گواہوں نے ہزار اور پندرہ سو میں اختلاف کیا تو ایک ہزار پر گواہی قبول کی جائے گی، اسی طرح یہاں بھی آجر چونکہ مدت گذر جانے کے بعد محض دَین کا مدعی ہے اس لیے اس صورت میں اقل المالین یعنی ایک ہزار پر گواہی قبول کی جائے گی۔

{11} آٹھواں مسئلہ نکاح کا ہے مثلاً عورت نے دعوی کیا کہ میرا نکاح فلاں شخص کے ساتھ پندرہ سو پر ہوا، لیکن شوہر کہتا ہے کہ ایک ہزار پر ہوا ہے اور عورت کے گواہوں نے ہزار اور پندرہ سو میں اختلاف کیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ نکاح ایک ہزار پر استحساناً جائز ہو جائے گا، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ یہ گواہی نکاح میں بھی باطل ہے یعنی نہ شہادت قبول ہوگی اور نہ نکاح کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اور امالی میں امام ابو یوسفؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ اختلاف عقد میں اختلاف ہے؛ کیونکہ میاں بیوی دونوں کا مقصود عقدِ نکاح کو ثابت کرنا ہے اور گواہوں کے مذکورہ اختلاف سے عقد مختلف ہو جاتا ہے لہٰذا ہزار کے عوض نکاح اور ہے اور پندرہ سو کے عوض نکاح اور ہے اور کسی

عقد پر نصابِ شہادت پورا نہ ہونے کی وجہ سے گواہی قبول نہ ہوگی، اور گواہوں کا یہ اختلاف عقدِ بیع میں اختلاف کی طرح ہے یعنی جس طرح کہ عقدِ بیع میں گواہوں کا ہزار اور پندرہ سو میں اختلاف کی صورت میں گواہی قبول نہیں کی جاتی اسی طرح عقدِ نکاح کی اس صورت میں بھی گواہی قبول نہ ہوگی۔

{12} امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقدارِ مہر میں اختلاف مال میں اختلاف ہے اور مال نکاح میں تابع ہوتا ہے اور اصل اس میں بضع کا حلال ہونا، اور زوجیت کا ثابت ہونا اور ملکِ بضع ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں، اور تابع (مال) میں اختلاف اصل (نکاح) میں اختلاف کو لازم نہیں کرتا ہے لہٰذا اصل یعنی نکاح ثابت ہو جائے گا۔ اور تابع یعنی مال میں جب گواہوں نے ہزار اور پندرہ سو کا اختلاف کیا تو قاضی اقل (ہزار) کا حکم دے گا؛ کیونکہ اقل پر دونوں گواہ متفق ہیں۔ اور مدعی نے خواہ اقل مال کا دعویٰ کیا ہو یا اکثر کا صحیح قول کے مطابق دونوں برابر ہیں یعنی دونوں صورتوں میں قاضی کم مال کا حکم دے۔

فتویٰ:۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول راجح ہے لما فی مجمع الانہر: وذکر فی الامالی قول ابی یوسف مع قول الامام، فالعمل بالاستحسان اولیٰ (مجمع الانہر: 290/3)

{13} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ بعض مشائخؒ نے کہا ہے کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف فقط اس صورت میں ہے جبکہ عورت مدعیہ ہو۔ اور اگر شوہر مدعی ہو تو اس صورت میں بالاجماع شہادت قبول نہ ہوگی؛ کیونکہ عورت کا مقصود کبھی مال یعنی مہر ہوتا ہے مگر شوہر کا مقصود بہر حال فقط عقدِ نکاح ہی ہوتا ہے پس شوہر کے مدعی ہونے کی صورت میں گواہوں کا اختلاف عقد میں ہوگا اور عقد میں اختلاف سے عقد متعدد ہو جاتا ہے اور ہر ایک پر نصابِ شہادت پورا نہ ہونے کی وجہ سے گواہی قبول نہ ہوگی۔ اور بعض مشائخؒ نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں اختلاف ہے یعنی مدعی خواہ عورت ہو یا شوہر ہو، اور یہی زیادہ صحیح ہے کہ دونوں صورتوں میں ائمہ کا اختلاف ہے اور ہر ایک فریق کے دلائل وہی ہیں جو اوپر ہم ذکر کر چکے۔

فَصْلٌ فِي الشَّهَادَةِ عَلَى الْإِرْثِ

یہ فصل میراث پر گواہی دینے کے بیان میں ہے۔

اب تک زندوں کے ساتھ متعلق شہادت کے احکام کا ذکر تھا، اس فصل میں مردوں کے ساتھ متعلق شہادت کے احکام کا ذکر ہوگا اور چونکہ موت حیات کے بعد ہوتی ہے اس لیے موت کے ساتھ متعلق شہادت کے احکام کو بھی حیات کے ساتھ متعلق شہادت کے احکام کے بعد ذکر کیا ہے۔

{1} وَمَنْ أَقَامَ بَيِّنَةً عَلَى دَارٍ أَنَّهَا كَانَتْ لِأَبِيهِ أَعَارَهَا أَوْ أَوْدَعَهَا الَّذِي هِيَ فِي يَدِهِ

فرمایا: اور جس نے بینہ قائم کیا کسی مکان پر کہ یہ میرے باپ کا تھا انہوں نے اس کو بطورِ عاریت یا بطورِ امانت دیا تھا اس کو جس کے قبضہ میں ہے،

فَإِنَّهُ يَأْخُذُهَا وَلَا يُكَلَّفُ الْبَيِّنَةَ أَنَّهُ مَاتَ وَتَرَكَهَا مِيرَاثًا لَهُ ؛ وَأَصْلُهُ

تو مدعی اس کو لے لے گا، اور مکلّف نہیں بنایا جائے گا بینہ پیش کرنے کا کہ وہ مر گیا اور یہ مکان بطورِ میراث چھوڑا اس کے لیے، اور اس کا ضابطہ یہ ہے

أَنَّهُ مَتَى ثَبَتَ مِلْكُ الْمُوَرِّثِ لَا يُقْضَى بِهِ لِلْوَارِثِ حَتَّى يَشْهَدَ الشُّهُودُ أَنَّهُ مَاتَ

کہ جب ملک ثابت ہوئی مورث کے لیے تو حکم نہیں کیا جائے گا اس کا وارث کے لیے یہاں تک کہ گواہی دیں گواہ کہ مورث مر گیا

وَتَرَكَهَا مِيرَاثًا لَهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللَّهُ ،{2} خِلَافًا لِأَبِي يُوسُفَ.هُوَ يَقُولُ :إنَّ مِلْكَ الْوَارِثِ

اور چھوڑ دیا اس کو میراث وارث کے لیے، امام صاحب اور امام محمدؒ کے نزدیک، اختلاف ہے امام ابو یوسف کا، وہ کہتے ہیں کہ وارث کی ملک

مِلْكُ الْمُوَرِّثِ فَصَارَتْ الشَّهَادَةُ بِالْمِلْكِ لِلْمُوَرِّثِ شَهَادَةً بِهِ لِلْوَارِثِ{3} وَهُمَا يَقُولَانِ:إنَّ مِلْكَ الْوَارِثِ مُتَجَدِّدٌ

مورث کی ملک ہے، تو ہو گئی مورث کے لیے ملک کی شہادت وارث کے لیے ملک کی شہادت۔ اور طرفینؒ کہتے ہیں کہ وارث کی ملک جدید ہے

فِي حَقِّ الْعَيْنِ حَتَّى يَجِبَ عَلَيْهِ الِاسْتِبْرَاءُ فِي الْجَارِيَةِ الْمَوْرُوثَةِ،وَيَحِلُّ لِلْوَارِثِ الْغَنِيِّ مَا كَانَ صَدَقَةً عَلَى الْمُوَرِّثِ الْفَقِيرِ

عین کے حق میں حتیٰ کہ واجب ہوتا ہے وراث پر استبراء موروثہ باندی میں، اور حلال ہوگی غنی وارث کے لیے وہ چیز جو صدقہ تھی فقیر مورث پر،

فَلَا بُدَّ مِنَ النَّقْلِ،{4} إلَّا أَنَّهُ يُكْتَفَى بِالشَّهَادَةِ عَلَى قِيَامِ مِلْكِ الْمُوَرِّثِ وَقْتَ الْمَوْتِ لِثُبُوتِ الِانْتِقَالِ ضَرُورَةً،

پس ضروری ہے ملک کا منتقل ہونا، مگر یہ کہ اکتفا کیا جائے گا شہادت پر ملکِ مورث کے موجود ہونے کی بوقتِ موت؛ بوجہ ثابت ہونے انتقال کے ضرورۃً،

{5} وَكَذَا عَلَى قِيَامِ يَدِهِ عَلَى مَا نَذْكُرُهُ ،{6} وَقَدْ وُجِدَتِ الشَّهَادَةُ عَلَى الْيَدِ فِي مَسْأَلَةِ الْكِتَابِ

اور اسی طرح اس کے قبضہ کے قیام پر جیسا کہ ہم ذکر کریں گے اس کو ان شاء اللہ تعالیٰ، اور شہادت پائی گئی مورث کے قبضہ پر کتاب کے مسئلہ میں؛

لِأَنَّ يَدَ الْمُسْتَعِيرِ وَالْمُودَعِ وَالْمُسْتَأْجِرِ قَائِمَةٌ مَقَامَ يَدِهِ فَأَغْنَى ذَلِكَ عَنِ الْجَرِّ وَالنَّقْلِ

کیونکہ مستعیر، مودَع اور مستاجر کا قبضہ قائم مقام ہے مورث کے قبضہ کے، پس مستغنی کر دیا اس نے کھینچنے اور منتقل ہونے کی شہادت سے۔

{7} وَإِنْ شَهِدُوا أَنَّهَا كَانَتْ فِي يَدِ فُلَانٍ مَاتَ وَهِيَ فِي يَدِهِ جَازَتِ الشَّهَادَةُ

اور اگر لوگوں نے گواہی دی کہ یہ مکان فلاں کے قبضہ میں تھا وہ مر گیا اس حال میں کہ مکان اس کے قبضہ میں تھا، تو جائز ہے شہادت؛

لِأَنَّ الْأَيْدِيَ عِنْدَ الْمَوْتِ تَنْقَلِبُ يَدَ مِلْكٍ بِوَاسِطَةِ الضَّمَانِ وَالْأَمَانَةُ تَصِيرُ مَضْمُونَةً بِالتَّجْهِيلِ فَصَارَ

کیونکہ قبضہ موت کے وقت بدل کر ملک کا قبضہ ہو جاتا ہے بواسطہ ضمان کے، اور امانت مضمون ہو جاتی ہے مجہول چھوڑنے سے، پس ہو گیا

بِمَنْزِلَةِ الشَّهَادَةِ عَلَى قِيَامِ مِلْكِهِ وَقْتَ الْمَوْتِ{8} وَإِنْ قَالُوا لِرَجُلٍ حَيٍّ نَشْهَدُ أَنَّهَا كَانَتْ فِي يَدِ الْمُدَّعِي

بمنزلۂ شہادت کے اس کی مِلک کے قیام پر بوقتِ موت۔ اور اگر گواہوں نے کہا کسی زندہ آدمی سے کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ مکان فلاں مدعی کے قبضہ میں تھا

مُنْذُ شَهْرٍ لَمْ تُقْبَلْ وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهَا تُقْبَلُ لِأَنَّ الْيَدَ مَقْصُودَةٌ كَالْمِلْكِ ؛ وَلَوْ شَهِدُوا

چہ ماہ سے، تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی، اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ قبول ہوگی؛ کیونکہ قبضہ مقصود ہے مِلک کی طرح، اور اگر انہوں نے گواہی دی

أَنَّهَا كَانَتْ مِلْكَهُ تُقْبَلُ فَكَذَا هَذَا وَ صَارَ كَمَا إذَا شَهِدُوا بِالْأَخْذِ مِنَ الْمُدَّعِي .{9} وَجْهُ الظَّاهِرِ

کہ یہ مکان اس کی مِلک تھا، تو قبول کی جائے گی، پس اسی طرح یہ ہے، اور ہو گیا جیسا کہ جب گواہی دیں مدعی سے لینے کی۔ اور وجہ ظاہر روایت کی

وَهُوَ قَوْلُهُمَا أَنَّ الشَّهَادَةَ قَامَتْ بِمَجْهُولٍ لِأَنَّ الْيَدَ مُنْقَضِيَةٌ وَهِيَ مُتَنَوِّعَةٌ إلَى مِلْكٍ وَأَمَانَةٍ

جو طرفین کا قول ہے یہ ہے کہ شہادت قائم ہوئی مجہول قبضہ پر؛ اس لیے کہ قبضہ زائل ہو چکا ہے حالانکہ قبضہ منقسم ہے قبضہ مِلک، قبضہ امانت

وَضَمَانٍ فَتَعَذَّرَ الْقَضَاءُ بِإِعَادَةِ الْمَجْهُولِ ،{10} بِخِلَافِ الْمِلْكِ ؛ لِأَنَّهُ مَعْلُومٌ غَيْرُ مُخْتَلِفٍ ، وَبِخِلَافِ الْأَخْذِ

اور قبضہ ضمان کی طرف، پس متعذر ہوا حکم دینا مجہول قبضہ کے اعادہ کا، برخلاف مِلک کے؛ کیونکہ وہ معلوم غیر مختلف ہے، اور برخلاف لینے کے؛

لِأَنَّهُ مَعْلُومٌ وَحُكْمُهُ مَعْلُومٌ وَهُوَ وُجُوبُ الرَّدِّ ،{11} وَلِأَنَّ يَدَ ذِي الْيَدِ مُعَايَنٌ وَيَدُ الْمُدَّعِي مَشْهُودٌ بِهِ،

کیونکہ وہ معلوم ہے اور اس کا حکم معلوم ہے اور وہ وجوبِ ردّ ہے اور اس لیے کہ قابض کا قبضہ مشاہد ہے اور مدعی کے قبضہ کی گواہی دی گئی ہے،

وَلَيْسَ الْخَبَرُ كَالْمُعَايَنَةِ{12} وَإِنْ أَقَرَّ بِذَلِكَ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ دُفِعَتْ إلَى الْمُدَّعِي ؛ لِأَنَّ الْجَهَالَةَ فِي الْمُقَرِّ بِهِ لَا تَمْنَعُ

اور خبر نہیں ہے مشاہدہ کی طرح۔ اور اگر اقرار کیا اس کا مدعی علیہ نے تو دیدیا جائے گا مدعی کو؛ کیونکہ جہالت مقربہ میں نہیں روکتی ہے

صِحَّةَ الْإِقْرَارِ{13} وَإِنْ شَهِدَ شَاهِدَانِ أَنَّهُ أَقَرَّ أَنَّهَا كَانَتْ فِي يَدِ الْمُدَّعِي دُفِعَتْ إلَيْهِ ؛ لِأَنَّ

صحتِ اقرار کو۔ اور اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اقرار کیا کہ یہ مکان مدعی کے قبضہ میں تھا تو دیدیا جائے گا اس کو؛ کیونکہ

الْمَشْهُودَ بِهِ هَاهُنَا الْإِقْرَارُ وَهُوَ مَعْلُومٌ .

مشہود بہ یہاں اقرار ہے اور وہ معلوم ہے۔

تشریح:۔{1} اگر کسی نے اس بات پر بیّنہ قائم کیا کہ فلاں مکان میرے باپ کا تھا انہوں نے قابض کو بطورِ عاریت دیا تھا یا اس کے پاس بطورِ امانت رکھا تھا تو مدعی اپنے بیّنہ کے مطابق اس مکان کو لے لے گا اور مدعی کو اس بات کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا کہ وہ بیّنہ پیش کر دے کہ اس کا باپ مر چکا ہے اور یہ مکان اس کے لیے بطورِ میراث چھوڑ دیا ہے۔ صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ میراث کی شہادت کے بارے میں طرفینؒ کے نزدیک ضابطہ یہ ہے کہ جب مورِث (میت) کے لیے مِلک ثابت ہو گئی تو اس ملکیت کا حکم وارث کے لیے نہیں کیا جائے گا بلکہ گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت کرنا پڑے گا کہ اس کا مورِث مر چکا ہے اور اس نے یہ چیز میرے لیے بطورِ میراث

چھوڑی ہے، گویا طرفین ؒ کے نزدیک وارث کے ذمہ لازم ہے کہ مورث کی ملک اور اپنے لیے میراث ہونے کو گواہوں سے ثابت کردے۔

{2} امام ابو یوسف ؒ فرماتے ہیں کہ جب بیّنہ کے ذریعہ مورث کی ملک ثابت ہوگئی تو وارث کی ملک بھی ثابت ہوگئی؛ کیونکہ جو مورث کی ملک تھی وہی وارث کی ملک ہے پس جس گواہی سے مورث کی ملک ثابت ہوگئی ہے اسی گواہی سے وارث کی ملک بھی ثابت ہوگی وارث کی ملک ثابت کرنے کے لیے علیحدہ گواہی کی ضرورت نہیں ہے۔

{3} طرفین ؒ کہتے ہیں کہ جس مال عین میں میراث ثابت ہوئی اس میں وارث کی ملک نئی اور جدید ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ جو باندی وارث کو میراث میں ملتی ہے تو وارث پر واجب ہے کہ اس کا استبراء کردے جیسے مشتری پر استبراء کرنا واجب ہوتا ہے، اسی طرح جو چیز مورث فقیر کو بطورِ صدقہ دی گئی ہو وہی چیز اگر مورث کے مالدار وارث کو میراث میں ملے تو اس کے لیے حلال ہوگی، تو اگر وارث کی ملک نئی نہ ہوتی تو نہ اس پر موروثہ باندی کا استبراء واجب ہوتا اور نہ اس کے لیے موروث مال صدقہ حلال ہوتا، پس جب وارث کی ملک جدید ہے تو مورث سے وارث کی طرف منتقل ہونا ضروری ہے اور اس انتقال پر بیّنہ ضروری ہے کہ مورث مرچکا ہے اور یہ چیز وارث کے لیے بطورِ میراث چھوڑی ہے۔

فتوی: طرفین ؒ کا قول راجح ہے لما قال الشیخ عبدا لحکیم الشھید: و اختاروا جمیعًا قولھما و لم یقل احد بتصحیح قول ابی یوسف رحمہ اللہ (ھامش الھدایۃ: 168/3)

{4} البتہ متن کے مسئلہ میں جو کہا کہ "وارث کو اس بات کی تکلیف نہیں دی جائے گی کہ میرا مورث مرگیا اور یہ مکان میرے لیے بطورِ میراث چھوڑدیا ہے" یعنی وارث کی ملک ثابت کرنے کے لیے بیّنہ کی ضرورت نہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب موت کے وقت مورث کی ملک بیّنہ سے ثابت ہوگئی تو اس کے مرتے ہی وہ ملکیت غیر اختیاری طور پر وارث کی طرف منتقل ہوجائے گی پس جب ملک خود بخود وارث کی طرف منتقل ہوگئی تو اس کو ثابت کرنے کے لیے بیّنہ کی ضرورت نہیں۔

{5} اسی طرح اگر مورث کی موت کے وقت بیّنہ کے ذریعہ کسی چیز پر اس کا قبضہ ثابت کردیا گیا تو قبضہ ثابت کرنے سے اس کی ملک ثابت ہوجائے گی اور جب موت کے وقت مورث کی ملک ثابت ہوگئی تو اس کے مرتے ہی وہ ملک خود بخود وارث کی طرف منتقل ہوجائے گی، وارث کی ملک کو بیّنہ سے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں، تفصیل ہم آگے اس عبارت "لِأَنَّ الْأَيْدِي عِنْدَ الْمَوْتِ تَنْقَلِبُ يَدَ مِلْكٍ بِوَاسِطَةِ الضَّمَانِ" سے ذکر کریں گے۔

{6} متن کے مسئلہ میں مورث کے قبضہ پر گواہی پائی گئی؛ کیونکہ جب مستعیر، امین اور مستاجر کا قبضہ بینہ کے ذریعہ ثابت ہو گیا ہے اور ان تینوں کا قبضہ مورث کے قبضہ کا قائم مقام ہے یعنی ان کا قبضہ ثابت کرنا در حقیقت مورث کا قبضہ ثابت کرنا ہے اور موت کے وقت قبضہ سے ملک ثابت ہوتی ہے اور مورث کی ملک مرتے ہی خود بخود وارث کی طرف منتقل ہو جاتی ہے جس نے مدعی کے باپ کے قبضہ سے مدعی کی طرف کھینچنے اور منتقل ہونے کو شہادت سے ثابت کرنے سے مستغنی کر دیا اس لیے وارث کی ملک کو بینہ سے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

{7} اگر گواہوں نے گواہی دی کہ اس مکان پر فلاں (مدعی کے باپ) کا قبضہ تھا یہاں تک کہ وہ مر گیا اور مکان اس کے قبضہ میں تھا تو یہ شہادت جائز ہے اور اس کے نتیجہ میں وارث اس مکان کا مالک ہو جائے گا؛ کیونکہ قبضہ اگرچہ تین قسم پر ہے یعنی قبضۂ ملک، قبضۂ غصب اور قبضۂ امانت، لیکن بوقتِ موت یہ تینوں مالکانہ قبضہ ہو جاتے ہیں، قبضۂ ملک تو ہے مالکانہ قبضہ، اس لیے بوقت موت یہ ملک وارث کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اور قبضۂ غصب کی صورت میں مورث کے مرنے سے مغصوب چیز کا اس پر ضمان واجب ہو جاتا ہے اور غاصب پر جس چیز کا ضمان واجب ہو غاصب اس چیز کا مالک ہو جاتا ہے اس لیے قبضۂ غصب کی صورت میں مورث اس کا مالک ہے اور بوقتِ موت موجود ملک وارث کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اور قبضۂ امانت کی صورت میں جب مورث نے یہ بیان نہیں کیا کہ یہ کس کی امانت ہے بلکہ اسے مجہول چھوڑ کر مر گیا تو گواہ کا اس کے مطلق قبضہ کی گواہی دینا ایسا ہے جیسے اس نے بوقتِ موت اس کی ملک قائم ہونے کی گواہی دی ہو اور بوقتِ موت قائم ملک وارث کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، بہر حال مورث کا قبضہ خواہ مالکانہ ہو، یا غاصبانہ ہو یا امانت ہو تینوں صورتوں میں قبضہ کی شہادت جائز ہے اور اس کے نتیجہ میں موروث چیز پر وارث کی ملک ثابت ہو جائے گی۔

{8} اگر کوئی مکان کسی شخص کے قبضہ میں ہو دوسرے شخص نے دعوی کیا کہ یہ مکان میرا ہے اور مدعیٰ علیہ نے انکار کیا، پھر مدعی نے بینہ پیش کیا انہوں نے گواہی دی کہ یہ مکان چند ماہ سے مدعی کے قبضہ میں تھا تو یہ گواہی قبول نہ ہو گی اور مکان مدعی کو واپس نہیں کرایا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ مذکورہ گواہی قبول کر کے مکان مدعی کو واپس کرایا جائے گا؛ کیونکہ قبضہ اس طرح مقصود ہوتا ہے جس طرح ملک مقصود ہوتی ہے اور ملک کے بارے میں اگر گواہوں نے کہا کہ یہ مکان جو اس وقت مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے یہ مدعی کی ملک تھا تو یہ گواہی قبول ہو گی اسی طرح جب گواہوں نے مدعی کے قبضہ کی گواہی دی تو ملک کی گواہی کی طرح یہ گواہی بھی قبول کی جائے گی اور یہ ایسا ہے جیسے گواہ یہ گواہی دیں کہ یہ مکان مدعی کے قبضہ میں تھا لیکن مدعی علیہ جو اس وقت اس پر قابض ہے نے مدعی سے غصب کر کے لے لیا تھا تو یہ گواہی قبول کی جائے گی اور مکان مدعی کو واپس کرایا جائے گا۔

{9} ظاہر الروایت جو طرفینؒ کا قول ہے کی دلیل یہ ہے کہ فی الحال مدعی کا قبضہ زائل ہو چکا ہے، اور ماضی میں جس قبضہ کی گواہوں نے گواہی دی ہے وہ تین طرح کا ہو سکتا ہے، قبضۂ ملک، قبضۂ امانت اور قبضۂ مضمون بالغصب، بہر حال جب قبضہ کی تین قسمیں ہیں تو قبضہ مجہول ہوا اور شہادت مجہول قبضہ پر قائم ہوئی حالانکہ مجہول چیز کے بارے میں قاضی کا حکم کرنا متعذر ہے لہذا مدعی علیہ کا قبضہ ختم کرا کر مدعی کا مجہول قبضہ لوٹانے کا حکم کرنا بھی متعذر ہو گا، اس لیے گواہوں کی یہ گواہی قبول نہ ہو گی۔

{10} امام ابو یوسفؒ کے قیاس کا جواب یہ ہے کہ قبضہ کی گواہی ملک کی گواہی کی طرح نہیں ہے یعنی اگر گواہوں نے گواہی دی کہ یہ مکان مدعی کی ملک تھا تو یہ گواہی قبول کی جائے گی؛ کیونکہ ملک معلوم ہے اس کی مختلف قسمیں نہیں ہوتی ہیں اگر چہ اس کے اسباب مختلف ہوتے ہیں، لہذا گواہوں کی یہ گواہی معلوم چیز پر قائم ہوئی اس لیے اس کے مطابق قاضی کا فیصلہ کرنا ممکن ہے پس قاضی گواہی کے مطابق مکان مدعی کو واپس کرادے گا۔

امام ابو یوسفؒ کے دوسرے قیاس کا جواب یہ ہے کہ جب گواہوں نے گواہی دی کہ مدعی علیہ نے یہ مکان مدعی سے غصب کر کے لے لیا ہے تو شہادت کے ذریعہ معلوم ہوا کہ مدعی علیہ کا یہ قبضہ غاصبانہ ہے اور غصب کر کے لینے کا حکم بھی معلوم ہے کہ مغصوب چیز مغصوب منہ کو واپس کرنا واجب ہے اس لیے اس صورت میں قاضی یہ مکان مدعی کو واپس کرادے گا۔

{11} طرفینؒ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ یہاں قابض (مدعی علیہ) کا قبضہ آنکھوں سے مشاہد اور نظر آرہا ہے اور مدعی کے قبضہ کی فقط گواہی دی گئی ہے اور گواہی دینا ایک خبر ہے اور خبر مشاہدہ کے برابر نہیں ہو سکتی ہے؛ کیونکہ مشاہدہ یقین کا فائدہ دیتا ہے اور خبر ظن کا فائدہ دیتی ہے لہذا قابض کے قبضہ کو ترجیح حاصل ہو گی نہ کہ مدعی کے گواہوں کی گواہی کو اس لیے مکان قابض کے قبضہ میں رہنے دیا جائے گا مدعی کو واپس نہیں کرایا جائے گا۔

{12} اور اگر مدعی علیہ (قابض) نے یہ اقرار کیا کہ یہ مکان مدعی کے قبضہ میں تھا تو یہ مکان مدعی کو واپس دیا جائے گا؛ کیونکہ مدعی علیہ نے جس چیز کا اقرار کیا ہے اگر وہ مجہول ہو مثلاً یہ معلوم نہ ہو کہ مدعی کو کس قسم کا قبضہ حاصل تھا تو بھی یہ جہالت صحتِ اقرار کے لیے مانع نہیں لہذا قابض کا یہ اقرار صحیح ہے اور اس کے موافق مکان مدعی کو واپس دیا جائے گا۔

{13} اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ مدعی علیہ نے یہ اقرار کیا ہے کہ یہ مکان مدعی کے قبضہ میں تھا تو بھی مکان مدعی کو دیا جائے گا؛ کیونکہ یہاں گواہوں نے جس چیز کی گواہی دی ہے وہ مدعی علیہ کا اقرار ہے اور اقرار ایک معلوم چیز ہے البتہ مقربہ (قبضہ کی نوعیت) مجہول ہے اور سابق میں گذر چکا کہ مقربہ کی جہالت صحتِ اقرار کے لیے مانع نہیں ہے، اس لیے گواہی کے موافق مکان مدعی کو واپس دیا جائے گا۔

بَابُ الشَّهَادَةِ عَلَى الشَّهَادَةِ

یہ باب گواہی پر گواہی دینے کے بیان میں ہے

مصنفؒ اصل گواہوں کے احکام سے فارغ ہو گئے تو فرع گواہ جو اصل گواہوں کی گواہی پر گواہی دیتے ہیں کے احکام کے بیان کو شروع فرمایا؛ چونکہ اصل فرع پر مقدم ہوتی ہے اس لیے فرع گواہوں کے احکام کو مؤخر کر دیا۔

شہادت علی الشہادت کی صورت یہ ہے کہ وہ اصل گواہ جنہوں نے معاملہ کا مشاہدہ کیا ہے یا براہ راست سنا ہے شہادت میں دوسرے (فرع) کو اپنا نائب بنا کر قاضی کی مجلس میں بھیج دیں اب اصل گواہوں کے بجائے نائب گواہ (فرع گواہ) قاضی کی عدالت میں پیش ہو جائیں اور اصل گواہوں کی گواہی پر گواہی دیں بشرطیکہ کسی وجہ سے اصل گواہ عدالت میں پیش نہ ہو سکیں۔

{1}قَالَ :الشَّهَادَةُ عَلَى الشَّهَادَةِ جَائِزَةٌ فِي كُلِّ حَقٍّ لَا يَسْقُطُ بِالشُّبْهَةِ ؛ وَهَذَا اسْتِحْسَانٌ لِشِدَّةِ الْحَاجَةِ إلَيْهَا، إذْ شَاهِدُ الْأَصْلِ قَدْ يَعْجِزُ عَنْ أَدَاءِ الشَّهَادَةِ لِبَعْضِ الْعَوَارِضِ ، فَلَوْ لَمْ تَجُزْ الشَّهَادَةُ عَلَى الشَّهَادَةِ أَدَّى إلَى إتْوَاءِ الْحُقُوقِ، وَلِهَذَا جَوَّزْنَا الشَّهَادَةَ عَلَى الشَّهَادَةِ وَإِنْ كَثُرَتْ ،{2} إلَّا أَنَّ فِيهَا شُبْهَةً مِنْ حَيْثُ الْبَدَلِيَّةِ أَوْ مِنْ حَيْثُ أَنَّ فِيهَا زِيَادَةَ احْتِمَالٍ ، وَقَدْ أَمْكَنَ الِاحْتِرَازُ عَنْهُ بِجِنْسِ الشُّهُودِ فَلَا تُقْبَلُ فِيمَا تَنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ كَالْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ. {3} وَتَجُوزُ شَهَادَةُ شَاهِدَيْنِ عَلَى شَهَادَةِ شَاهِدَيْنِ. وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: لَا يَجُوزُ إلَّا الْأَرْبَعُ عَلَى كُلِّ أَصْلٍ اثْنَانِ لِأَنَّ كُلَّ شَاهِدَيْنِ قَائِمَانِ مَقَامَ شَاهِدٍ وَاحِدٍ فَصَارَا كَالْمَرْأَتَيْنِ{4} وَلَنَا قَوْلُ عَلِيٍّ رضي الله عنه: لَا يَجُوزُ عَلَى شَهَادَةِ رَجُلٍ إلَّا شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ ، وَلِأَنَّ نَقْلَ شَهَادَةِ الْأَصْلِ مِنْ الْحُقُوقِ فَهُمَا شَهِدَا

فرمایا: شہادت پر شہادت جائز ہے ہر اس حق میں جو ساقط نہ ہوتا ہو شبہ سے، اور یہ استحسان ہے؛ کیونکہ شدید حاجت ہے اس کی طرف؛ اس لیے کہ اصل شاہد کبھی عاجز ہوتا ہے گواہی ادا کرنے سے بعض عوارض کی وجہ سے تو اگر جائز نہ ہو گواہی پر گواہی تو یہ مفضی ہو گا حقوق ضائع ہونے کو، اور اسی وجہ سے ہم نے جائز قرار دیا گواہی پر گواہی کو اگرچہ شہودِ فرع کثیر ہوں، مگر اس میں شبہ ہے بدلیت کے اعتبار سے یا اس اعتبار سے کہ اس میں زیادہ احتمال ہے، حالانکہ ممکن ہے اس سے بچنا جنس شہود کے ذریعہ، پس قبول نہ ہو گی ان چیزوں میں جو دور ہوتی ہیں شبہات سے جیسے حدود اور قصاص۔ اور جائز ہے دو گواہوں کی گواہی دو گواہوں کی گواہی پر۔ اور فرمایا امام شافعیؒ نے کہ جائز نہیں ہے مگر چار کی، ہر ایک اصل گواہ پر دو گواہ؛ کیونکہ ہر دو گواہ قائم مقام ہیں ایک اصل گواہ کے، پس ہو گیا دو عورتوں کی طرح۔ اور ہماری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے "ایک آدمی کی گواہی پر جائز نہیں مگر دو مردوں کی گواہی" اور اس لیے کہ نقل کرنا اصل کی گواہی حقوق میں سے ہے، تو فرع گواہوں نے گواہی دی

بِحَقٍّ ثُمَّ شَهِدَا بِحَقٍّ آخَرَ فَتُقْبَلُ. {5} وَلَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ وَاحِدٍ عَلَى شَهَادَةِ وَاحِدٍ ؛ لِمَا رَوَيْنَا،

حق کی، پھر گواہی دی ایک اور حق، پس قبول ہوگی، اور قبول نہ ہوگی ایک کی شہادت ایک کی شہادت پر؛ اس حدیث کی وجہ سے جو ہم روایت کر چکے،

وَهُوَ حُجَّةٌ عَلَى مَالِكٍ رَحِمَهُ اللَّهُ ، وَلِأَنَّهُ حَقٌّ مِنَ الْحُقُوقِ فَلَا بُدَّ مِنْ نِصَابِ الشَّهَادَةِ . {6} وَصِفَةُ الْإِشْهَادِ

اور وہ حجت ہے امام مالکؒ پر، اور اس لیے کہ نقل شہادت حقوق میں سے ایک حق ہے، پس ضروری ہے نصاب شہادت۔ اور گواہ کرنے کا طریقہ یہ ہے

أَنْ يَقُولَ شَاهِدُ الْأَصْلِ لِشَاهِدِ الْفَرْعِ : اشْهَدْ عَلَى شَهَادَتِي أَنِّي أَشْهَدُ أَنَّ فُلَانَ بْنَ فُلَانٍ أَقَرَّ عِنْدِي بِكَذَا

کہ کہے اصل گواہ فرع گواہ سے: کہ گواہ ہو جا میری گواہی پر کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں بن فلاں نے اقرار کیا میرے پاس ایسا ایسا،

وَأَشْهَدَنِي عَلَى نَفْسِهِ ؛ لِأَنَّ الْفَرْعَ كَالنَّائِبِ عَنْهُ فَلَا بُدَّ مِنَ التَّحْمِيلِ وَالتَّوْكِيلِ عَلَى مَا مَرَّ،

اور مجھے گواہ بنایا اپنے نفس پر؛ کیونکہ فرع گواہ گویا نائب ہے اصل گواہ کا، پس ضروری ہے اس پر گواہی ڈالنا اور اس کو وکیل بنانا جیسا کہ گذر چکا،

{7} وَلَا بُدَّ أَنْ يَشْهَدَ كَمَا يَشْهَدُ عِنْدَ الْقَاضِي لِيَنْقُلَهُ إِلَى مَجْلِسِ الْقَضَاءِ ، وَإِنْ لَمْ يَقُلْ

اور ضروری ہے کہ گواہی ادا کرے جیسے گواہی ادا کرتا ہے قاضی کے سامنے؛ تاکہ وہ اس کو نقل کرے مجلس قضاء میں، اور اگر اصل گواہ نے یہ نہ کہا

أَشْهَدَنِي عَلَى نَفْسِهِ جَازَ ؛ لِأَنَّ مَنْ سَمِعَ إِقْرَارَ غَيْرِهِ حَلَّ لَهُ الشَّهَادَةُ وَإِنْ لَمْ يَقُلْ لَهُ

"کہ اس نے مجھے گواہ بنایا اپنے نفس پر" تو جائز ہے؛ کیونکہ جو سن لے دوسرے کا اقرار تو جائز ہو جاتا ہے اس کے لیے گواہی دینا، اگرچہ وہ اس سے نہ کہے

اشْهَدْ{8} وَيَقُولُ شَاهِدُ الْفَرْعِ عِنْدَ الْأَدَاءِ أَشْهَدُ أَنَّ فُلَانًا أَشْهَدَنِي عَلَى شَهَادَتِهِ أَنَّ فُلَانًا أَقَرَّ

کہ گواہ ہو جا۔ اور فرع گواہ کہے گواہی ادا کرتے وقت: کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں شخص نے مجھے گواہ بنایا اپنی گواہی پر کہ فلاں شخص نے اقرار کیا

عِنْدَهُ بِكَذَا وَقَالَ لِي اشْهَدْ عَلَى شَهَادَتِي بِذَلِكَ ؛ لِأَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ شَهَادَتِهِ ، وَذِكْرِ شَهَادَةِ الْأَصْلِ

اس کے سامنے ایسا ایسا، اور کہا مجھ سے کہ گواہ ہو جا میری اس گواہی پر؛ کیونکہ ضروری ہے فرع گواہ کی گواہی، اور اس کا ذکر کرنا اصل کی گواہی،

وَذِكْرِ التَّحْمِيلِ ، وَلَهَا لَفْظٌ أَطْوَلُ مِنْ هَذَا وَأَقْصَرُ مِنْهُ وَخَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا.

اور اس کا ذکر کرنا گواہی ڈالنے کا، اور شہادتِ فرع کے لیے زیادہ طویل الفاظ بھی ہیں اور اس سے کم بھی، اور بہتر امور میں اوسط ہے۔

{9} وَمَنْ قَالَ أَشْهَدَنِي:فُلَانٌ عَلَى نَفْسِهِ لَمْ يَشْهَدِ السَّامِعُ عَلَى شَهَادَتِهِ حَتَّى يَقُولَ لَهُ اشْهَدْ عَلَى شَهَادَتِي

اور جو شخص کہے کہ مجھے گواہ بنایا فلاں نے اپنے نفس پر تو گواہی نہ دے سامع اس کی گواہی پر یہاں تک کہ وہ کہے کہ گواہ ہو جا میری گواہی پر؛

لِأَنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ التَّحْمِيلِ ،{10} وَهَذَا ظَاهِرٌ عِنْدَ مُحَمَّدٍ لِأَنَّ الْقَضَاءَ عِنْدَهُ بِشَهَادَةِ الْفُرُوعِ وَالْأُصُولِ جَمِيعًا

کیونکہ ضروری ہے گواہی ڈالنا، اور یہ ظاہر ہے امام محمدؒ کے نزدیک؛ کیونکہ فیصلہ امام محمدؒ کے نزدیک فروع اور اصول دونوں کی گواہی سے ہوتا ہے

حَتَّى اشْتَرَكُوا فِي الضَّمَانِ عِنْدَ الرُّجُوعِ ، وَكَذَا عِنْدَهُمَا لِأَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ نَقْلِ شَهَادَةِ الْأُصُولِ

حتی کہ شریک ہوں گے دونوں فریق تاوان میں رجوع کے وقت، اور اسی طرح شیخین کے نزدیک؛ کیونکہ ضروری ہے اصول کی گواہی نقل کرنا؛

لِيَصِيرَ حُجَّةً فَيَظْهَرَ تَحْمِيلُ مَا هُوَ حُجَّةٌ.

تاکہ وہ حجت ہو جائے، پس ظاہر ہو گی تحمیل اس چیز کی جو حجت ہے۔

تشریح:۔{1} شہادت علی الشہادت ہر ایسے حق میں استحساناً جائز ہے جو شبہ سے ساقط نہ ہوتا ہو؛ شہادت علی الشہادت کی شدید ضرورت ہے اس لیے کہ کبھی اصل گواہ گواہی ادا کرنے سے بعض عوارض کی وجہ سے عاجز ہو جاتے ہیں مثلاً بیمار ہوں یا سفر میں ہوں اس لیے مجلسِ قاضی میں حاضر نہ ہو سکتے ہوں تو اگر شہادت علی الشہادت بھی جائز نہ ہو تو یہ لوگوں کے حقوق تلف کرنے کو مفضی ہو جائے گا حالانکہ لوگوں کے حقوق تلف کرنا جائز نہیں ہے بلکہ زندہ کرنا واجب ہے، پس اسی شدتِ حاجت کی وجہ سے ہم نے شہادت علی الشہادت کو جائز قرار دیا اگرچہ فرع گواہ کثیر ہوں یعنی اصل گواہوں نے دو فرع گواہ اپنے نائب مقرر کئے، پھر ان نائبوں نے اپنے نائب مقرر کئے پھر انہوں نے اپنے نائب مقرر کئے هَلُمَّ جرا۔

{2} پھر چونکہ فرع گواہوں کی شہادت میں ایک گونہ شبہ ہے اس لیے ان کی شہادت ایسی چیزوں میں قبول نہ ہو گی جو شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں جیسے حدود اور قصاص کہ ان میں شہادت علی الشہادت جائز نہیں ہے۔ اور فرع گواہوں کی شہادت میں شبہ یا تو اس لیے ہے کہ فرع گواہ اصل گواہوں کے بدل ہیں اور بدل کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب انسان اصل سے عاجز ہو جائے پس فرع گواہوں میں ایک گونہ شبہ کی وجہ سے حدود اور قصاص میں ان کی گواہی قبول نہ ہو گی۔ اور یا فرع گواہوں کی شہادت میں شبہ اس لیے ہے کہ اس میں جھوٹ کا احتمال زیادہ ہے؛ کیونکہ خود اصل گواہوں میں معصوم نہ ہونے کی وجہ سے احتمالِ کذب ہے تو فرع گواہوں میں بھی یہ احتمال ہو گا اس طرح فرع گواہوں کی صورت میں احتمالِ کذب بڑھ جاتا ہے، اور جنسِ شہود (شہودِ اصل) کے ذریعہ فروع کی شہادت سے بچنا ممکن بھی ہے یوں کہ اصل گواہ زیادہ مقرر کئے جائیں پھر اگر بعض کو عذر ہو تو دیگر بعض گواہی ادا کریں اس لیے حدود اور قصاص میں فرع گواہوں کی گواہی قبول نہ ہو گی۔

{3} ہمارے نزدیک دو اصل گواہوں کی گواہی پر دو فرع گواہوں کی گواہی جائز ہے یعنی دونوں فرع گواہ پہلے ایک اصل گواہ کی گواہی کو نقل کریں پھر یہی دونوں دوسرے اصل گواہ کی گواہی نقل کریں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دو اصل گواہوں کی گواہی نقل کرنے کے لیے چار فرع گواہوں کا ہونا ضروری ہے یعنی ہر ایک اصل گواہ کی گواہی نقل کرنے پر دو فرع گواہ قائم ہونا ضروری ہے؛ کیونکہ دو فرع گواہ ایک اصل گواہ کے قائم مقام ہیں جیسے دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں اس لیے دو اصل گواہوں کی نیابت کے لیے چار فرع گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔

{4} ہماری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے "لَا يَجُوزُ عَلَى شَهَادَةِ رَجُلٍ إِلَّا شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ"[1] (ایک مرد کی گواہی پر جائز نہیں ہے مگر دو مردوں کی گواہی) یعنی دو فرع گواہ ایک بار ایک اصل گواہ کی گواہی نقل کریں پھر دوسرے اصل گواہ کی گواہی نقل کریں اس طرح ہر ایک اصل گواہ کی گواہی پر دو فرع گواہ ہوں گے اور تعداد بھی دو ہی رہے گی چار نہ ہو گی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اصل گواہ کی گواہی نقل کرنا حقوق الناس میں سے ہے اور کسی حق کو ثابت کرنے کے لیے دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے اور یہاں پہلے دو فرع گواہ ایک اصل گواہ کی گواہی پر گواہ بنے پھر دوسرے اصل گواہ کی گواہی پر گواہ بنے لہٰذا ہر ایک گواہی کا نصاب پورا ہے اس لیے یہ جائز ہے زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ دو متعدد حقوق پر دو گواہ بنے تو یہ جائز ہے کہ دو گواہ متعدد حقوق پر گواہ بن جائیں اس لیے دو فرع گواہوں کا دو اصل گواہوں کی گواہی پر گواہ بننا قبول کیا جائے گا۔

{5} البتہ ایک اصل گواہ کی گواہی پر ایک فرع گواہ کی گواہی جائز نہیں؛ دلیل وہی حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے جو ہم روایت کر چکے جس میں ایک مرد کی گواہی پر دو مردوں کی گواہی کو ضروری قرار دیا تھا۔ امام مالک ؒ کے نزدیک ایک اصل گواہ کی گواہی نقل کرنے کے لیے ایک فرع گواہ کافی ہے۔ مگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مذکورہ بالا ارشاد ان کے خلاف حجت ہے؛ کیونکہ اس میں ایک اصل گواہ کی گواہی نقل کرنے کے لیے دو فرع گواہوں کو ضروری قرار دیا ہے۔ امام مالک ؒ کے خلاف عقلی دلیل یہ ہے کہ گواہی نقل کرنا ایک قسم کا حق ہے اور کسی بھی حق کو ثابت کرنے کے لیے نصابِ شہادت (دو گواہوں) کا ہونا ضروری ہے لہٰذا نقل شہادت کے لیے ایک فرع گواہ کافی نہیں ہے۔

{6} اور شہادت علی الشہادت کا طریقہ یہ ہے کہ اصل گواہ فرع گواہ سے اس طرح کہے کہ "تو گواہ ہو جا میری گواہی پر" پھر اس کے سامنے اس طرح کہے کہ "میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں بن فلاں نے میرے پاس فلاں بن فلاں کے لیے فلاں حق کا اقرار کیا ہے اور مجھے اپنی ذات پر گواہ بنا لیا"۔ اور اصل گواہ کا فرع گواہ کو اپنی گواہی پر گواہ بنانا اس لیے ضروری ہے کہ فرع گواہ گویا اصل گواہ کا نائب ہے اور نائب کو نائب بنانا ضروری ہے نائب بغیر نائب بنانے کے نائب نہیں بن سکتا ہے پس ضروری ہے کہ اصل گواہ فرع گواہ پر گواہی کا بوجھ ڈال دے اور اس کو وکیل بنائے جیسا کہ تفصیل "فَصْلٌ فِيمَا يَتَحَمَّلُهُ الشَّاهِدُ" کے تحت گذر چکی ہے۔

{7} صاحبِ ہدایہ ؒ فرماتے ہیں کہ اصل گواہ فرع گواہ کے سامنے اس طرح شہادت ادا کرے جس طرح قاضی کے سامنے ادا کرتا ہے تاکہ فرع گواہ اصل گواہ کی گواہی سن کر بعینہٖ اس کو قاضی کی مجلس میں نقل کر سکے۔ اور اگر اصل گواہ نے فرع گواہ سے یہ

---

[1] علامہ زیلعی ؒ فرماتے ہیں: قُلْت: غَرِيبٌ، وَرَوَى عَبْدُ الرَّزَّاقِ فِي مُصَنَّفِهِ أَخْبَرَنَا إبْرَاهِيمُ بْنُ أَبِي يَحْيَى الْأَسْلَمِيُّ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ ضُمَيْرَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: لَا يَجُوزُ عَلَى شَهَادَةِ الْمَيِّتِ إلَّا رَجُلَانِ، انْتَهَى. وَرَوَى ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ فِي مُصَنَّفِهِ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ إسْمَاعِيلَ الْأَزْرَقِ عَنْ الشَّعْبِيِّ، قَالَ: لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ الشَّاهِدِ عَلَى الشَّاهِدِ حَتَّى يَكُونَا اثْنَيْنِ، انْتَهَى. (نصب الراية:184/4)

نہ کہا کہ "فلاں نے مجھے اپنی ذات پر گواہ بنادیا تھا" تو یہ بھی جائز ہے؛ کیونکہ جس نے دوسرے کا اقرار سنا اس کے لیے گواہی دینا حلال ہے اگرچہ مقر نے یہ نہ کہا ہو کہ تو میری ذات پر گواہ بن جا۔

{8} اور فرع گواہ مجلسِ قاضی میں گواہی ادا کرتے ہوئے اس طرح کہے کہ "میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں شخص نے مجھ کو اپنی گواہی پر گواہ بنایا ہے کہ فلاں آدمی نے اس اصل گواہ کے سامنے فلاں حق کا اقرار کیا ہے اور اصل گواہ نے مجھ سے کہا کہ تو میری اس گواہی پر گواہ ہو جا" صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ پوری عبارت اس لیے ضروری ہے کہ فرع گواہ کی گواہی ضروری ہے لہٰذا وہ کہے گا کہ "میں گواہی دیتا ہوں"، اور چونکہ یہ بھی ضروری ہے کہ فرع گواہ اصل گواہ کی گواہی کا ذکر کرے لہٰذا وہ کہے گا کہ "اصل گواہ نے مجھے اپنی گواہی پر گواہ بنایا"، اور یہ بھی ضروری ہے کہ فرع گواہ اپنے اوپر شہادت لادنے کا ذکر کرے، لہٰذا وہ کہے گا کہ "اصل گواہ نے مجھ سے کہا کہ تو میری اس شہادت پر گواہ ہو جا"۔ صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ فرع گواہ گواہی ادا کرتے وقت اس سے لمبی عبارت میں بھی اپنا مقصود ادا کر سکتا ہے اور اس سے مختصر عبارت میں بھی، مگر جو عبارت ہم نے ذکر کی یہ اوسط اور درمیانی عبارت ہے اور امور میں وہی بہتر ہوتا ہے جو درمیانی اور اوسط ہو۔

{9} اگر اصل گواہ نے کہا کہ "مجھے فلاں نے اپنی ذات پر گواہ بنایا ہے" تو اصل گواہ کی فقط اتنی بات سننے پر سننے والا اس کی گواہی پر گواہی نہیں دے سکتا ہے، بلکہ جب اصل گواہ فرع گواہ سے کہے کہ "تو میری گواہی پر گواہ ہو جا" تو اب فرع گواہ کے لیے اصل گواہ کی گواہی پر گواہی دینا جائز ہوگا؛ کیونکہ شہادت علی الشہادت کے لیے اصل گواہ کی طرف سے فرع گواہ پر تحمیل (شہادت کا بوجھ فرع گواہ پر ڈالنا) ضروری ہے اس لیے تحمیل کے بغیر فرع گواہ کے لیے جائز نہیں کہ اصل گواہ کی گواہی پر گواہی دے۔

{10} پھر امام محمدؒ کے نزدیک تو تحمیلِ شہادت کا ضروری ہونا تو ظاہر ہے؛ کیونکہ ان کے نزدیک قاضی کا حکم دینا اصول اور فروع دونوں کی شہادت پر ہوتا ہے حتی کہ اگر اصول اور فروع نے شہادت سے رجوع کر لیا تو امام محمدؒ کے نزدیک تاوان میں دونوں فریق شریک ہوں گے یعنی مشہود علیہ کو اختیار ہوگا کہ اپنا تاوان اصول سے وصول کرلے یا فروع سے، بہر حال امام محمدؒ کے نزدیک فرع گواہ اصل گواہ کا وکیل بن کر گواہی نقل کرتا ہے اور وکیل مؤکل کے حکم کے بغیر وکالت نہیں کر سکتا ہے اسی طرح فرع گواہ بھی اصل گواہ کے حکم کے بغیر گواہی ادا نہیں کر سکتا ہے۔ اور شیخینؒ کے نزدیک اصل گواہ کی طرف سے فرع گواہ پر تحمیل اس لیے ضروری ہے کہ فرع گواہ اصل گواہ کی گواہی کو مجلسِ قاضی میں نقل کرتا ہے تاکہ اصل گواہ کی گواہی حجت بن جائے؛ کیونکہ مجلسِ قاضی کی طرف

نقل کرنے کے بغیر اصل گواہ کی گواہی حجت نہیں ہوتی اور نقل کرنے کے لیے تحمیل ضروری ہے پس جو چیز حجت ہے اس کا تحمل ظاہر ہو جائے گا۔

فـائدہ: مصنف ؒ کا کلام اضطراب سے خالی نہیں؛ کیونکہ انہوں نے اپنے کلام میں تحمیل کو مطلوب بنایا ہے اور اس پر استدلال کیا ہے اپنے قول "لِأَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ نَقْلِ شَهَادَةِ الْأُصُولِ لِيَصِيرَ حُجَّةً" سے، پھر اس پر "فَيَظْهَرَ تَحْمِيلُ مَا هُوَ حُجَّةٌ" کو عطف کیا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ تحمیل نقل کے بعد حاصل ہو حالانکہ نقل تحمیل سے حاصل ہوتا ہے جس میں اضطراب ظاہر ہے، لہٰذا ایسی توجیہ کی جائے گی کہ تحمیل بمعنی تحمل ہے۔

{1}قَالَ: وَلَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ شُهُودِ الْفَرْعِ إِلَّا أَنْ يَمُوتَ شُهُودُ الْأَصْلِ أَوْ يَغِيبُوا مَسِيرَةَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَصَاعِدًا أَوْ يَمْرَضُوا مَرَضًا

فرمایا: اور قبول نہ ہوگی فرع گواہوں کی گواہی مگر یہ کہ مرجائیں اصل گواہ، یا غائب ہو جائیں تین دن یا زیادہ کی مسافت پر یا ایسے مریض ہو جائیں

لَا يَسْتَطِيعُونَ مَعَهُ حُضُورَ مَجْلِسِ الْحَاكِمِ؛ لِأَنَّ جَوَازَهَا لِلْحَاجَةِ، وَإِنَّمَا تَمَسُّ

کہ اس کے ساتھ وہ قادر نہ ہوں مجلس حاکم میں حاضر ہونے پر؛ کیونکہ اس گواہی کا جواز ضرورت کی وجہ سے ہے، اور ضرورت ہوگی

عِنْدَ عَجْزِ الْأَصْلِ وَبِهَذِهِ الْأَشْيَاءِ يَتَحَقَّقُ الْعَجْزُ. {2}وَإِنَّمَا اعْتَبَرْنَا السَّفَرَ؛ لِأَنَّ الْمُعْجِزَ بُعْدُ الْمَسَافَةِ

اصل کے عاجز ہونے کے وقت، اور ان اشیاء سے متحقق ہوتا ہے عجز۔ اور ہم نے اعتبار کیا سفر کا اس لیے کہ عاجز کرنے والا بعد مسافت ہے

وَمُدَّةُ السَّفَرِ بَعِيدَةٌ حُكْمًا حَتَّى أُدِيرَ عَلَيْهَا عِدَّةٌ مِنَ الْأَحْكَامِ فَكَذَا سَبِيلُ هَذَا الْحُكْمِ. {3}وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ

اور مدتِ سفر بعید ہے حکماً حتی کہ مدار رکھا گیا ہے اس پر بہت سارے احکام کا، پس اسی طرح اس حکم کی راہ ہے۔ اور امام ابو یوسف ؒ سے مروی ہے

أَنَّهُ إِنْ كَانَ فِي مَكَانٍ لَوْ غَدَا لِأَدَاءِ الشَّهَادَةِ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَبِيتَ فِي أَهْلِهِ صَحَّ

کہ اگر وہ ایسے مقام میں ہوں اگر صبح کو چلیں گواہی ادا کرنے کے لیے تو ان کو قدرت نہ ہو کہ وہ رات گذاریں اپنے گھر میں، تو صحیح ہے

الْإِشْهَادُ إِحْيَاءً لِحُقُوقِ النَّاسِ، قَالُوا: الْأَوَّلُ أَحْسَنُ وَالثَّانِي أَرْفَقُ وَبِهِ أَخَذَ

اپنی گواہی پر گواہ کرنا زندہ کرتے ہوئے لوگوں کے حقوق کو، مشائخ نے کہا ہے کہ اول احسن ہے اور ثانی زیادہ آسان ہے، اور اسی کو اختیار کیا ہے

الْفَقِيهُ أَبُو اللَّيْثِ. {4}قَالَ: فَإِنْ عَدَّلَ شُهُودَ الْأَصْلِ شُهُودُ الْفَرْعِ جَازَ؛ لِأَنَّهُمْ مِنْ أَهْلِ التَّزْكِيَةِ، وَكَذَا إِذَا شَهِدَ

فقیہ ابو اللیث ؒ نے۔ فرمایا: اگر تعدیل کی شہودِ اصل کی شہودِ فرع نے، تو جائز ہے؛ کیونکہ وہ تعدیل کے اہل ہیں، اور اسی طرح اگر گواہی دی

شَاهِدَانِ فَعَدَّلَ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ صَحَّ؛ لِمَا قُلْنَا، {5}غَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّ فِيهِ مَنْفَعَةً

دو گواہوں نے، پھر تعدیل کی ایک نے دوسرے کی، تو صحیح ہے؛ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم کہہ چکے، زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اس میں منفعت ہے اس کی

بِنْ حَيْثُ الْقَضَاءِ بِشَهَادَتِهِ لَكِنَّ الْعَدْلَ لَا يُتَّهَمُ بِمِثْلِهِ كَمَا لَا يُتَّهَمُ فِي شَهَادَةِ نَفْسِهِ،

اس حیثیت سے کہ فیصلہ ہو گیا اس کی شہادت سے، لیکن عادل متہم نہیں ہوتا ہے اس طرح کی بات سے جیسا کہ متہم نہیں ہوتا ہے اپنی ذاتی گواہی میں

{6} كَيْفَ وَأَنَّ قَوْلَهُ فِي حَقِّ نَفْسِهِ وَإِنْ رُدَّتْ شَهَادَةُ صَاحِبِهِ فَلَا تُهْمَةَ.

کیوں متہم ہو گا حالانکہ اس کا قول مقبول ہے اپنی ذات کے حق میں، اور اگر رد کر دی گئی اس کے ساتھی کی گواہی، تو بھی کوئی تہمت نہیں۔

{7} قَالَ: وَإِنْ سَكَتُوا عَنْ تَعْدِيلِهِمْ جَازَ وَ نَظَرَ الْقَاضِي فِي حَالِهِمْ وَهَذَا

فرمایا: اور اگر فرع گواہوں نے سکوت اختیار کیا اصل گواہوں کی تعدیل سے، تو جائز ہے اور نظر کرے قاضی اصول کے حال میں، اور یہ

عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ. وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ: لَا تُقْبَلُ لِأَنَّهُ لَا شَهَادَةَ إلَّا بِالْعَدَالَةِ، فَإِذَا لَمْ يَعْرِفُوهَا

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، اور فرمایا امام محمدؒ نے: قبول نہ ہو گی؛ کیونکہ کوئی گواہی نہیں ہوتی مگر عدالت سے، پس جب انہوں نے معلوم نہ کی اصول کی عدالت

لَمْ يَنْقُلُوا الشَّهَادَةَ فَلَا يُقْبَلُ. {8} وَلِأَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ الْمَأْخُوذَ عَلَيْهِمْ النَّقْلُ دُونَ التَّعْدِيلِ،

تو انہوں نے شہادت نقل نہیں کی، لہذا شہادت قبول نہ ہو گی۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ واجب فروع پر نقل ہے نہ کہ تعدیل کرنا؛

لِأَنَّهُ قَدْ يَخْفَى عَلَيْهِمْ ، وَإِذَا نَقَلُوا يَتَعَرَّفُ الْقَاضِي الْعَدَالَةَ كَمَا إذَا حَضَرُوا بِأَنْفُسِهِمْ وَشَهِدُوا

کیونکہ تعدیل کبھی مخفی ہوتی ہے فروع پر، اور جب انہوں نے اصول کی گواہی نقل کی تو معلوم کرے قاضی ان کی عدالت جیسا کہ جب وہ حاضر ہوں بذاتِ خود اور گواہی دیں۔

تشریح: {1} فرع گواہوں کی گواہی تین صورتوں میں قبول کی جا سکتی ہے (1) یہ کہ اصل گواہ مر گئے ہوں (2) یہ کہ اصل گواہ تین دن یا اس سے زائد کی مسافت پر غائب ہوں (3) یہ کہ اصل گواہ ایسے مرض میں مبتلا ہوں کہ قاضی کی مجلس میں حاضر نہ ہو سکتے ہوں؛ دلیل یہ ہے کہ شہادت علی الشہادت کو ضرورت کی بنا پر جائز قرار دیا ہے اور ضرورت اس وقت ہو گی کہ اصل گواہ گواہی ادا کرنے سے عاجز ہوں اور اصل گواہوں کا گواہی ادا کرنے سے عجز ان تین اشیاء (موت، سفر اور مرض) سے متحقق ہوتا ہے اس لیے ان تین صورتوں میں شہادت علی الشہادت کو قبول کیا جائے گا۔

{2} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے سفر میں مدت سفر کا اعتبار اس لیے کیا ہے کہ گواہی کی ادائیگی سے عاجز کرنے والی چیز بعدِ مسافت ہے اور مدتِ سفر حکماً بعید شمار ہوتی ہے؛ کیونکہ اس پر بہت سے احکام کا مدار ہے چنانچہ اتنی مسافت کے ارادے سے سفر کرنا نماز میں قصر کا سبب ہے اور رمضان میں افطار کی اجازت دیتا ہے اور قربانی اور جمعہ کے وجوب کو ساقط کر دیتا ہے، پس مسافتِ

تشریح الہدایہ
سفر میں عجز کی وجہ سے جس طرح یہ احکام مرتب ہوتے ہیں اسی طرح شہادت علی الشہادت کی بھی راہ یہی ہے یعنی اس کا جواز بھی مدتِ سفر پر مرتب ہوگا۔

{3} امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر اصل گواہ ایسے مقام پر ہوں کہ اگر وہ اداءِ شہادت کے لیے صبح کو روانہ ہوں اور گواہی ادا کر کے رات اپنے گھر پر نہ گذار سکتے ہوں یعنی رات تک اپنے گھر واپس نہ پہنچ سکتے ہوں تو لوگوں کے حقوق زندہ کرنے کے لیے ان کے لیے اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ بنانا جائز ہے۔

مشائخؒ نے کہا ہے کہ قول اول (مدتِ سفر کا اعتبار کرنا) احسن ہے؛ کیونکہ اس سے شرعاً عجز متحقق ہوتا ہے جیسا کہ سابقہ احکام میں ذکر کیا گیا لہٰذا یہ قول حکمِ شرع کے موافق ہے اس لیے یہ احسن ہے۔ اور دوسرا قول (امام ابو یوسفؒ کا قول) گواہوں اور اربابِ حقوق کے لیے زیادہ آسان ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیثؒ اور بہت سے دیگر مشائخ نے اختیار کیا ہے۔

فتویٰ:۔ امام ابو یوسفؒ کا قول راجح ہے لما فی البحر الرائق: وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ إنْ كَانَ فِي مَكَانٍ لَوْ غَدَا إلَى أَدَاءِ الشَّهَادَةِ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَبِيتَ فِي أَهْلِهِ صَحَّ الْإِشْهَادُ إحْيَاءً لِحُقُوقِ النَّاسِ قَالُوا : الْأَوَّلُ أَحْسَنُ وَهُوَ ظَاهِرُ الرِّوَايَةِ كَمَا فِي الْحَاوِي وَالثَّانِي أَرْفَقُ وَبِهِ أَخَذَ الْفَقِيهُ أَبُو اللَّيْثِ وَكَثِيرٌ مِنْ الْمَشَايِخِ وَقَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ : إنَّهُ حَسَنٌ وَفِي السِّرَاجِيَّةِ وَعَلَيْهِ الْفَتْوَى (البحر الرائق: 121/7)

{4} اگر قاضی کو اصل گواہوں کی عدالت معلوم نہ ہو فرع گواہوں نے ان اصول کی تعدیل کی کہ اصل گواہ عادل ہیں تو یہ تعدیل جائز ہے؛ کیونکہ فرع گواہ تعدیل کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اس لیے ان کا تعدیل اور تزکیہ کرنا معتبر ہوگا۔ اسی طرح اگر دو آدمیوں نے کسی مقدمہ میں گواہی دی اور ایک کا عادل ہونا قاضی کو معلوم نہ ہو اور دوسرے نے قاضی کے سامنے اس کی تعدیل کی تو یہ تعدیل اور تزکیہ کرنا صحیح ہے؛ دلیل وہی ہے جو ہم کہہ چکے کہ گواہ تعدیل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

{5} اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ تعدیل کرنے والا تعدیل کرنے میں متہم ہے؛ کیونکہ اس میں اس کا یہ نفع ہے کہ تعدیل کرنے کی وجہ سے خود اس کی شہادت کارآمد ہو جائے گی یعنی اس کی شہادت پر فیصلہ دیدیا جائے گا ورنہ تو اس کے ساتھی کی شہادت عادل نہ ہونے کی وجہ سے رد ہوتی اور تعدیل کرنے والے کی شہادت بھی اکیلا ہونے کی وجہ سے رد ہو جاتی، پس تعدیل میں متہم ہونے کی وجہ سے اس کی تعدیل قبول نہ ہونی چاہئے تھی؟ جواب یہ ہے کہ تعدیل کرنے والا گواہ عادل ہے اور عادل اس طرح کے شبہ سے متہم نہیں ہوتا ہے جیسا کہ خود اس کی اپنی شہادت میں اس کے نفع کا شبہ موجود ہے یوں کہ لوگوں میں نام پائے گا کہ قاضی اس کی گواہی پر فیصلہ دیتا ہے، لیکن اس کے باوجود وہ متہم نہیں ہے اور اس کی گواہی قبول کی جاتی ہے اسی طرح تعدیل کرنے میں بھی متہم نہ ہوگا۔

{6} صاحبِ ہدایہ ترقی کر کے کہتے ہیں کہ تعدیل کرنے والا گواہ تعدیل کرنے میں متہم کیسا ہوگا حالانکہ اس کا قول یعنی اس کی شہادت فی نفسہ مقبول ہے اگرچہ نصابِ شہادت پورا نہ ہونے کی وجہ سے اس پر فیصلہ نہیں دیا جا سکتا ہے لہٰذا نیک نامی تو اس کو حاصل ہے، اور اگر اس کے ساتھی کی گواہی رد کر دی گئی تو ممکن ہے کہ کوئی دوسرا عادل گواہ اس کے ساتھ مل کر گواہی دے اور قاضی اس پر فیصلہ دے تو ترکِ تعدیل سے تعدیل کرنے والے کا کوئی نفع فوت نہیں ہوا اور جب ترکِ تعدیل سے نفع فوت نہیں ہوتا ہے تو تعدیل سے کوئی نفع حاصل نہ ہوگا اس لیے تعدیل کرنے والا تعدیل کرنے میں متہم نہیں ہوگا لہٰذا اس کی تعدیل درست ہے۔

{7} اور اگر فرع گواہوں نے اصل گواہوں کی تعدیل کرنے سے سکوت اختیار کیا، نہ یہ کہا کہ وہ عادل ہیں اور نہ یہ کہا کہ وہ عادل نہیں ہیں، تو بھی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کی شہادت جائز ہے البتہ قاضی اصول کے حال پر نظر کرے گا یعنی دوسرے لوگوں سے ان کا حال دریافت کرے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اصول کی تعدیل کے بغیر فروع کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ اصول کی شہادت بغیر عدالت کے شہادت نہیں ہوتی ہے پس اگر فروع کو اصول کی عدالت کا علم نہ ہو تو وہ اصول کی شہادت کو نقل نہیں کر سکتے ہیں اور جب فروع اصول کی شہادت کو نقل نہیں کر سکتے ہیں تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔

{8} امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ فرع گواہوں پر واجب فقط اصل گواہوں کی گواہی نقل کرنا ہے ان کی تعدیل کرنا فرع گواہوں پر واجب نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات فروع پر اصول کی عدالت مخفی ہوتی ہے، لہٰذا جب فروع اصول کی گواہی قاضی کی عدالت میں نقل کر دیں تو وہ سبکدوش ہو جائیں گے، اب قاضی دوسرے مزکیوں سے اصول کی عدالت دریافت کرے گا جیسا کہ اگر خود اصول حاضر ہو کر گواہی دیتے تو قاضی مزکیوں سے ان کا حال دریافت کرتا اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی قاضی دوسرے مزکیوں سے اصول کا حال دریافت کرلے گا۔

فتویٰ:۔ امام ابو یوسفؒ کا قول راجح ہے لما فی البحر الرائق: قَوْلُهُ وَإِلَّا عَدَّلُوا) أَيْ إنْ لَمْ يُعَدِّلْهُمْ الْفُرُوعُ وَلَمْ يَعْرِفْهُمْ الْقَاضِي بِالْعَدَالَةِ سَأَلَ عَنْهُمْ وَهَذَا عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ وَقَالَ مُحَمَّدٌ : لَا تُقْبَلُ لِأَنَّهُ لَا شَهَادَةَ إلَّا بِالْعَدَالَةِ فَإِذَا لَمْ يَعْرِفُوهَا لَمْ يَنْقُلُوا الشَّهَادَةَ فَلَا تُقْبَلُ وَلِأَبِي يُوسُفَ أَنَّ الْوَاجِبَ عَلَيْهِمْ النَّقْلُ دُونَ التَّعْدِيلِ لِأَنَّهُ قَدْ يَخْفَى عَلَيْهِمْ وَإِذَا نَقَلُوا يَتَعَرَّفُ الْقَاضِي الْعَدَالَةَ كَمَا إذَا حَضَرُوا بِأَنْفُسِهِمْ وَشَهِدُوا كَذَلِكَ فِي الْهِدَايَةِ وَالْكَافِي وَظَاهِرُهُ أَنَّهُ يَجُوزُ لِلْفَرْعِ التَّحَمُّلُ وَالْأَدَاءُ وَإِنْ لَمْ يَعْرِفْ عَدَالَةَ الْأَصْلِ (البحر الرائق: 122/7)

{1} قَالَ : وَإِنْ أَنْكَرَ شُهُودُ الْأَصْلِ الشَّهَادَةَ لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَةُ شُهُودِ الْفَرْعِ ؛ لِأَنَّ التَّحْمِيلَ لَمْ يَثْبُتْ لِلتَّعَارُضِ بَيْنَ الْخَبَرَيْنِ

فرمایا: اور اگر انکار کیا اصل گواہوں نے گواہی سے تو قبول نہ ہوگی فرع گواہوں کی گواہی؛ کیونکہ تحمیل ثابت نہ ہوئی؛ دونوں خبروں میں تعارض کی وجہ سے؛

وَهُوَ شَرْطٌ . {2} وَإِذَا شَهِدَ رَجُلَانِ عَلَى شَهَادَةِ رَجُلَيْنِ عَلَى فُلَانَةَ بِنْتِ فُلَانٍ الْفُلَانِيَّةِ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ ، وَقَالَا

حالانکہ تحمیل شرط ہے۔ اور اگر گواہی دی دو مردوں نے دوسرے دو مردوں کی گواہی پر کہ فلانہ بنت فلان فلانیہ پر ایک ہزار درہم ہیں اور کہا

أَخبرَانَا أَنَّهُمَا يَعْرِفَانِهَا فَجَاءَ بِامْرَأَةٍ وَقَالَا : لَا نَدْرِي

کہ ہمیں خبر دی اصل گواہوں نے کہ ہم اس عورت کو جانتے ہیں، پس مدعی نے ایک عورت کو لایا اور فروع نے کہا کہ ہم نے نہیں جانتے

أَهِيَ هَذِهِ أَمْ لَا فَإِنَّهُ يُقَالُ لِلْمُدَّعِي هَاتِ شَاهِدَيْنِ يَشْهَدَانِ أَنَّهَا فُلَانَةُ؛ لِأَنَّ الشَّهَادَةَ عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِالنِّسْبَةِ قَدْ تَحَقَّقَتْ

کہ یہ وہی ہے یا نہیں، تو کہا جائے گا مدعی سے کہ لاؤ ایسے دو گواہ کہ گواہی دیں کہ یہ وہی فلانہ ہے؛ کیونکہ شہادت معرفت بالنسب پر تو تحقق ہو چکی

وَالْمُدَّعِي يَدَّعِي الْحَقَّ عَلَى الْحَاضِرَةِ وَلَعَلَّهَا غَيْرُهَا فَلَا بُدَّ مِنْ تَعْرِيفِهَا بِتِلْكَ النِّسْبَةِ،

اور مدعی دعوی کر رہا ہے حق کا حاضرہ پر حالانکہ ہو سکتا ہے کہ یہ اس کے علاوہ ہو، پس ضروری ہے اس کو پہچاننا اس نسب کے ساتھ،

{3} وَنَظِيرُ هَذَا إِذَا تَحَمَّلُوا الشَّهَادَةَ بِبَيْعِ مَحْدُودَةٍ بِذِكْرِ حُدُودِهَا وَشَهِدُوا عَلَى الْمُشْتَرِي

اور نظیر اس کی یہ ہے کہ جب گواہ تحمل کریں گواہی کی ایسی محدود چیز کی فروختگی کی اس کے حدود اربعہ کے ذکر سے اور گواہی دی مشتری پر،

لَا بُدَّ مِنْ آخَرَيْنِ يَشْهَدَانِ عَلَى أَنَّ الْمَحْدُودَ بِهَا فِي يَدِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ، {4} وَكَذَا إِذَا أَنْكَرَ

تو ضروری ہے دوسرے دو کے لیے کہ گواہی دیں اس پر کہ جس کے حدود ذکر کیے ہیں وہ مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے، اور اسی طرح جب انکار کرے

الْمُدَّعَى عَلَيْهِ أَنَّ الْحُدُودَ الْمَذْكُورَةَ فِي الشَّهَادَةِ حُدُودُ مَا فِي يَدِهِ. {5} قَالَ: وَكَذَا كِتَابُ الْقَاضِي إِلَى الْقَاضِي؛

مدعی علیہ کہ حدود اربعہ جو گواہی میں مذکور ہیں وہی حدود ہیں اس کے جو اس کے قبضہ میں ہے۔ فرمایا: اور اسی طرح قاضی کا خط دوسرے قاضی کو؛

لِأَنَّهُ فِي مَعْنَى الشَّهَادَةِ عَلَى الشَّهَادَةِ {6} إِلَّا أَنَّ الْقَاضِيَ لِكَمَالِ دِيَانَتِهِ وَوُفُورِ وِلَايَتِهِ يَنْفَرِدُ بِالنَّقْلِ

کیونکہ یہ گواہی پر گواہی کے معنی میں ہے، مگر قاضی اپنی کمال دیانت اور کامل ولایت کی وجہ سے متفرد ہوتا ہے گواہی نقل کرنے میں۔

{7} وَلَوْ قَالُوا فِي هَذَيْنِ الْبَابَيْنِ التَّمِيمِيَّةَ لَمْ يَجُزْ حَتَّى يَنْسُبُوهَا إِلَى فَخِذِهَا

اور اگر گواہوں نے ان دونوں صورتوں میں کہا کہ فلانہ تمیمیہ عورت، تو جائز نہیں یہاں تک کہ وہ اس کو منسوب کریں اس کے فخذ کی طرف،

وَهِيَ الْقَبِيلَةُ الْخَاصَّةُ، وَهَذَا لِأَنَّ التَّعْرِيفَ لَا بُدَّ مِنْهُ فِي هَذَا، وَلَا يَحْصُلُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعَامَّةِ وَهِيَ عَامَّةٌ

اور فخذ خاص قبیلہ ہے، اور یہ اس لیے کہ شناخت ضروری ہے اس میں، اور شناخت حاصل نہیں ہوتی ہے نسبت عامہ سے اور تمیمیہ عام ہے

إِلَى بَنِي تَمِيمٍ لِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يُحْصَوْنَ وَيَحْصُلُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْفَخِذِ

بنو تمیم کی طرف نسبت کرتے ہوئے؛ کیونکہ وہ ایسی قوم ہے کہ شمار نہیں کیا جا سکتا ہے، اور شناخت حاصل ہو جاتی ہے فخذ کی طرف نسبت کرنے سے؛

لِأَنَّهَا خَاصَّةٌ. {8} وَقِيلَ الْفَرْغَانِيَّةُ نِسْبَةٌ عَامَّةٌ وَالْأُوزْجَنْدِيَّةُ خَاصَّةٌ، وَقِيلَ السَّمَرْقَنْدِيَّةُ وَالْبُخَارِيَّةُ عَامَّةٌ

کیونکہ فخذ خاص ہے، اور کہا گیا ہے کہ فرغانہ نسبتِ عامہ ہے اور اوزجندیہ نسبتِ خاصہ ہے، اور کہا گیا ہے کہ سمرقندیہ اور بخاریہ نسبتِ عامہ ہے،

وَقِيلَ إلَى السِّكَّةِ الصَّغِيرَةِ خَاصَّةً ، وَإِلَى الْمَحَلَّةِ الْكَبِيرَةِ وَالْمِصْرِ عَامَّةً.

اور کہا گیا ہے کہ چھوٹی گلی کی طرف نسبت کرنا نسبتِ خاصہ ہے، اور بڑے محلے اور شہر کی طرف نسبت کرنا نسبتِ عامہ ہے۔

ثُمَّ التَّعْرِيفُ وَإِنْ كَانَ يَتِمُّ بِذِكْرِ الْجَدِّ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ {9} خِلَافًا لِأَبِي يُوسُفَ عَلَى ظَاهِرِ الرِّوَايَاتِ،

اور تعریف اگرچہ تام ہوتی ہے دادا کے ذکر سے امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک، اختلاف ہے امام ابو یوسفؒ کا ظاہر الروایت کے موافق،

فَذِكْرُ الْفَخِذِ يَقُومُ مَقَامَ الْجَدِّ لِأَنَّهُ اسْمُ الْجَدِّ الْأَعْلَى فَنَزَلَ مَنْزِلَةَ الْجَدِّ الْأَدْنَى ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

پس فخذ کا ذکر دادا کے ذکر کے قائم مقام ہے؛ کیونکہ فخذ جدِ اعلیٰ کا نام ہے پس اتار لیا جائے گا جدِ ادنیٰ کے مرتبہ میں۔

تشریح:۔ {1} اگر اصل گواہوں نے گواہی کا انکار کیا کہ ہم اس مقدمہ میں گواہ نہیں ہیں، اور فروع نے ان کی گواہی پر گواہی دی ،تو فروع کی گواہی قبول نہ ہوگی؛ کیونکہ جب اصول نے شہادت سے انکار کیا تو گویا انہوں نے تحمیل سے انکار کیا اور جب فروع نے ان کی شہادت پر شہادت دی تو گویا انہوں نے تحمیل کا دعویٰ کیا اور ظاہر ہے کہ ان دونوں باتوں میں تعارض ہے اور تعارض کی صورت میں تحمیل ثابت نہ ہوگی، اور جب تحمیل ثابت نہ ہوئی تو فرع گواہوں کی شہادت بھی قبول نہ ہوگی؛ کیونکہ فرع گواہوں کی شہادت کے قبول ہونے کے لیے تحمیل شرط ہے۔

{2} اگر دو آدمیوں نے دیگر دو آدمیوں کی شہادت پر شہادت دی کہ زینب بنت بکر قریشیہ پر فلاں آدمی کا ایک ہزار درہم ہیں اور فرع گواہوں نے یہ بھی کہا کہ اصل گواہوں نے ہمیں یہ خبر دی ہے کہ اس عورت کو ہم جانتے ہیں، پھر مدعی نے ایک عورت کو لایا کہ زینب بنت بکر قریشیہ یہ عورت ہے مگر فرع گواہوں نے کہا کہ ہم نہیں جانتے ہیں کہ زینب بنت بکر قریشیہ یہی عورت ہے یا نہیں، تو اس صورت میں مدعی سے کہا جائے گا کہ دو ایسے گواہ پیش کردو کہ وہ یہ گواہی دیں کہ زینب بنت بکر قریشیہ یہی عورت ہے اگر ایسے دو گواہوں نے گواہی دیدی کہ زینب بنت بکر قریشیہ یہی عورت ہے تو قاضی اس عورت پر ایک ہزار درہم کا حکم کرے گا؛ کیونکہ اس سے پہلے ہزار درہم کی شہادت ایسی عورت کے خلاف آئی جو نسب سے معلوم ہوگئی تھی لیکن مدعی نے جس عورت کو پیش کیا ہے اس کے بارے میں یہ معلوم نہیں کہ زینب بنت بکر قریشیہ یہی ہے، ممکن ہے کہ یہ عورت زینب بنت بکر قریشیہ نہ ہو لہٰذا گواہوں کے ذریعہ اس نسب (زینب بنت بکر قریشیہ) کے ساتھ اس کو پہچاننا ضروری ہے تاکہ معلوم ہو کہ شہادت میں ذکر کردہ نسب اسی عورت کا ہے۔

{3} صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ متن کے مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے دعوی کیا کہ زید نے بکر کے ہاتھ اپنا مکان جس کے حدودِ اربعہ یہ ہیں فروخت کیا ہے اور بکر نے اس پر قبضہ بھی کیا ہے، اور مجھ کو حق شفعہ حاصل ہے لہذا یہ مکان بکر سے مجھے دلوایا جائے مگر بکر نے انکار کیا کہ میرے قبضہ میں ان حدود کا کوئی مکان نہیں ہے، اور مدعی نے دو گواہ پیش کئے گواہوں نے کہا کہ بکر نے زید سے فلاں شہر میں ان حدود اربعہ کے ساتھ ایک مکان خریدا ہے مگر ہم معین طور پر اس مکان کو نہیں جانتے ہیں، تو مدعی سے کہا جائے گا کہ دو گواہ اور پیش کر دو جو اس بات کی گواہی دیں کہ جو حدود دعوی اور شہادت میں مذکور ہیں مدعی علیہ (مشتری) کے قبضہ میں انہیں حدود کے ساتھ مکان موجود ہے، ان دو گواہوں کی گواہی کے بعد قاضی شفیع کے لیے مکان کا فیصلہ کر سکتا ہے پس جس طرح کہ اس مسئلہ میں مزید دو گواہوں کی گواہی کی ضرورت ہے اسی طرح متن کے مسئلہ میں بھی مزید دو گواہوں کی گواہی کی ضرورت ہے۔

{4} متن کے مسئلہ کی دوسری نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے دعوی کیا کہ زید کے قبضہ میں ان حدود کے ساتھ میرا مکان ہے اس نے ناحق اس پر قبضہ کیا ہے، اور مدعی کے گواہوں نے بھی اسی طرح کی گواہی دیدی، مگر مدعی علیہ نے کہا کہ جو مکان میرے قبضہ میں ہے اس کے حدودِ اربعہ وہ نہیں جن کو گواہوں نے ذکر کیا ہے بلکہ اس کے حدودِ اربعہ اور ہیں، تو مدعی سے کہا جائے کہ دو گواہ اور پیش کر دو جو اس بات کی گواہی دیں کہ مدعی علیہ کے قبضہ میں انہیں حدود والا مکان ہے جو حدود اربعہ پہلی شہادت میں ذکر ہیں، پس اگر مدعی نے اس طرح کے دو گواہ پیش کئے تو قاضی اس مکان کا فیصلہ مدعی کے لیے کرے گا۔

{5} اسی طرح اگر ایک قاضی نے دوسرے قاضی کو خط لکھا مثلاً لکھا کہ میرے سامنے دو عادل گواہوں نے گواہی دی کہ زید بن عمرو کا ایک ہزار درہم زینب بنت بکر قریشیہ پر فی الحال واجب الادا ہیں، لہذا آپ اس عورت پر حکم صادر فرمائیں، جب یہ خط مکتوب الیہ قاضی کو پہنچا تو زید بن عمرو نے ایک عورت پیش کر کے کہا کہ یہ زینب بنت بکر قریشیہ ہے مگر اس عورت نے کہا کہ میں زینب بنت بکر قریشیہ نہیں ہوں تو مدعی سے کہا جائے گا کہ دو گواہ اور پیش کر دو جو گواہی دیں کہ زینب بنت بکر یہی عورت ہے؛ دلیل یہ ہے کہ قاضی کا خط شہادت علی الشہادت کے معنی میں ہے گویا اصل گواہوں کی گواہی کو کاتب قاضی نے فرع گواہ بن کر مکتوب الیہ قاضی کو پہنچایا ہے اور شہادت علی الشہادت میں مذکورہ صورت پیش آنے کی صورت میں دو گواہ اور پیش کرنا ضروری ہے اسی طرح یہاں بھی دو گواہ اور پیش کرنا ضروری ہوگا۔

{6} سوال یہ ہے کہ سابق میں گذر چکا کہ فرع گواہ دو ہونا ضروری ہے جبکہ کاتب قاضی تو اکیلا ہے؟ جواب یہ ہے کہ فرع گواہوں کا دو ہونا بے شک ضروری ہے مگر کاتب قاضی اپنی کامل دیانت اور تام ولایت کی وجہ سے اصل گواہوں کی گواہی نقل کرنے میں اکیلا کافی ہے پس اس کی دیانت اور ولایت کو عدد کے قائم مقام بنا دیا ہے۔

فساد لوگوں کے تعارف کے لیے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو مختلف خاندانوں اور قبیلوں میں تقسیم فرمایا ہے۔ چنانچہ قبائل چھ ہیں (1) شعب جو سب سے زیادہ عام ہوتا ہے (2) قبیلہ جو شعب سے خاص ہوتا ہے (3) فصیلہ جو قبیلہ سے خاص ہوتا ہے (4) عمارہ جو فصیلہ سے خاص ہوتا ہے (5) بطن جو عمارہ سے خاص ہوتا ہے (6) فخذ جو بطن سے خاص ہوتا ہے۔ پس شعب کئی قبائل کے لیے جامع ہوتا ہے، اور قبیلہ کئی فصائل کے لیے جامع ہوتا ہے، اور فصیلہ کئی عمارہ کے لیے جامع ہوتا ہے، اور عمارہ کئی بطون کو جامع ہوتا ہے اور بطن کئی افخاذ کو جامع ہوتا ہے۔

{7} اگر مذکورہ دو بابوں (شہادت علی الشہادت اور کتاب القاضی الی القاضی) میں قرضدار عورت کا نسب بیان کرتے ہوئے گواہوں نے کہا کہ زینب بنت بکر تمیمیہ پر زید بن عمرو کے ایک ہزار درہم قرض ہیں، تو یہ جائز نہیں، جب تک کہ گواہ اس عورت کو اس کے فخذ (خاص کنبہ) کی طرف منسوب نہ کریں، اور فخذ خاص کنبہ ہے؛ اس صورت کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ نسبت ایسی ہونی چاہیے کہ جس سے آدمی کی شناخت ہوسکے ظاہر ہے کہ شناخت خاص کنبہ کی طرف منسوب کرنے سے حاصل ہوتی ہے عام قبیلہ کی طرف نسبت کرنے سے شناخت حاصل نہیں ہوتی ہے جیسے بنو تمیم کی طرف نسبت کرتے ہوئے تمیمیہ کہنے سے شناخت حاصل نہیں ہوتی ہے؛ کیونکہ بنو تمیم ایسی قوم ہے جس کو شمار نہیں کیا جاسکتا ہے پس اس میں اس نام اور نسب کی کئی عورتیں ہوسکتی ہیں اس لیے اس نام اور نسب سے مدعیٰ علیہ عورت کی شناخت نہیں ہوسکتی ہے، البتہ اگر عورت کو اس کے فخذ (خاص کنبہ) کی طرف منسوب کیا تو اس سے اس کی شناخت حاصل ہوسکتی ہے؛ کیونکہ فخذ کی طرف منسوب کرنا نسبتِ خاصہ ہے جس سے شناخت حاصل ہوجاتی ہے۔

{8} بعض حضرات کہتے ہیں کہ فرغانہ صوبہ کی طرف منسوب کرنا نسبتِ عامہ ہے اور اوزجند جو فرغانہ کا ایک شہر ہے کی طرف منسوب کرنا نسبتِ خاصہ ہے۔ مگر یہ پرانے زمانے کی بات ہے اب اوزجند خود بڑا شہر ہے جس کی طرف نسبت کرنے سے شناخت حاصل نہیں ہوسکتی ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ سمرقند یا بخارا کی طرف نسبت کرنا نسبتِ عامہ ہے اور ان کے کسی محلّہ کی طرف نسبت کرنا نسبتِ خاصہ ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ چھوٹے کوچہ کی طرف نسبت کرنا نسبتِ خاصہ ہے اور بڑے محلہ اور شہر کی طرف نسبت کرنا نسبتِ عامہ ہے۔

{9} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی کا تعارف اس کے باپ کا ذکر کرنے سے پورا ہوجاتا ہے دادا کا ذکر ضروری نہیں ہے۔ اور طرفین رحمہما اللہ کے نزدیک دادا کا ذکر بھی ضروری ہے، البتہ طرفین رحمہما اللہ کے نزدیک اگر کسی کے فخذ (خاص کنبہ) کو ذکر کیا تو یہ اس کے دادا کے ذکر کا قائم مقام ہوگا؛ کیونکہ فخذ اوپر کے دادا کے نام پر ہوتا ہے پس اوپر کے دادا کو نیچے کے دادا کے درجہ میں اتار دیا جائے گا۔

فتویٰ:۔ مولانا مفتی غلام قادر نعمانی دامت برکاتہم نے طرفینؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں: القول الراجح ہو قول الطرفین، قال العلامة ابن نجیم :فالحاصل ان المعتبر انما ہو حاصل المعرفة و ارتفاع الاشتراک۔ وقال العلامة ابراهیم الحلبی: والتعریف یتم بذکر الجد او بنسبة خاصة (القول الراجح:144/2)

فصلٌ

یہ فصل جھوٹی شہادت کے حکم کے بیان میں ہے۔

سچی شہادت چونکہ اصل ہے اس لیے مصنفؒ نے پہلے اس کے احکام کو ذکر فرمایا اب اس فصل میں جھوٹی شہادت کے احکام کو بیان فرماتے ہیں۔

{1} قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ : شَاهِدُ الزُّورِ أُشَهِّرُهُ فِي السُّوقِ وَلَا أُعَزِّرُهُ .وَقَالَا : نُوجِعُهُ ضَرْبًا

فرمایا امام ابو حنیفہؒ نے کہ جھوٹی گواہی دینے والے کو میں مشہور کروں گا شہر میں، اور تعزیر نہیں دوں گا اس کو۔ اور صاحبینؒ نے کہا کہ ہم اس کو ماریں گے

وَنَحْبِسُهُ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ .لَهُمَا مَا رُوِيَ عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ ضَرَبَ

اور قید میں رکھیں گے اس کو، اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے۔ صاحبینؒ کی دلیل وہ ہے جو مروی ہے حضرت عمرؓ سے کہ انہوں نے مارے

شَاهِدَ الزُّورِ أَرْبَعِينَ سَوْطًا وَسَخَّمَ وَجْهَهُ وَلِأَنَّ هَذِهِ كَبِيرَةٌ يَتَعَدَّى ضَرَرُهَا إلَى الْعِبَادِ وَلَيْسَ فِيهَا

شاہد زور کو چالیس کوڑے اور کالا کر دیا اس کا منہ، اور اس لیے کہ یہ کبیرہ گناہ ہے متعدی ہوتا ہے اس کا ضرر بندوں کی طرف، اور نہیں ہے اس میں

حَدٌّ مُقَدَّرٌ فَيُعَزَّرُ .{2}وَلَهُ أَنَّ شُرَيْحًا كَانَ يُشَهِّرُ وَلَا يَضْرِبُ ، وَلِأَنَّ الِانْزِجَارَ

کوئی حد مقرر، پس تعزیر دی جائے گی۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریحؒ اس کی تشہیر کرتے تھے اور مارتے نہ تھے، اور اس لیے کہ باز رہنا

يَحْصُلُ بِالتَّشْهِيرِ فَيُكْتَفَى بِهِ،وَالضَّرْبُ وَإِنْ كَانَ مُبَالَغَةً فِي الزَّجْرِ وَلَكِنَّهُ يَقَعُ مَانِعًا عَنِ الرُّجُوعِ فَوَجَبَ التَّخْفِيفُ

حاصل ہوتا ہے تشہیر سے، پس اسی پر اکتفا کیا جائے گا، اور مارنا اگرچہ مبالغہ ہے زجر میں لیکن وہ مانع ہوگا رجوع سے، پس واجب ہوئی تخفیف

نَظَرًا إلَى هَذَا الْوَجْهِ. {3}وَحَدِيثُ عُمَرَؓ مَحْمُولٌ عَلَى السِّيَاسَةِ بِدَلَالَةِ التَّبْلِيغِ إلَى الْأَرْبَعِينَ وَالتَّسْخِيمِ

اس وجہ کی طرف نظر کرتے ہوئے، اور حضرت عمرؓ کی حدیث محمول ہے سیاست پر؛ تعداد چالیس تک پہنچانے اور منہ کالا کرنے کی دلیل سے۔

{4}ثُمَّ تَفْسِيرُ التَّشْهِيرِ مَنْقُولٌ عَنْ شُرَيْحٍ رَحِمَهُ اللَّهُ ، فَإِنَّهُ كَانَ يَبْعَثُهُ إلَى سُوقِهِ إنْ كَانَ سُوقِيًّا،وَإِلَى قَوْمِهِ إنْ

پھر تشہیر کی تفسیر منقول ہے قاضی شریحؒ سے کہ وہ بھیجتے تھے اس کو اس کے شہر کی طرف اگر وہ شہری ہو اور اپنی قوم کی طرف اگر وہ

كَانَ غَيْرَ سُوقِيٍّ بَعْدَ الْعَصْرِ أَجْمَعَ مَا كَانُوا ، وَيَقُولُ : إنَّ شُرَيْحًا يُقْرِئُكُمُ السَّلَامَ وَيَقُولُ : إنَّا وَجَدْنَا

غیر شہری ہو عصر کے بعد جس وقت لوگوں کا زیادہ مجموعہ ہو، اور لے جانے والے کہتے کہ شریح تم کو سلام کہتا ہے اور کہتا ہے کہ ہم نے پایا

هَذَا شَاهِدَ زُورٍ فَاحْذَرُوهُ وَحَذِّرُوا النَّاسَ مِنْهُ .وَذَكَرَ شَمْسُ الْأَئِمَّةِ السَّرَخْسِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ يُشَهَّرُ

اس کو جھوٹی گواہی دینے والا، پس اس سے بچو اور لوگوں کو بچاؤ اس سے۔ اور ذکر کیا ہے شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہ تشہیر کی جائے گی اس کی

عِنْدَهُمَا أَيْضًا .وَالتَّعْزِيرُ وَالْحَبْسُ عَلَى قَدْرِ مَا يَرَاهُ الْقَاضِي عِنْدَهُمَا ، وَكَيْفِيَّةُ التَّعْزِيرِ ذَكَرْنَاهُ

صاحبینؒ کے نزدیک بھی۔ اور تعزیر اور قید میں رکھنا اتنا ہو گا جتنا قاضی مناسب سمجھے صاحبینؒ کے نزدیک، اور کیفیتِ تعزیر وہ ہے جس کو ہم ذکر کرچکے

فِي الْحُدُودِ{5} وَفِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ : شَاهِدَانِ أَقَرَّا أَنَّهُمَا شَهِدَا بِزُورٍ لَمْ يُضْرَبَا وَقَالَا

حدود میں۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ دو گواہوں نے اقرار کیا کہ ہم نے جھوٹی گواہی دی، تو نہیں مارا جائے گا ان دونوں کو، اور صاحبینؒ نے کہا

يُعَزَّرَانِ ، وَفَائِدَتُهُ أَنَّ شَاهِدَ الزُّورِ فِي حَقِّ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْحُكْمِ هُوَ الْمُقِرُّ عَلَى نَفْسِهِ بِذَلِكَ،

ان دونوں کو تعزیر دی جائے گی، اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ جھوٹا گواہ اس حکم کے حق میں جو ہم ذکر کرچکے وہ اقرار کرنے والا ہے اپنی ذات پر جھوٹی گواہی کا،

فَأَمَّا لَا طَرِيقَ إِلَى إِثْبَاتِ ذَلِكَ بِالْبَيِّنَةِ لِأَنَّهُ نَفْيٌ لِلشَّهَادَةِ وَالْبَيِّنَاتُ لِلْإِثْبَاتِ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

بہر حال کوئی راہ نہیں جھوٹی گواہی ثابت کرنا بیّنہ کے ذریعہ؛ کیونکہ یہ نفی ہے گواہی کی، اور گواہیاں اثبات کے لیے ہوتی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

تشریح:۔ {1} امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جھوٹی گواہی دینے والے کی میں بازار میں تشہیر کروں گا اور اس کو تعزیر نہیں دوں گا۔ صاحبینؒ کہتے ہیں کہ ہم اس کو ماریں گے اور قید میں رکھیں گے، یہی امام شافعیؒ کا قول ہے؛ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپؓ نے جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے مارے تھے اور پھر اس کا منہ کالا کیا تھا[1]۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ جھوٹی گواہی ایسا کبیرہ گناہ ہے جس کا ضرر بندوں کی طرف متعدی ہوتا ہے؛ کیونکہ اس سے لوگوں کے اموال اور حقوق تلف ہو جاتے ہیں اور شریعت میں اس کی کوئی حد مقرر نہیں کی گئی ہے پس لوگوں کے ضرر کو دور کرنے کے لیے جھوٹے گواہ کو تعزیر دی جائے گی۔

{2} امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی شُریحؒ جھوٹے گواہ کی تشہیر کرتے تھے اور اسے مارتے نہیں تھے[2] اور قاضی شریحؒ کا یہ عمل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانے میں تھا اور اطلاع کے باوجود صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس پر سکوت فرمایا تو یہ گویا ان کی طرف سے جھوٹے گواہ کو تعزیر نہ دینے پر اجماع ہے، اس لیے جھوٹے گواہ کو تعزیر نہیں دی جائے گی۔

[1] رَوَاهُ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ فِي مُصَنَّفِهِ فِي الْحُدُودِ حَدَّثَنَا أَبُو خَالِدٍ عَنْ حَجَّاجٍ عَنْ مَكْحُولٍ عَنْ الْوَلِيدِ بْنِ أَبِي مَالِكٍ أَنَّ عُمَرَ كَتَبَ إِلَى عُمَّالِهِ بِالشَّامِ فِي شَاهِدِ الزُّورِ: يُضْرَبُ أَرْبَعِينَ سَوْطًا، وَيُسَخَّمُ وَجْهُهُ، وَيُحْلَقُ رَأْسُهُ، وَيُطَالُ حَبْسُهُ، انْتَهَى. (نصب الراية:185/4)

[2] رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ فِي كِتَابِ الْآثَارِ أَخْبَرَنَا أَبُو حَنِيفَةَ عَنْ الْهَيْثَمِ بْنِ أَبِي الْهَيْثَمِ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ شُرَيْحٍ أَنَّهُ كَانَ إِذَا أَخَذَ شَاهِدَ زُورٍ، فَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السُّوقِ، قَالَ لِلرَّسُولِ: قُلْ لَهُمْ: إِنَّ شُرَيْحًا يُقْرِئُكُمْ السَّلَامَ، وَيَقُولُ لَكُمْ: إِنَّا وَجَدْنَا هَذَا شَاهِدَ زُورٍ فَاحْذَرُوهُ، وَإِنْ كَانَ مِنْ الْعَرَبِ أَرْسَلَ بِهِ إِلَى مَسْجِدِ قَوْمِهِ، أَجْمَعَ مَا كَانُوا، فَقَالَ لِلرَّسُولِ مِثْلَ مَا قَالَ فِي الْمَرَّةِ الْأُولَى، انْتَهَى. (نصب الراية:185/4)

دوسری دلیل یہ ہے کہ مقصود چونکہ جھوٹے گواہ کو جھوٹی گواہی سے روکنا ہے اور یہ مقصود بازار میں اس کی تشہیر کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے لہذا اسی پر اکتفا کیا جائے گا اور اس کو مارنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور مارنا اس مقصود میں اگرچہ بہت معاون ہے مگر اس کا ایک نقصان بھی ہے وہ یہ کہ جب جھوٹا گواہ تصور کرے گا کہ اگر میں نے جھوٹی گواہی سے رجوع کیا تو مجھ پر مار پیٹ پڑے گی تو وہ جھوٹی گواہی سے رجوع نہیں کرے گا نتیجہ یہ ہو گا کہ لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے پس اس نقصان کے پیش نظر تخفیف (تشہیر) پر اکتفا کرنا واجب ہو گا۔

{3} جہاں تک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے تو وہ سیاست پر محمول ہے یعنی انتظامی مصلحت کے پیش نظر انہوں نے جھوٹے گواہ کو تعزیر دی تھی جس پر قرینہ یہ ہے کہ انہوں نے تعزیر کو چالیس کوڑوں تک پہنچایا تھا حالانکہ چالیس کوڑے غلام کی حد قذف ہے اور تعزیر کو حد کی مقدار تک پہنچانا ممنوع ہے؛ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "اگر کسی نے حد کی مقدار تک غیر حد کو پہنچایا وہ ظالموں میں سے ہے"[1] پس اس وعید کے باوجود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جھوٹے گواہ کی تعزیر کو چالیس کوڑوں تک پہنچانا تعزیر کے طور پر نہیں ہو سکتا ہے بلکہ انتظامی مصلحت کے طور پر ہو گا۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ جھوٹے گواہ کا منہ کالا کرنا بھی تعزیر میں داخل نہیں ہے لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ عمل بھی سیاست پر محمول ہو گا۔

فتوی: بعض نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے اور بعض نے صاحبینؒ کے قول کو۔ بہتر تطبیق ہے کہ اگر وہ تائب ہو تو امام صاحبؒ کے قول پر عمل کیا جائے ورنہ صاحبینؒ کے قول پر عمل کیا جائے لما فی الدّر المختار: (مَنْ ظَهَرَ أَنَّهُ شَهِدَ بِزُورٍ) بِأَنْ أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ وَلَمْ يَدَّعِ سَهْوًا أَوْ غَلَطًا كَمَا حَرَّرَهُ ابْنُ الْكَمَالِ ، وَلَا يُمْكِنُ إثْبَاتُهُ بِالْبَيِّنَةِ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ النَّفْيِ (عُزِّرَ بِالتَّشْهِيرِ) وَعَلَيْهِ الْفَتْوَى سِرَاجِيَّةٌ ، وَزَادَ ضَرْبَهُ وَحَبْسَهُ مَجْمَعٌ .وَفِي الْبَحْرِ : وَظَاهِرُ كَلَامِهِمْ أَنَّ لِلْقَاضِي أَنْ يُسَخِّمَ وَجْهَهُ إذَا رَآهُ سِيَاسَةً ، وَقِيلَ إنْ رَجَعَ مُصِرًّا ضُرِبَ إجْمَاعًا ، وَإِنْ تَائِبًا لَمْ يُعَزَّرْ إجْمَاعًا ،وقال ابن عابدين: (قَوْلُهُ مُصِرًّا) قَالَ فِي الْفَتْحِ : وَاعْلَمْ أَنَّهُ قَدْ قِيلَ إنَّ الْمَسْأَلَةَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ إنْ رَجَعَ عَلَى سَبِيلِ الْإِصْرَارِ ، مِثْلُ أَنْ يَقُولَ نَعَمْ شَهِدْتُ فِي هَذِهِ بِالزُّورِ وَلَا أَرْجِعُ عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ يُعَزَّرُ بِالضَّرْبِ بِالِاتِّفَاقِ ، وَإِنْ رَجَعَ عَلَى سَبِيلِ التَّوْبَةِ لَا يُعَزَّرُ اتِّفَاقًا ، وَإِنْ كَانَ لَا يُعْرَفُ حَالُهُ فَعَلَى الِاخْتِلَافِ الْمَذْكُورِ ، وَقِيلَ لَا خِلَافَ بَيْنَهُمْ فَجَوَابُهُ فِي التَّائِبِ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْ التَّعْزِيرِ الِانْزِجَارُ وَقَدْ انْزَجَرَ بِدَاعِي اللَّهِ تَعَالَى .وَجَوَابُهُمَا فِيمَنْ لَمْ يَتُبْ وَلَا يُخَالِفُ فِيهِ أَبُو حَنِيفَةَ . (الدّر المختار مع ردّ المحتار:4/440)

---

[1] العنایۃ: 6/534.

{4} پھر تشہیر کی تفسیر خود قاضی شریحؒ سے منقول ہے یوں کہ جھوٹے گواہ کا تعلق اگر بازار سے ہوتا تو قاضی شریحؒ اس کو بازار میں بھیجتے، اور اگر اس کا تعلق بازار سے نہ ہوتا تو اس کو اس کی قوم میں عصر کے بعد اس وقت بھیجتے جس وقت میں کہ لوگ سب اوقات سے زیادہ جمع ہوتے، اور اس کو لے جانے والے وہاں لوگوں کے درمیان میں بلند آواز سے کہتے کہ "شریح آپ لوگوں کو سلام کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم نے اس شخص کو جھوٹی گواہی دینے والا پایا لہذا خود بھی اس سے بچتے رہو اور لوگوں کو بھی اس سے بچاؤ"۔ شمس الائمہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ صاحبینؒ کے نزدیک بھی جھوٹے گواہ کی تشہیر کی جائے گی، اور صاحبینؒ کے نزدیک تعزیر کی مقدار اور قید میں رکھنا قاضی کی صوابدید پر موقوف ہوگا، اور تعزیر کی کیفیت وہ ہے جس کو ہم "کتاب الحدود" کی "فصلٌ في التعزیر" میں بیان کر چکے ہیں۔

{5} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ جامع صغیر میں یہ مسئلہ اس طرح ذکر ہے کہ اگر دو گواہوں نے اس کا اقرار کیا کہ "ہم نے جھوٹی گواہی دی ہے" تو امام صاحبؒ کے نزدیک ان کو مارا نہیں جائے گا اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ان کو تعزیر کے طور پر مارنے کی سزا دی جائے گی۔ صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ جامع صغیر کی اس عبارت سے یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ جھوٹا گواہ اس حکم کے حق میں جو ہم نے ذکر کیا کہ اس کی تشہیر کی جائے گی وہی ہو سکتا ہے جو خود اپنی ذات پر جھوٹ بولنے کا اقرار کرے، باقی گواہوں کے ذریعہ گواہ کا جھوٹا ہونا ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے؛ کیونکہ جھوٹا ہونے کو ثابت کرنا در حقیقت شہادت کی نفی ہے حالانکہ گواہیاں کسی چیز کو ثابت کرنے کے لیے ہوتی ہیں نہ کہ نفی کرنے کے لیے، اس لیے گواہ کا جھوٹا ہونا فقط اس کے اقرار سے ثابت ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

كِتَابُ الرُّجُوعِ عَنِ الشَّهَادَاةِ

یہ کتاب شہادتوں سے پھرنے کے بیان میں ہے۔

چونکہ شہادت سے رجوع کرنا شہادت کے بعد ہوتا ہے اس لیے "كِتَابُ الشَّهَادَاتِ" کے آخر میں "كِتَابُ الرَّجُوعِ عَنِ الشَّهَادَاتِ" کو ذکر کیا ہے۔

رجوع عن الشہادۃ کے لئے رکن شاہد کا قول "رجعتُ مِمَا شَهِدتُ به یا شَهِدتُ بِزورٍ فِيمَا شَهِدتُ به" ہے اور اس کے لئے شرط یہ کہ قاضی کی مجلس میں رجوع کا اعلان کرے۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ رجوع کرنے والے کے لئے ہر حال میں تعزیر ہوگی

خواہ قاضی نے اس کی گواہی کے مطابق حکم کیا ہو یا نہ کیا ہو البتہ اگر مشہود بہ مال ہو اور گواہ کی گواہی اور قاضی کے فیصلے کے بعد گواہ نے رجوع کر لیا اور مشہود بہ کو بلا عوض زائل کیا ہو تو پھر گواہ پر تعزیر کے ساتھ ضمان بھی ہوگا۔

{1}(قَالَ : إِذَا رَجَعَ الشُّهُودُ عَنْ شَهَادَتِهِمْ قَبْلَ الْحُكْمِ بِهَا سَقَطَتْ ؛ لِأَنَّ الْحَقَّ إِنَّمَا يَثْبُتُ بِالْقَضَاءِ
فرمایا: جب رجوع کریں گواہ اپنی گواہی سے اس کے مطابق حکم کرنے سے پہلے تو ساقط ہو جائے گی؛ کیونکہ حق ثابت ہوتا ہے قضاء سے،
وَالْقَاضِي لَا يَقْضِي بِكَلَامٍ مُتَنَاقِضٍ وَلَا ضَمَانَ عَلَيْهِمَا لِأَنَّهُمَا مَا أَتْلَفَا شَيْئًا لَا عَلَى الْمُدَّعِي
اور قاضی فیصلہ نہیں کرے گا متناقض کلام سے، اور ضمان واجب نہ ہوگا ان دونوں پر؛ کیونکہ ان دونوں نے تلف نہیں کی ہے کوئی چیز، نہ مدعی کی
وَلَا عَلَى الْمَشْهُودِ عَلَيْهِ{2} فَإِنْ حَكَمَ بِشَهَادَتِهِمْ ثُمَّ رَجَعُوا لَمْ يَفْسَخِ الْحُكْمَ ؛ لِأَنَّ آخِرَ كَلَامِهِمْ يُنَاقِضُ
اور نہ مدعی علیہ کی۔ پس اگر قاضی نے حکم کیا ان کی گواہی پر، پھر وہ پھر گئے، تو فسخ نہ ہوگا قاضی کا حکم؛ کیونکہ ان کا آخری کلام معارض ہے
أَوَّلَهُ فَلَا يَنْقُضُ الْحُكْمُ بِالتَّنَاقُضِ وَلِأَنَّهُ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الصِّدْقِ مِثْلُ الْأَوَّلِ ، وَقَدْ تَرَجَّحَ الْأَوَّلُ
اول کلام کا، پس نہیں ٹوٹے گا قاضی کا حکم تناقض کی وجہ سے، اور اس لیے کہ ثانی صدق پر دلالت کرنے میں اول کی طرح ہے، اور اول راجح ہوا
بِاتِّصَالِ الْقَضَاءِ بِهِ{3} وَعَلَيْهِمْ ضَمَانُ مَا أَتْلَفُوهُ بِشَهَادَتِهِمْ ؛ لِإِقْرَارِهِمْ
اس کے ساتھ قضاء متصل ہونے کی وجہ سے، اور گواہوں پر ضمان ہے اس چیز کا جس کو انہوں نے تلف کیا اپنی گواہی سے؛ بوجہ ان کے اقرار کے
عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِسَبَبِ الضَّمَانِ{4} وَالتَّنَاقُضُ لَا يَمْنَعُ صِحَّةَ الْإِقْرَارِ ، وَسَنُقَرِّرُهُ مِنْ بَعْدُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى{5} وَلَا يَصِحُّ الرُّجُوعُ
اپنی ذات پر سببِ ضمان کے، اور تناقض مانع نہیں ہے صحتِ اقرار کے لیے، اور ہم بیان کریں گے اس کو بعد میں۔ اور صحیح نہیں رجوع
إِلَّا بِحَضْرَةِ الْحَاكِمِ ؛ لِأَنَّهُ فَسْخٌ لِلشَّهَادَةِ فَيَخْتَصُّ بِمَا تَخْتَصُّ بِهِ الشَّهَادَةُ مِنَ الْمَجْلِسِ وَهُوَ مَجْلِسُ الْقَاضِي
مگر حاکم کی موجودگی میں؛ کیونکہ یہ فسخ ہے شہادت کے لیے تو یہ مختص ہوگا اس مجلس کے ساتھ جس کے ساتھ مختص ہے شہادت، اور وہ مجلس قاضی ہے
أَيَّ قَاضٍ كَانَ ، وَلِأَنَّ الرُّجُوعَ تَوْبَةٌ وَالتَّوْبَةُ عَلَى حَسَبِ الْجِنَايَةِ ، فَالسِّرُّ بِالسِّرِّ وَالْإِعْلَانُ بِالْإِعْلَانِ
خواہ کوئی قاضی ہو، اور اس لیے کہ رجوع توبہ ہے اور توبہ جنایت کے مطابق ہوتی ہے، پس خفیہ توبہ ہے خفیہ گناہ کی اور علانیہ توبہ ہے علانیہ گناہ کی
{6} وَإِذَا لَمْ يَصِحَّ الرُّجُوعُ فِي غَيْرِ مَجْلِسِ الْقَاضِي ، فَلَوِ ادَّعَى الْمَشْهُودُ عَلَيْهِ رُجُوعَهُمَا وَأَرَادَ يَمِينَهُمَا
اور جب صحیح نہیں رجوع کرنا مجلس قاضی کے علاوہ میں تو اگر دعویٰ کیا مشہود علیہ نے ان دونوں کے رجوع کا، اور ارادہ کیا ان دونوں کی قسم کا
لَا يُحَلَّفَانِ ، وَكَذَا لَا تُقْبَلُ بَيِّنَتُهُ عَلَيْهِمَا لِأَنَّهُ ادَّعَى رُجُوعًا بَاطِلًا
تو قسم نہیں لی جائے گی ان دونوں سے، اور اسی طرح قبول نہ ہوگا مدعی علیہ کا بیّنہ ان دونوں پر؛ کیونکہ اس نے دعویٰ کیا ہے باطل رجوع کا

حتیٰ لَوْ أَقَامَ الْبَيِّنَةَ أَنَّهُ رَجَعَ عِنْدَ قَاضِي كَذَا وَضَمَّنَهُ الْمَالَ تُقْبَلُ لِأَنَّ السَّبَبَ صَحِيحٌ.

حتیٰ کہ اگر اس نے قائم کیا بیّنہ کہ اس نے رجوع کیا فلاں قاضی کے پاس اور اس نے اس کو تاوان دلایا مال کا، تو یہ بیّنہ قبول ہوگا؛ کیونکہ سبب صحیح ہے۔

{7} وَإِذَا شَهِدَ شَاهِدَانِ بِمَالٍ فَحَكَمَ الْحَاكِمُ بِهِ ثُمَّ رَجَعَا ضَمِنَا الْمَالَ الْمَشْهُودَ عَلَيْهِ

فرمایا: اور اگر گواہی دی دو گواہوں نے مال کا پس حکم دیا حاکم نے اس کے مطابق، پھر وہ دونوں پھر گئے تو وہ دونوں ضامن ہوں گے مشہود علیہ مال کے؛

لِأَنَّ التَّسْبِيبَ عَلَى وَجْهِ التَّعَدِّي سَبَبُ الضَّمَانِ كَحَافِرِ الْبِئْرِ وَقَدْ سَبَّبَا لِلْإِتْلَافِ تَعَدِّيًا.

کیونکہ سبب مہیا کرنا تعدی کے طور پر سبب ہے ضمان کا جیسے کنواں کھودنے والا۔ اور ان دونوں نے سبب پیدا کیا تلف کرنے کا تعدی کرتے ہوئے۔

{8} وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ : لَا يَضْمَنَانِ لِأَنَّهُ لَا عِبْرَةَ لِلتَّسْبِيبِ عِنْدَ وُجُودِ الْمُبَاشَرَةِ. {9} قُلْنَا:

اور فرمایا امام شافعیؒ نے: یہ دونوں ضامن نہ ہوں گے؛ کیونکہ سبب پیدا کرنے کا اعتبار نہیں ارتکاب کے پائے جانے کے وقت۔ ہم جواب دیں گے

تَعَذَّرَ إِيجَابُ الضَّمَانِ عَلَى الْمُبَاشِرِ وَهُوَ الْقَاضِي لِأَنَّهُ كَالْمُلْجَإِ إِلَى الْقَضَاءِ ، وَفِي إِيجَابِهِ

کہ متعذر ہوا تاوان واجب کرنا مباشر پر، اور وہ قاضی ہے؛ کیونکہ وہ مجبور کی طرح ہے فیصلہ دینے کی طرف، اور اس پر واجب کرنے میں

صَرْفُ النَّاسِ عَنْ تَقَلُّدِهِ {10} وَتَعَذَّرَ اسْتِيفَائِهِ مِنَ الْمُدَّعِي لِأَنَّ الْحُكْمَ مَاضٍ فَاعْتُبِرَ

اعراض کرنا ہے لوگوں کا عہدۂ قضاء قبول کرنے سے، اور متعذر ہے ان کا وصول کرنا مدعی سے؛ کیونکہ حکم نافذ ہو چکا ہے پس اعتبار کیا جائے گا

التَّسْبِيبُ ، {11} وَإِنَّمَا يَضْمَنَانِ إِذَا قَبَضَ الْمُدَّعِي الْمَالَ دَيْنًا كَانَ أَوْ عَيْنًا ، لِأَنَّ الْإِتْلَافَ بِهِ

سبب مہیا کرنے کا، اور دونوں گواہ ضامن ہوں گے اس وقت کہ مدعی نے قبضہ کیا ہو مال پر، خواہ مال دَین ہو یا عین؛ کیونکہ تلف کرنا اسی سے

يَتَحَقَّقُ ، لِأَنَّهُ لَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَ أَخْذِ الْعَيْنِ وَإِلْزَامِ الدَّيْنِ .

متحقق ہوگا اور اس لیے کہ مماثلت نہیں عین لینے اور دَین لازم کرنے میں۔

تشریح: {1} اگر گواہی کے مطابق قاضی کا فیصلہ کرنے سے پہلے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو یہ گواہی ساقط ہو جائے گی اور اس سے مدعی علیہ پر کچھ ثابت نہ ہوگا؛ کیونکہ حق قاضی کے حکم سے ثابت ہوتا ہے اور یہاں ابھی تک قاضی کا حکم نہیں پایا گیا ہے اور آئندہ بھی نہیں پایا جا سکتا ہے؛ کیونکہ گواہوں کے کلام میں تناقض ہے کہ پہلے گواہی دی اب اسی کی تردید کر رہے ہیں اور متناقض کلام کے مطابق قاضی حکم نہیں کر سکتا ہے، لہٰذا مدعی علیہ پر کچھ ثابت نہ ہوگا۔

اور گواہوں پر کچھ تاوان واجب نہ ہوگا؛ کیونکہ تاوان کسی کی کوئی چیز تلف کرنے سے واجب ہوتا ہے جبکہ انہوں نے نہ مدعی کی کوئی چیز تلف کی ہے اور نہ مدعی علیہ کی، اس لیے رجوع کرنے والے گواہوں پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔

{2} اور اگر قاضی نے گواہوں کی گواہی پر فیصلہ دیدیا پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو قاضی کا فیصلہ رد نہ ہوگا بلکہ برقرار رہے گا؛ کیونکہ گواہوں کا آخری کلام ان کے اوّل کلام کے مناقض ہے اور مناقض کلام ساقط الاعتبار ہے اور ساقط الاعتبار کلام سے حاکم کا فیصلہ نہیں ٹوٹتا ہے اس لیے گواہوں کے رجوع کرنے سے قاضی کا فیصلہ فسخ نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کا دوسرا کلام (گواہی سے رجوع والا کلام) صداقت پر دلالت کرنے میں ان کے اوّل کلام (گواہی کا کلام) کی طرح ہے لہذا دونوں کلام برابر ہیں، مگر اوّل کے ساتھ قاضی کا فیصلہ متصل ہو چکا ہے اس لیے اوّل کو ترجیح حاصل ہوگی تو اوّل راجح کلام اور مرجوح کلام کی وجہ سے کالعدم نہیں ہوگا اس لیے قاضی کا فیصلہ برقرار رہے گا۔

{3} اور اس صورت میں گواہوں کی گواہی کی وجہ سے مدعی علیہ کا جو مال تلف ہوا ہے اس کا تاوان گواہوں پر واجب ہوگا؛ کیونکہ انہوں نے خود اپنے اوپر سببِ ضمان کا اقرار کیا ہے یعنی گواہی سے رجوع کر کے گویا انہوں نے کہا ہے کہ مدعی علیہ نے جو کچھ مال مدعی کو دیا ہے وہ ہماری شہادت کی وجہ سے دیا ہے پس شہادت سے رجوع کر کے اس کو تلف کرنے والے ہم ہیں اس لیے تلف شدہ مال کا ضمان گواہوں پر ہوگا۔

{4} سوال یہ ہے کہ گواہی کے بعد گواہی سے رجوع کرنے سے گواہوں کے کلام میں تناقض پیدا ہو گیا اور متناقض کلام ساقط الاعتبار ہوتا ہے اس لیے گواہوں پر رجوع کی وجہ سے تاوان واجب نہیں ہونا چاہیے؟ جواب یہ ہے کہ ان کے کلام میں تناقض تو بے شک ہے مگر یہ تناقض صحتِ اقرار کے لیے مانع نہیں ہے لہذا اس تناقض کے باوجود ان کا اقرار صحیح ہے، اس کو ہم آگے جا کر بیان کریں گے ان شاء اللہ۔

{5} گواہوں کا اپنی گواہی سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہے مگر یہ کہ قاضی کی مجلس میں ہو؛ کیونکہ گواہی سے رجوع کرنا گواہی کو فسخ کرنا ہے لہذا گواہی سے رجوع اسی مجلس کے ساتھ خاص ہوگا جس کے ساتھ گواہی خاص ہے، اور یہ پہلے گذر چکا کہ گواہی قاضی کی مجلس کے ساتھ خاص ہے لہذا رجوع بھی قاضی کی مجلس کے ساتھ خاص ہوگا، پھر قاضی خواہ وہی ہو جس کے پاس گواہی دی گئی تھی یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا قاضی ہو۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ گواہی سے رجوع کرنا جنایتِ کذب سے توبہ ہے اور توبہ جنایت کے مطابق ہوتی ہے چنانچہ جنایت اگر چھپ کر ہو تو توبہ بھی چھپ کر کافی ہو جائے گی، اور اگر جنایت برملا ہو تو اس کی توبہ بھی برملا ضروری ہے اور جھوٹی گواہی چونکہ قاضی کی مجلس میں دی گئی ہے لہذا اس جنایت کی توبہ بھی قاضی کی مجلس کے ساتھ خاص ہوگی۔

{6} صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ جب گواہی سے رجوع قاضی کی مجلس کے ساتھ خاص ہے قاضی کی مجلس کے علاوہ میں رجوع صحیح نہیں، تو اگر مشہود علیہ (مدعی علیہ) نے دعوی کیا کہ گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا ہے اور اپنے اس دعوی پر بیّنہ تو پیش نہ کر سکا اس لیے یہ ارادہ کیا کہ گواہوں سے قسم لی جائے تو قاضی ان گواہوں سے قسم نہیں لے گا۔ اسی طرح اگر مشہود علیہ نے گواہوں کے رجوع کرنے پر بیّنہ پیش کیا تو گواہوں کے خلاف اس کا بیّنہ بھی قبول نہیں کیا جائے گا؛ کیونکہ قسم اور بیّنہ دونوں دعوی صحیحہ پر مرتب ہوتے ہیں جبکہ مشہود علیہ کا یہ دعوی (گواہوں کے رجوع کا دعوی) باطل ہے؛ کیونکہ قاضی کی مجلس کے علاوہ میں رجوع کا دعوی باطل ہے، لہذا اس پر قسم اور بیّنہ مرتب نہ ہوگا۔

حتی کہ اگر مشہود علیہ نے بیّنہ قائم کیا کہ گواہوں نے اپنی گواہی سے فلاں قاضی کی مجلس میں رجوع کیا ہے اور قاضی نے ان کو مال کا ضامن بنایا تو اس کے بیّنہ کو قبول کیا جائے گا؛ کیونکہ اس صورت میں قبول بیّنہ کا سبب (مجلس قاضی میں رجوع کا دعوی) صحیح ہے اور جب دعوی صحیح ہے تو اس پر بیّنہ کا ترتب بھی صحیح ہوگا۔

{7} اگر دو گواہوں نے کسی شخص پر مال کی گواہی دی اور قاضی نے ان کی گواہی کے مطابق مشہود علیہ پر حکم کر کے مدعی کو مال دلا دیا، پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو دونوں گواہ مشہود علیہ کے مال کے ضامن ہوں گے؛ کیونکہ ناحق اور تعدی کے طور پر کسی حکم کا سبب بننا ضمان کا سبب ہوتا ہے یعنی حکم اسی سبب کی طرف منسوب ہوگا اور ضمان سبب بننے والے پر واجب ہوگا جیسے کسی نے دوسرے کی زمین میں کنواں کھودا اور اس میں کوئی گر کر مر گیا تو ضمان کنواں کھودنے والے پر ہوگا؛ کیونکہ یہی تعدی کرنے والا ہے لہذا مرنے والے کے تلف ہونے کو اسی کی طرف منسوب کیا جائے گا اس لیے اس کا ضمان بھی اسی پر واجب ہوگا۔ اسی طرح مذکورہ صورت میں مشہود علیہ کے مال کو تعدی کے طور پر تلف کرنے کا سبب یہی دو گواہ بنے ہیں؛ کیونکہ گواہوں نے اپنی گواہی سے مشہود علیہ کا مال تلف کیا ہے اور گواہی سے رجوع کر کے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ ہم نے تعدی کے طور پر اس کا مال تلف کیا ہے اس لیے ضمان انہیں گواہوں پر واجب ہوگا۔

{8} امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ گواہوں پر ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ قاضی پر واجب ہوگا؛ کیونکہ فعل کے مباشر کی موجودگی میں سبب بننے والے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ حکم مباشر ہی کی طرف منسوب کیا جائے گا سبب بننے والے کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا لہذا مشہود علیہ کا مال تلف کرنے والا وہ قاضی ہے جس نے حکم دیا ہے گواہ تو محض اس حکم کا سبب ہیں لہذا مال کا ضمان قاضی پر واجب ہوگا گواہوں پر واجب نہ ہوگا۔

{9} ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہاں مباشر (یعنی قاضی) پر ضمان واجب کرنا متعذر ہے؛ کیونکہ قاضی فیصلہ دینے میں مجبور کی طرح ہے اس لیے کہ جب قاضی کے نزدیک گواہوں کی عدالت ثابت ہو جائے تو اس پر فیصلہ کرنا فرض ہو جاتا ہے لہٰذا فیصلہ کرنے میں معذور ہے اور جب وہ فیصلہ کرنے میں معذور ہے تو اس پر تاوان واجب نہ ہوگا؛ کیونکہ معذور پر تاوان واجب نہیں ہوتا ہے۔ قاضی پر تاوان واجب نہ ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قاضی پر تاوان واجب کرنے میں لوگوں کا عہدۂ قضاء سے اعراض کرنا لازم آتا ہے یعنی اگر قاضی پر تاوان کو واجب کیا جائے تو پھر تاوان کے خوف سے لوگ اس عہدہ کو قبول کرنے سے گریز کریں گے اس لیے اس صورت میں قاضی پر تاوان واجب نہ ہوگا۔

{10} اور مدعی سے تاوان وصول کرنا بھی متعذر ہے؛ کیونکہ قاضی کا فیصلہ نافذ ہو چکا ہے پس گواہوں کے رجوع کرنے سے وہ فسخ نہ ہوگا؛ کیونکہ گواہوں کا کلام ثانی (رجوع عن الشہادت) کلام اوّل (گواہی) سے راجح نہیں ہے اس لیے کلام ثانی کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ نہیں ٹوٹے گا لہٰذا مدعی پر اس مال کا واپس کرنا بھی واجب نہ ہوگا جو مال اس کو قاضی کے فیصلہ سے وصول ہوا تھا۔ بہر حال جب قاضی اور مدعی دونوں سے تاوان لینا متعذر ہے تو تعدی کے طور پر سبب بننے والے گواہوں سے تاوان لیا جائے گا۔

{11} صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ دونوں گواہ مشہود علیہ کے لیے اس کے مال کے اس وقت ضامن ہوں گے جبکہ مدعی نے اس مال پر قبضہ کر لیا ہو جس مال کا قاضی نے ان کی گواہی پر فیصلہ دیا تھا خواہ وہ مال دَین (سونا، چاندی) ہو یا عین (کپڑا وغیرہ) ہو؛ کیونکہ گواہ مال تلف کرنے کی وجہ سے ضامن ہوتے ہیں اور تلف کرنا اس وقت متحقق ہوتا ہے جس وقت کہ مدعی اس پر قبضہ کر لے اس لیے مدعی کے قبضہ کے بعد گواہ ضامن ہوں گے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ضمان کی بنیاد مماثلت پر ہے یعنی ضمان اسی چیز کا واجب ہوتا ہے جس کا مثل ہو جبکہ مدعی کے قبضہ سے پہلے ضمان اور مضمون میں مماثلت نہیں ہے؛ کیونکہ گواہوں نے اپنی گواہی سے مدعی علیہ پر جو چیز لازم کی ہے وہ اس کے ذمہ میں واجب دَین ہے اور گواہوں سے جو لیا جائے گا وہ عین ہوگا حالانکہ عین اور دَین میں مماثلت نہیں پائی جاتی ہے اس لیے قبضہ سے پہلے گواہوں کو ضامن بنانا درست نہیں ہے، لیکن جب مدعی قبضہ کر لے تو مدعی علیہ سے لی گئی چیز بھی عین ہو جائے گی اور گواہوں سے جو لیا جائے گا وہ بھی عین ہے اس لیے مماثلت موجود ہے لہٰذا اس صورت میں گواہوں کو ضامن بنانا درست ہوگا۔

{1} قَالَ : فَإِنْ رَجَعَ أَحَدُهُمَا ضَمِنَ النِّصْفَ ؛ وَالْأَصْلُ أَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي هَذَا بَقَاءُ مَنْ بَقِيَ
فرمایا: پھر اگر رجوع کیا دو گواہوں میں سے ایک نے تو ضامن ہوگا آدھے کا، اور اصل یہ ہے کہ معتبر اس میں بقاء ہے باقی رہنے والے کی،
لَا رُجُوعُ مَنْ رَجَعَ وَقَدْ بَقِيَ مَنْ يَبْقَى بِشَهَادَتِهِ نِصْفُ الْحَقِّ ، وَإِنْ شَهِدَ بِالْمَالِ ثَلَاثَةٌ

نہ کہ رجوع جس نے رجوع کیا، اور باقی رہا وہ کہ باقی رہتا ہے اس کی شہادت سے نصف حق، اور اگر گواہی دی مال کی تین آدمیوں نے،

فرجع أحدهم فلا ضمان عليه ؛ لأنه بقي من بقي بشهادته كل الحق ، وهذا لأن الاستحقاق باق

پھر رجوع کیا ان میں سے ایک نے، تو ضمان نہیں اس پر؛ کیونکہ باقی ہے وہ کہ باقی رہتا ہے اس کی شہادت سے کل حق، اور (یہ اس لیے کہ استحقاق باقی ہے

بالحجة ، {2} والمتلف متى استحق سقط الضمان فأولى أن يمتنع {3} فإن رجع الآخر

حجت کے ساتھ، اور تلف شدہ چیز جب مستحق ہو گی تو ساقط ہو جاتا ہے ضمان، پس بدرجہ اولیٰ وجوب ضمان ممتنع ہو گا، پھر اگر رجوع کیا دوسرے نے

ضمن الراجعان نصف المال ؛ لأن ببقاء أحدهم يبقى نصف الحق {4} وإن شهد رجل وامرأتان

ضامن ہوں گے پھرنے والے نصف حق کے؛ کیونکہ ان میں سے ایک کی بقاء سے باقی ہے نصف حق۔ اور اگر گواہی دی ایک مرد اور دو عورتوں نے،

فرجعت امرأة ضمنت ربع الحق ؛ لبقاء ثلاثة الأرباع ببقاء من بقي ، وإن رجعتا

پھر رجوع کیا ایک عورت نے تو وہ ضامن ہو گی ربع حق کی؛ بوجہ باقی رہنے تین ربع کے جو باقی رہے ان کی بقاء کی وجہ سے، اور اگر دونوں عورتوں نے رجوع کیا

ضمنتا نصف الحق ؛ لأن بشهادة الرجل بقي نصف الحق {5} وإن شهد رجل وعشرة نسوة

تو وہ دونوں ضامن ہوں گی نصف حق کی؛ کیونکہ مرد کی گواہی سے باقی رہتا ہے نصف حق۔ اور اگر گواہی دی ایک مرد اور دس عورتوں نے

ثم رجع ثمان فلا ضمان عليهن ؛ لأنه من يبقى بشهادته كل الحق ، فإن رجعت

پھر رجوع کیا آٹھ عورتوں نے، تو ضمان نہیں ہے ان پر؛ کیونکہ باقی ہے وہ کہ باقی رہتا ہے اس کی شہادت سے کل حق، پھر اگر رجوع کیا

أخرى كان عليهن ربع الحق ؛ لأنه بقي النصف بشهادة الرجل والربع بشهادة الباقية فبقي ثلاثة الأرباع

ایک اور نے تو ہو گا ان سب پر ربع حق؛ کیونکہ باقی رہا نصف مرد کی گواہی سے، اور ربع باقی رہنے والی عورت کی گواہی سے، پس باقی رہے تین ربع،

{6} وإن رجع الرجل والنساء فعلى الرجل سدس الحق وعلى النسوة خمسة أسداسه عند أبي حنيفة وعندهما

اور اگر پھر گیا مرد اور سب عورتوں نے تو مرد پر سدسِ حق ہو گا اور عورتوں پر پانچ سدس امام صاحبؒ کے نزدیک، اور صاحبینؒ کے نزدیک

على الرجل النصف وعلى النسوة النصف ؛ لأنهن وإن كثرن يقمن مقام رجل واحد ولهذا لا تقبل

مرد پر نصف حق ہے اور عورتوں پر بھی نصف ہے؛ کیونکہ عورتیں اگرچہ زیادہ ہیں وہ سب قائم مقام ہیں ایک مرد کی، اور اسی وجہ سے قبول نہ ہو گی

شهادتهن إلا بانضمام رجل واحد. {7} ولأبي حنيفة أن كل امرأتين قامتا مقام رجل واحد {قال عليه الصلاة والسلام

ان کی گواہی مگر مرد کے ملانے سے۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر دو عورتیں قائم مقام ہیں ایک مرد کی، چنانچہ فرمایا حضور ﷺ نے

في نقصان عقلهن عدلت شهادة اثنتين منهن بشهادة رجل واحد } فصار كما إذا شهد

ان کی عقل کے نقصان کے بارے میں "برابر ہے عورتوں میں سے دو کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے ساتھ" پس ہو گیا جیسا کہ جب گواہی دیں

بِذٰلِكَ سِتَّةُ رِجَالٍ ثُمَّ رَجَعُوا{8} وَإِنْ رَجَعَ النِّسْوَةُ الْعَشَرَةُ دُونَ الرَّجُلِ كَانَ عَلَيْهِنَّ نِصْفُ الْحَقِّ عَلَى الْقَوْلَيْنِ

اس کی چھ مرد، پھر وہ رجوع کریں،، پھر اگر رجوع کیا دس کے دس عورتوں نے نہ کہ مرد نے، تو ہو گا ان پر نصف حق دونوں قولوں پر

لِمَا قُلْنَا{9} وَلَوْ شَهِدَ رَجُلَانِ وَامْرَأَةٌ بِمَالٍ ثُمَّ رَجَعُوا فَالضَّمَانُ

اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔ اور اگر گواہی دی دو مردوں اور ایک عورت نے کسی مال کی، پھر ان سب نے رجوع کیا، تو ضمان

عَلَيْهِمَا دُونَ الْمَرْأَةِ ؛ لِأَنَّ الْوَاحِدَةَ لَيْسَتْ بِشَاهِدَةٍ بَلْ هِيَ بَعْضُ الشَّاهِدِ فَلَا يُضَافُ إِلَيْهِ الْحُكْمُ

دو مردوں پر ہو گا نہ کہ عورت پر؛ کیونکہ ایک عورت گواہ نہیں ہوتی بلکہ وہ جزء ہے گواہ کا، پس منسوب نہ ہو گا اس کی طرف حکم قضاء

تشریح:۔{1} اگر دو آدمیوں نے کسی مال کی گواہی دی اور ان کی گواہی کے مطابق مدعی علیہ سے وہ مال لے لیا گیا، پھر دونوں گواہوں میں سے ایک نے رجوع کیا تو رجوع کرنے والا آدھے مال کا ضامن ہو گا؛ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ گواہوں میں سے جو گواہی پر باقی رہے اس کا باقی رہنا معتبر ہے اور جس نے رجوع کیا اس کا رجوع کرنا معتبر نہیں، اور یہاں ایک شخص گواہی پر باقی ہے جس کی گواہی کی وجہ سے نصف حق باقی رہے گا اس لیے دوسرے نصف کا رجوع کرنے والا ضامن ہو گا۔ اور اگر تین گواہوں نے مال کی گواہی دی تو قاضی کا حکم اور وجوبِ حق تینوں کی طرف منسوب ہو گا؛ کیونکہ تینوں گواہوں کا حال برابر ہے ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں ہے، لیکن اگر ان میں سے ایک نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو اس ایک پر ضمان واجب نہ ہو گا؛ کیونکہ اس ایک کے علاوہ گواہوں کی اتنی تعداد (دو گواہ) موجود ہے جن کی گواہی سے پورا حق ثابت ہو جاتا ہے، اور رجوع کرنے والا اس لیے ضامن نہ ہو گا کہ مشہود بہ مال پر مدعی کا استحقاق حجتِ تامہ (دو گواہوں) کے ذریعہ باقی ہے تو رجوع کرنے والے گواہ نے اپنی گواہی سے رجوع کر کے مدعی علیہ کا کچھ مال تلف نہیں کیا ہے اس لیے اس پر ضمان واجب نہ ہو گا۔

{2} صاحبِ ہدایہ ترقی کر کے کہتے ہیں کہ اگر کوئی مال تلف کر دیا گیا اور قاضی نے مالک کے لیے تلف کرنے والے پر ضمان کا فیصلہ کر دیا، پھر اس مال پر کسی دوسرے شخص نے اپنا استحقاق ثابت کر دیا اور اس نے تلف کرنے والے سے ضمان وصول کر لیا تو جو ضمان اول شخص کے لیے قضاءِ قاضی سے ثابت ہوا تھا وہ تلف کرنے والے سے ساقط ہو جائے گا تو جب استحقاق ثابت ہونے کی وجہ سے قضاءِ قاضی کے بعد بھی اول کے لیے تلف کرنے والے سے ضمان ساقط ہو جاتا ہے تو ضمان کا سبب موجود ہونے سے پہلے بطریقہ اولی ضمان لازم نہ ہو گا؛ کیونکہ ضمان لازم نہ ہونا آسان ہے بنسبت اس کے کہ لازم ہونے کے بعد اس کو ساقط کر دیا جائے اور مذکورہ صورت میں سببِ ضمان اس لیے موجود نہیں ہے کہ دو گواہ اب بھی گواہی پر قائم ہیں اور گواہوں میں سے جو گواہی پر باقی رہے اس کا باقی رہنا معتبر ہے اور جس نے رجوع کیا اس کا رجوع کرنا معتبر نہیں۔

{3} اور اگر تین گواہوں میں سے ایک اور گواہ نے بھی رجوع کر لیا تو رجوع کرنے والے دونوں گواہ مدعی علیہ کے لیے نصف حق کے ضامن ہوں گے؛ کیونکہ ایک گواہ باقی رہنے کی وجہ سے مدعی کا مدعی علیہ پر نصف حق باقی رہتا ہے، گویا رجوع کرنے والے دو گواہوں نے مدعی علیہ کا نصف حق تلف کر دیا ہے اس لیے وہ دونوں نصف حق کے ضامن ہوں گے۔

{4} اور اگر کسی مال پر ایک مرد اور دو عورتوں نے گواہی دی پھر ایک عورت نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو یہ عورت چوتھائی حق کی ضامن ہوگی؛ کیونکہ جو گواہ باقی (یعنی ایک مرد اور ایک عورت) ہیں ان کی گواہی سے تین چوتھائی حق باقی رہتا ہے لہذا رجوع کرنے والی عورت ایک چوتھائی حق کی ضامن ہوگی، وجہ یہ ہے کہ دو عورتیں ایک مرد کی قائم مقام ہیں لہذا نصف حق ایک مرد کی گواہی سے ثابت ہوگا، اور دوسرا نصف دونوں عورتوں کی گواہی سے ثابت ہوگا پس ایک عورت کے رجوع کرنے سے ایک چوتھائی حق تلف شمار ہوگا اس لیے وہ ایک چوتھائی حق کی ضامن ہوگی۔ اور اگر دونوں عورتوں نے رجوع کیا تو دونوں عورتیں نصف حق کی ضامن ہوں گی ؛کیونکہ ایک مرد کی گواہی سے نصف حق باقی رہ گیا ہے لہذا رجوع کرنے والی دونوں عورتیں دوسرے نصف کی ضامن ہوں گی۔

{5} اور اگر ایک مرد اور دس عورتوں نے گواہی دی پھر ان میں سے آٹھ عورتوں نے رجوع کیا تو ان پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا؛ کیونکہ ان آٹھ عورتوں کے رجوع کرنے کے بعد بھی گواہوں کی اتنی تعداد (ایک مرد اور دو عورتیں) باقی ہے جن سے پورا حق باقی رہتا ہے اس لیے رجوع کرنے والی عورتوں پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ اور اگر ان آٹھ عورتوں کے ساتھ ایک اور عورت نے بھی رجوع کیا تو ان نو عورتوں پر ایک چوتھائی حق کا ضمان واجب ہوگا؛ کیونکہ گواہوں میں سے باقی رہنے والے مرد کی گواہی سے نصف حق باقی رہتا ہے اور باقی رہنے والی ایک عورت کی گواہی سے ایک چوتھائی حق باقی رہتا ہے یوں تین چوتھائی حق باقی رہا اور رجوع کرنے والی نو عورتوں کے رجوع کرنے سے ایک چوتھائی حق تلف ہوا اس لیے ان سب پر ایک چوتھائی حق کا ضمان واجب ہوگا۔

{6} اور اگر مرد اور دس کی دس عورتوں نے رجوع کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مرد پر ایک سدس اور عورتوں پر پانچ سدس حق کا ضمان واجب ہوگا۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ایک نصف حق کا ضمان مرد پر واجب ہوگا اور دوسرے نصف کا ضمان عورتوں پر واجب ہوگا؛ کیونکہ عورتیں اگرچہ زیادہ ہیں مگر وہ سب ایک مرد کی قائم مقام ہیں یہی وجہ ہے کہ عورتیں جتنی بھی زیادہ ہوں ان کی گواہی قبول نہ ہوگی جب تک کہ ان کے ساتھ ایک مرد نہ ہو پس سمجھا جائے گا کہ ایک نصف حق دس عورتوں نے تلف کیا ہے اور دوسرا نصف حق مرد گواہ نے تلف کیا ہے اس لیے نصف حق کا ضمان عورتوں پر اور نصف حق کا ضمان مرد پر ہوگا۔

{7} امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر دو عورتیں ایک مرد کی قائم مقام ہیں چنانچہ حضور ﷺ نے عورتوں کے نقصانِ عقل کے باب میں فرمایا کہ "عورتوں میں سے دو کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے برابر ہے"[1] لہٰذا دس عورتیں پانچ مردوں کی قائم مقام ہوں اور ایک مرد ان کے ساتھ ملا کر گویا چھ مردوں نے اس حق کی گواہی دی ہے اور پھر سب نے رجوع کیا تو سب برابر ایک ایک سدس کے ضامن ہوں گے اسی طرح ہر دو عورتیں ایک سدس حق کی ضامن ہوں گی اس طرح پانچ سدس کی ضامن دس عورتیں ہوں گی اور ایک سدس کا ضامن مرد ہوگا۔

فتویٰ:۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول راجح ہے لما فی الدرّ المنتقی: (وان رجع الکل فعلی الرجل سدس وعلیھنّ خمسة اسداس) عنده (وعندهما علیه نصف وعلیھنّ نصف) وعلی الاول المعول (الدرّ المنتقی تحت مجمع الانھر: 301/3)

{8} اگر دس عورتوں نے رجوع کیا اور مرد نے رجوع نہیں کیا تو بالاتفاق عورتوں پر نصف حق کا ضمان واجب ہوگا؛ کیونکہ سابق میں گذر چکا کہ باقی رہنے والے گواہ معتبر ہوتے ہیں رجوع کرنے والوں کا اعتبار نہیں، تو چونکہ یہاں ایک مرد گواہ باقی ہے اس لیے اس کی گواہی سے نصف حق باقی رہے گا اور دوسرا نصف جو عورتوں کے رجوع کرنے سے تلف ہوا اس کا ضمان ان سب پر واجب ہوگا۔

{9} اور اگر دو مردوں اور ایک عورت نے ایک حق کی گواہی دی پھر سب نے رجوع کیا تو ضمان مردوں پر واجب ہوگا عورت پر واجب نہ ہوگا؛ کیونکہ ایک عورت گواہ نہیں ہوتی ہے بلکہ گواہ کا ایک حصہ ہوتی ہے، اور قاضی کا حکم گواہ کی طرف منسوب ہوتا ہے گواہ کے ایک جزء کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے اس لیے یہاں قاضی کا حکم عورت کی طرف منسوب نہ ہوگا بلکہ دو مردوں کی طرف منسوب ہوگا لہٰذا عورت پر ضمان بھی نہ ہوگا۔

{1} قَالَ : وَإِنْ شَهِدَ شَاهِدَانِ عَلَى امْرَأَةٍ بِالنِّكَاحِ بِمِقْدَارِ مَهْرِ مِثْلِهَا ثُمَّ رَجَعَا فَلَا ضَمَانَ عَلَيْهِمَا،

فرمایا: اگر دو آدمیوں نے گواہی دی کسی عورت پر نکاح کی بعوض اس کے مہر مثل کے، پھر دونوں نے رجوع کیا، تو ضمان نہ ہوگا ان دونوں پر،

وَكَذَلِكَ إذَا شَهِدَا بِأَقَلَّ مِنْ مَهْرِ مِثْلِهَا ؛ لِأَنَّ مَنَافِعَ الْبُضْعِ غَيْرُ مُتَقَوِّمَةٍ عِنْدَ الْإِتْلَافِ لِأَنَّ التَّضْمِينَ

اور اسی طرح اگر دونوں نے گواہی دی اس کے مہر مثل سے کم کے عوض؛ کیونکہ بضع کے منافع متقوّم نہیں اتلاف کے وقت؛ کیونکہ ضامن کرنا

([1]) أخرجه البخاري في الوضوء، وفي العيدين، وفي الزكاة، وفي الصوم عن عياض بن عبد الله عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: "يا معشر النساء تصدقن، وأكثرن الاستغفار، فإني رأيتكن أكثر أهل النار"، فقالت امرأة منهن: يا رسول الله، وما لنا أكثر أهل النار؟! قال: "تكثرن اللعن، وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين، أغلب لذي لب منكن"، قالت: يا رسول الله، وما نقصان العقل والدين؟! قال: "أما نقصان العقل، فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل، فهذا نقصان العقل، وتمكث الليالي لا تصلي، وتفطر في رمضان، فهذا نقصان الدين". (نصب الراية: 187/4)

الْمُمَاثَلَةُ عَلَى مَا عُرِفَ ، {2} وَإِنَّمَا تُضْمَنُ وَتَتَقَوَّمُ بِالتَّمَلُّكِ لِأَنَّهَا تَصِيرُ مُتَقَوِّمَةً
چاہتا ہے مماثلت کا جیسا کہ معلوم ہے اور مضمون و متقوم ہو جاتے ہیں مالک ہونے کی وجہ سے؛ کیونکہ منافع بضع متقوم ہو جاتے ہیں

ضَرُورَةَ الْمِلْكِ إبَانَةً لِخَطَرِ الْمَحَلِّ {3} وَكَذَا إذَا شَهِدَا عَلَى رَجُلٍ بِتَزَوُّجِ امْرَأَةٍ
ضرورتِ ملک کی وجہ سے شرافتِ محل کو ظاہر کرنے کے لیے۔ ایسا ہی اگر دو گواہوں نے گواہی دی ایک مرد پر کسی عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی

بِمِقْدَارِ مَهْرِ مِثْلِهَا ؛ لِأَنَّهُ إتْلَافٌ بِعِوَضٍ لِمَا أَنَّ الْبُضْعَ مُتَقَوِّمٌ حَالَ الدُّخُولِ فِي الْمِلْكِ وَالْإِتْلَافُ بِعِوَضٍ
مہر مثل کی مقدار کے عوض؛ کیونکہ یہ اتلاف بالعوض ہے؛ اس لیے کہ بضع متقوم ہے ملک میں داخل ہونے کے وقت، اور بعوض تلف کرنا ایسا ہے

كَلَا إتْلَافٍ ، وَهَذَا لِأَنَّ مَبْنَى الضَّمَانِ عَلَى الْمُمَاثَلَةِ وَلَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَ الْإِتْلَافِ بِعِوَضٍ وَبَيْنَهُ بِغَيْرِ عِوَضٍ
جیسے تلف نہ کرنا، اور یہ اس لیے کہ ضمان کی بنیاد مماثلت پر ہے، اور کوئی مماثلت نہیں بعوض تلف کرنے اور بلا عوض تلف کرنے میں

{4} وَإِنْ شَهِدَا بِأَكْثَرَ مِنْ مَهْرِ الْمِثْلِ ثُمَّ رَجَعَا ضَمِنَا الزِّيَادَةَ ؛ لِأَنَّهُمَا أَتْلَفَاهَا
اور اگر دونوں نے گواہی دی مہر مثل سے زیادہ کی، پھر دونوں نے رجوع کیا تو دونوں ضامن ہوں گے زیادتی کے؛ کیونکہ ان دونوں نے تلف کیا

مِنْ غَيْرِ عِوَضٍ . {5} قَالَ : وَإِنْ شَهِدَا بِبَيْعِ شَيْءٍ بِمِثْلِ الْقِيمَةِ أَوْ أَكْثَرَ ثُمَّ رَجَعَا
زیادتی کو بغیر عوض کے۔ فرمایا: اور اگر دو گواہوں نے گواہی دی کسی چیز کی فروخت کی مثل قیمت یا زیادہ کے عوض، پھر دونوں نے رجوع کیا،

لَمْ يَضْمَنَا ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِإِتْلَافٍ مَعْنًى نَظَرًا إلَى الْعِوَضِ {6} وَإِنْ كَانَ بِأَقَلَّ مِنْ الْقِيمَةِ
تو دونوں ضامن نہ ہوں گے؛ کیونکہ یہ اتلاف نہیں ہے معنیً عوض کی طرف نظر کرتے ہوئے، اور اگر قیمت سے کم کے عوض فروخت کرنے کی گواہی ہو،

ضَمِنَا النُّقْصَانَ ؛ لِأَنَّهُمَا أَتْلَفَا هَذَا الْجُزْءَ بِلَا عِوَضٍ {7} وَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْبَيْعُ بَاتًّا أَوْ فِيهِ خِيَارُ الْبَائِعِ ،
تو دونوں ضامن ہوں گے نقصان کے؛ کیونکہ ان دونوں نے تلف کیا اس جزء کو بلا عوض، اور کوئی فرق نہیں کہ ہو بیع قطعی یا اس میں خیار ہو بائع کا؛

لِأَنَّ السَّبَبَ هُوَ الْبَيْعُ السَّابِقُ فَيُضَافُ الْحُكْمُ عِنْدَ سُقُوطِ الْخِيَارِ إلَيْهِ فَيُضَافُ التَّلَفُ إلَيْهِمْ
کیونکہ سبب تو بیع سابق ہے پس منسوب ہوگی بیع سقوطِ خیار کے وقت اسی کی طرف، پس منسوب ہوگا تلف کرنا انہیں کی طرف۔

{8} وَإِنْ شَهِدَا عَلَى رَجُلٍ أَنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ قَبْلَ الدُّخُولِ بِهَا ثُمَّ رَجَعَا ضَمِنَا
اور اگر دو گواہوں نے گواہی دی ایک مرد پر کہ اس نے طلاق دی اپنی بیوی کو اس کے ساتھ دخول سے پہلے، پھر دونوں نے رجوع کیا تو دونوں ضامن ہوں گے

نِصْفَ الْمَهْرِ ؛ لِأَنَّهُمَا أَكَّدَا ضَمَانًا عَلَى شَرَفِ السُّقُوطِ ، أَلَا تَرَى أَنَّهَا لَوْ طَاوَعَتْ ابْنَ الزَّوْجِ
نصف مہر کے؛ کیونکہ ان دونوں نے مؤکد کیا ایسے ضمان کو جو ساقط ہونے کے کنارے پر تھا، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ یہ عورت اگر قدرت دیتی ابن الزوج کو

أَوْ ارْتَدَّتْ سَقَطَ الْمَهْرُ أَصْلًا {9} وَلِأَنَّ الْفُرْقَةَ قَبْلَ الدُّخُولِ فِي مَعْنَى الْفَسْخِ فَيُوجِبُ سُقُوطَ جَمِيعِ الْمَهْرِ

یا مرتدہ ہو جاتی تو ساقط ہو تا مہر بالکلیہ، اور اس لیے کہ فرقت قبل الدخول فسخ کے معنی میں ہے، پس یہ واجب کرتا ہے پورے مہر کے ساقط ہونے کو

كَمَا مَرَّ فِي النِّكَاحِ ثُمَّ يَجِبُ نِصْفُ الْمَهْرِ ابْتِدَاءً بِطَرِيقِ الْمُتْعَةِ فَكَانَ وَاجِبًا بِشَهَادَتِهِمَا {10} قَالَ: وَإِنْ شَهِدَا

جیسا کہ گذر چکا نکاح میں، پھر واجب ہو گا نصف مہر ابتداءً بطریق متعہ، پس واجب ہو گا ان دونوں کی گواہی سے۔ فرمایا: اور اگر دو گواہوں نے گواہی دی

أَنَّهُ أَعْتَقَ عَبْدَهُ ثُمَّ رَجَعَا ضَمِنَا قِيمَتَهُ ؛ لِأَنَّهُمَا أَتْلَفَا مَالِيَّةَ الْعَبْدِ

کہ اس نے آزاد کیا اپنا غلام، پھر دونوں نے رجوع کیا، تو دونوں ضامن ہوں گے اس کی قیمت کے؛ کیونکہ ان دونوں نے تلف کیا غلام کی مالیت کو

عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ عِوَضٍ {11} وَالْوَلَاءُ لِلْمُعْتِقِ لِأَنَّ الْعِتْقَ لَا يَتَحَوَّلُ إلَيْهِمَا بِهَذَا الضَّمَانِ فَلَا يَتَحَوَّلُ الْوَلَاءُ

اس پر بغیر عوض کے، اور ولاء آزاد کرنے والے کے لیے ہے؛ کیونکہ عتق نہیں پھرتا ہے ان دونوں کی طرف اس ضمان کی وجہ سے، پس نہیں پھرے گا ولاء

{12} وَإِنْ شَهِدُوا بِقِصَاصٍ ثُمَّ رَجَعُوا بَعْدَ الْقَتْلِ ضَمِنُوا الدِّيَةَ وَلَا يُقْتَصُّ مِنْهُمْ

اور اگر گواہوں نے گواہی دی قصاص کی، پھر رجوع کیا قتل کے بعد تو ضامن ہوں گے دیت کے اور قصاص نہیں لیا جائے گا ان سے،

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ : يُقْتَصُّ مِنْهُمْ لِوُجُودِ الْقَتْلِ مِنْهُمْ تَسْبِيبًا فَأَشْبَهَ الْمُكْرِهَ

اور فرمایا امام شافعیؒ نے: قصاص لیا جائے گا ان سے؛ بوجہ موجود ہونے قتل کے ان کی طرف سے سبب پیدا کر کے، پس یہ مشابہ ہو گیا مکرِہ کے

بَلْ أَوْلَى ، لِأَنَّ الْوَلِيَّ يُعَانُ وَالْمُكْرَهُ يُمْنَعُ .{13} وَلَنَا أَنَّ الْقَتْلَ مُبَاشَرَةً لَمْ يُوجَدْ ، وَكَذَا تَسْبِيبًا

بلکہ بطریقہ اولیٰ؛ کیونکہ ولی کی اعانت کی جاتی ہے، اور مکرَہ منع کیا جاتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل مباشرۃً نہیں پایا گیا، اور اسی طرح تسبیب؛

لِأَنَّ التَّسْبِيبَ مَا يُفْضِي إلَيْهِ غَالِبًا ، وَهَاهُنَا لَا يُفْضِي لِأَنَّ الْعَفْوَ مَنْدُوبٌ ، بِخِلَافِ الْمُكْرَهِ لِأَنَّهُ يُؤْثِرُ

اس لیے کہ سبب وہ ہے جو مفضی ہو اس کی طرف غالباً، اور یہاں گواہی مفضی نہیں ہے؛ کیونکہ عفو مندوب ہے، برخلاف مکرَہ کے؛ کیونکہ وہ ترجیح دے گا

حَيَاتَهُ ظَاهِرًا ،{14} وَلِأَنَّ الْفِعْلَ الِاخْتِيَارِيَّ مِمَّا يَقْطَعُ النِّسْبَةَ ، ثُمَّ لَا أَقَلَّ مِنَ الشُّبْهَةِ وَهِيَ

اپنی زندگی کو ظاہراً۔ اور اس لیے کہ فعل اختیاری ان چیزوں میں سے ہے جو قطع کرتا ہے نسبت کو، پھر شبہہ سے تو کم نہیں ہے، اور وہ

دَارِئَةٌ لِلْقِصَاصِ {15} بِخِلَافِ الْمَالِ لِأَنَّهُ يَثْبُتُ مَعَ الشُّبُهَاتِ وَالْبَاقِي يُعْرَفُ فِي الْمُخْتَلِفِ.

دور کرنے والا ہے قصاص کو، اور برخلاف مال کے؛ کیونکہ وہ ثابت ہوتا ہے شبہات کے ساتھ، اور باقی بیان معلوم ہو گا مختلف الروایہ میں۔

تشریح:۔ {1} ایک مرد نے کسی عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا اور دو گواہوں نے اس پر مہر مثل کے عوض نکاح کی گواہی دی، اور قاضی نے ان کی گواہی پر نکاح کا فیصلہ دیا، پھر دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو ان کے رجوع کرنے سے نکاح بھی فسخ نہ ہو گا اور ان پر رجوع کرنے کی وجہ سے ضمان بھی واجب نہ ہو گا۔ اسی طرح اگر گواہوں نے مہر مثل سے کم کے عوض نکاح کی گواہی دی تو بھی یہی حکم ہے؛ دلیل یہ ہے کہ گواہوں نے اپنی گواہی سے عورت کے منافع بضع کو تلف کیا جن کا وہ خود مالک تھی گواہوں کی گواہی سے شوہر ان

کا مالک ہوا اور تلف کرتے وقت منافع بضع متقوّم نہیں اور جو چیز ذی قیمت نہ ہو اس کا ضمان واجب نہیں ہوتا ہے اس لیے گواہوں پر کوئی ضمان نہیں۔ باقی اتلاف کے وقت منافع بضع متقوّم اس لیے نہیں کہ کسی چیز کا کسی کو ضامن بنانا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ہلاک شدہ چیز اور ضمان میں مماثلت ہو جیسا کہ اصول فقہ میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے، جبکہ یہاں منافع بضع اور اس مال کے درمیان جس کے ساتھ عورت کو ضمان دیا جاسکتا ہے کوئی مماثلت نہیں ہے؛ کیونکہ مال عین اور منفعت کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہوتی، اور جب مال اور منافع میں مماثلت نہیں تو منافع مضمون بھی نہ ہوں گے اور جو چیز مضمون نہ ہو وہ متقوّم نہیں ہوتی ہے اس لیے منافع بضع غیر متقوّم ہیں۔

{2} سوال یہ ہے کہ آپ نے ثابت کیا کہ منافع بضع متقوّم نہیں، حالانکہ جس وقت شوہر نکاح کے ذریعہ منافع بضع کا مالک ہوتا ہے اس وقت منافع بضع متقوّم ہوتے ہیں اور شوہر پر مہر لازم ہوتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ منافع بضع ہیں تو غیر متقوّم، مگر مالک ہونے کی صورت میں ایک ضرورت کی وجہ سے ان کو مضمون اور متقوّم مان لیا گیا ہے اور وہ ضرورت محل یعنی بضع کی شرافت کو ظاہر کرنا ہے اور مفت میں شوہر کو مالک بنانے سے اس کی شرافت ظاہر نہ ہو گی اس لیے نکاح کے وقت منافع بضع کو متقوّم قرار دیا گیا ہے۔ اور جس وقت طلاق کے ذریعہ منافع بضع کو زائل کیا جاتا ہے اس وقت چونکہ محل کی شرافت ظاہر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی اس لیے اس وقت اپنی اصل کے مطابق منافع بضع متقوّم بھی نہیں ہوتے ہیں۔

{3} اسی طرح اگر دو گواہوں نے کسی مرد پر گواہی دی کہ اس نے فلاں عورت کے ساتھ مہر مثل کی مقدار کے عوض نکاح کیا ہے قاضی نے ان کی گواہی کے مطابق مہر مثل کے عوض نکاح کا فیصلہ دیدیا، پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو نہ نکاح فسخ ہو گا اور نہ گواہ مہر مثل کے ضامن ہوں گے؛ کیونکہ گواہوں نے اگرچہ شوہر کا مہر مثل کی مقدار مال تلف کر دیا لیکن اس کے عوض اس کو بضع کا مالک بنا دیا؛ کیونکہ شوہر کی مِلک میں داخل ہوتے وقت بضع متقوّم ہوتا ہے، لہٰذا یہ گواہوں کی طرف سے مال کا تلف کرنا مِلکِ بضع کے عوض ہوا اور اتلاف بالعوض ایسا ہے گویا تلف ہی نہیں کیا ہے اس لیے گواہوں پر شوہر کے لیے ضمان بھی واجب نہ ہو گا۔

اور اتلاف بالعوض عدمِ اتلاف کی طرح ہو کر گواہوں پر ضمان کا واجب نہ ہونا اس لیے ہے کہ ضمان کی بنیاد مماثلت پر ہے یعنی کسی چیز کا مماثل موجود ہو تو اس کا ضمان واجب ہو گا اور اتلاف بعوض اور اتلاف بغیر عوض کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے یعنی اگر ہم مذکورہ صورت میں گواہوں سے ضمان لیں تو یہ ان کے مال کو بلا عوض تلف کرنا ہے اور گواہوں نے جو زوج کا مال تلف کیا ہے وہ بعوضِ بضع ہے پس دونوں میں مماثلت نہیں ہے اس لیے گواہوں پر ضمان واجب نہ ہو گا۔

{4} اگر عورت نے کسی مرد پر مہر مثل سے زائد کے عوض نکاح کا دعویٰ کیا مثلاً مہر مثل ایک ہزار ہیں اور اس نے پندرہ سو کا دعویٰ کیا اور دو گواہوں نے عورت کے دعویٰ کے مطابق گواہی دی اور قاضی نے فیصلہ دیدیا پھر دونوں گواہوں نے رجوع

کیا تو نکاح فسخ نہ ہوگا اور گواہ بقدرِ مہر مثل (ایک ہزار کے بقدر) ضامن نہ ہوں گے البتہ مہر مثل سے زائد مقدار (پانچ سو) کے ضامن ہوں گے؛ کیونکہ بقدرِ مہر مثل تو مِلکِ بضع کے عوض تلف کیا اور اتلاف بالعوض کی صورت میں ضمان واجب نہیں ہوتا اس لیے بقدرِ مہر مثل ضامن نہ ہوں گے، اور مہر مثل سے زائد مقدار کو تلف کرنا چونکہ اتلاف بلاعوض ہے اس لیے گواہ اس کے ضامن ہوں گے۔

{5} ایک شخص نے دعوی کیا کہ زید نے اپنا غلام جو ایک ہزار روپیہ قیمت کا ہے ہزار روپیہ ہی کے عوض یا اس سے زائد (مثلاً پندرہ سو) کے عوض میرے ہاتھ فروخت کیا ہے اور زید نے انکار کیا، اور دو گواہوں نے مشتری کے دعوی کے مطابق گواہی دی اور قاضی نے اس کے مطابق حکم صادر کیا، پھر گواہوں نے رجوع کر لیا تو گواہ بائع کے لیے ضامن نہ ہوں گے؛ کیونکہ گواہوں نے اگرچہ بائع کا غلام تلف کیا ہے مگر یہ معنیً اتلاف نہیں ہے اس لیے کہ بائع کو اس کا عوض (ہزار یا پندرہ سو) مل گیا ہے اور اتلاف بالعوض کی صورت میں ضمان واجب نہیں ہوتا ہے اس لیے گواہ بائع کے لیے ضامن نہ ہوں گے۔

{6} اور اگر گواہوں نے مثلی قیمت (ہزار روپیہ) سے کم قیمت کے عوض فروخت کی گواہی دی مثلاً آٹھ سو کے عوض فروخت کرنے کی گواہی دی تو بقدرِ نقصان (یعنی دو سو کے بقدر) ضامن ہوں گے؛ کیونکہ گواہوں نے غلام کا وہ جزء جو دو سو کے مقابلے میں ہے بلاعوض تلف کیا ہے اور اتلاف بلاعوض کی صورت میں تلف کرنے والا ضامن ہوتا ہے اس لیے مذکورہ صورت میں گواہ بائع کے لیے دو سو کے بقدر ضامن ہوں گے۔

{7} سوال یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں بیع اگر قطعی ہو پھر تو گواہ بقدرِ نقصان ضامن ہوں گے، لیکن اگر بیع میں بائع کے لیے خیارِ شرط ہو تو پھر چاہیئے کہ گواہ ضامن نہ ہوں؛ کیونکہ بائع کے لیے خیارِ شرط ہونے کی صورت میں بائع کی مِلک مبیع سے زائل نہیں ہوتی ہے اور جب مبیع بائع کی مِلک میں برقرار ہے تو گواہوں نے بائع کی کوئی چیز تلف نہیں کی ہے اس لیے ان پر ضمان نہیں آنا چاہیئے؟ جواب یہ ہے کہ گواہ ضامن ہوں گے خواہ بائع کے لیے خیارِ شرط ہو یا نہ ہو؛ کیونکہ خیارِ شرط کی صورت میں اگرچہ مبیع بائع کی مِلک سے نہیں نکلتی ہے لیکن خیارِ شرط کی مدت گذرنے کے بعد مبیع سے بائع کی مِلک زائل ہونے کا سبب وہی بیع سابق ہے جس کو گواہوں نے اپنی گواہی سے ثابت کیا ہے لہٰذا بائع کی مِلک زائل ہونے کا حکم بیع سابق کی طرف منسوب ہوگا اور بیع سابق گواہوں کی گواہی سے حاصل ہوئی ہے لہٰذا مبیع کو تلف کرنا گواہوں کی طرف منسوب ہوگا اس لیے جتنی مقدار مبیع بلاعوض تلف کی گئی ہے اس کا ضمان گواہوں پر واجب ہوگا۔

{8} اگر دو گواہوں نے ایک مرد پر گواہی دی کہ اس نے دخول سے پہلے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے قاضی نے ان کی گواہی کے مطابق زوجین میں تفریق کرکے عورت کو نصف مہر دلا دیا، پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو دونوں گواہ نصف

مہر کے ضامن ہوں؛ کیونکہ عورت کے ساتھ دخول سے پہلے مہر کے ساقط ہونے کا ہر وقت امکان تھا یوں کہ اگر عورت شوہر کے بیٹے کو اپنے اوپر قدرت دیتی یا العیاذ باللہ مرتدہ ہوجاتی تو شوہر کے ذمہ سے مہر بالکل ساقط ہوجاتا، لہذا دخول سے پہلے شوہر کے ذمہ مہر مؤکد نہیں تھا بلکہ ساقط ہونے کے قریب تھا، اور گواہوں نے جب دخول سے پہلے طلاق کی گواہی دی تو نصف مہر کو شوہر پر مؤکد کر دیا؛ کیونکہ دخول سے پہلے طلاق کی وجہ سے شوہر پر نصف مہر ادا کرنا واجب ہوجاتا ہے اور مؤکد کرنے والے پر وہی واجب ہوتا ہے جو واجب کرنے والے پر واجب ہوتا ہے اس لیے گواہ نصف مہر کے ضامن ہوں گے۔

{9} دوسری دلیل یہ ہے کہ دخول سے پہلے فرقت فسخ کے معنی میں ہے؛ کیونکہ معقود علیہ (بضع) عورت کی طرف صحیح سالم لوٹ آتا ہے اور فسخ نکاح سے پورا مہر ساقط ہوجاتا ہے جیسا کہ "کتاب النکاح" کے "باب المہر" میں گذر چکا ہے اور فسخ نکاح سے پورا مہر اس لیے ساقط ہوجاتا ہے کہ فسخ کی صورت میں عقدِ نکاح ایسا ہوجاتا ہے گویا منعقد ہی نہیں ہوا ہے، پھر نصف مہر بطریق متعہ ابتداءً گواہوں کی گواہی سے واجب ہوتا ہے پس چونکہ شوہر پر نصف مہر ان دونوں کی گواہی سے واجب ہوا ہے اس لیے رجوع کرنے کے بعد شوہر کے لیے ضمان بھی انہیں دو گواہوں پر واجب ہوگا۔

{10} اگر دو گواہوں نے ایک شخص پر گواہی دی کہ اس نے اپنا غلام آزاد کر دیا ہے اور قاضی نے ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ دیدیا، پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو یہ دونوں مولیٰ کے لیے غلام کی قیمت کے ضامن ہوں گے؛ کیونکہ ان دونوں نے اپنی گواہی سے مولیٰ پر غلام کی مالیت بلا عوض تلف کر دی اور بلا عوض تلف کرنا موجبِ ضمان ہے اس لیے یہ دونوں غلام کی قیمت کے ضامن ہوں گے۔ اور غلام کی ولاء اس کے آزاد کرنے والے مولیٰ کے لیے ہوگی؛ کیونکہ گواہوں کی گواہی کے ذریعہ غلام کی آزادی مولیٰ کی طرف سے متحقق ہوئی ہے اس لیے ولاء مولیٰ کے لیے ہوگی۔

{11} سوال یہ ہے کہ ضمان ادا کرنے کے بعد تو گواہ اس غلام کے مالک ہوجاتے ہیں؛ کیونکہ ضامن ضمان ادا کرنے کے بعد شئی مضمون بہ کا مالک ہوجاتا ہے اس لیے غلام کو آزاد کرنے والے یہ دو گواہ ہوئے لہذا غلام کی ولاء ان گواہوں کے لیے ہونی چاہیے؟ جواب یہ ہے کہ جب گواہوں کی گواہی سے غلام مولیٰ کی طرف سے آزاد ہوگیا تو یہ آزادی ضمان ادا کرنے سے گواہوں کی طرف منتقل نہ ہوگی؛ کیونکہ آزادی انتقال کو قبول نہیں کرتی ہے لہذا ولاء بھی آزادی کی تابع ہو کر گواہوں کی طرف منتقل نہ ہوگی۔

{12} اگر گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے بکر کے باپ کو عمداً قتل کر دیا ہے، اور قاضی نے ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ دیدیا اور بکر نے زید کو اپنے باپ کے قصاص میں قتل کر دیا، پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا، تو یہ گواہ زید کے ورثہ کے لیے دیت کے ضامن ہوں گے، اور ان سے زید کا قصاص نہیں لیا جائے گا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان سے قصاص لیا جائے گا؛ کیونکہ گ،

زید کے قتل کے مسبب ہیں یعنی زید کے قتل کا سبب گواہوں کی گواہی ہے پس یہ مکرِہ (کسی کو مجبور کرنے والے) کی طرح ہیں یعنی اگر ایک شخص نے دوسرے کو مجبور کر دیا کہ خالد کو قتل کر دو ورنہ تجھے قتل کر دوں گا، مجبور شخص نے خالد کو قتل کر دیا تو مکرِہ کو جو مسبب ہے مرتکبِ قتل نہیں ہے قصاصاً قتل کیا جاتا ہے اسی طرح مذکورہ صورت میں گواہ بھی مرتکبِ قتل نہیں مسبب ہیں بلکہ گواہ مکرِہ سے بڑھ کر ہیں؛ کیونکہ شہادت قتل کی طرف مفضی ہونے میں اکراہ سے بڑھ کر ہے یوں کہ گواہی کے بعد قاتل کا قتل تقریباً یقینی ہو جاتا ہے اور اس کے قتل پر قصاص کے ولی کی مدد بھی کی جاتی ہے جبکہ مکرَہ (مجبور) شخص کی مدد نہیں کی جاتی ہے بلکہ شرعاً اسے روکا جاتا ہے یعنی شریعت مکرَہ کو کسی کے قتل کرنے سے روکتی ہے لہٰذا اکراہ قتل کی طرف زیادہ مفضی نہ ہوگا، اس لیے گواہوں کو قصاصاً قتل کر دیا جائے گا۔

{13} ہماری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں زید کو قتل کرنے کی مباشرت گواہوں نے نہیں کی ہے بلکہ مقتول کے ولی نے کی ہے اور قصاص کے ولی جو مرتکبِ قتل ہے پر قصاص نہیں تو گواہوں پر جو مرتکبِ قتل نہیں ہیں کس طرح قصاص لازم ہوگا۔ اسی طرح گواہ زید کے قتل کا سبب مہیا کرنے والے بھی نہیں ہیں؛ کیونکہ کسی کام کا سبب وہ ہوتا ہے جو غالباً اس کام تک پہنچائے جبکہ یہاں گواہوں کی گواہی زید کے قتل تک پہنچانے والی نہیں ہے؛ کیونکہ ان کی گواہی کے بعد بھی زید کا قتل ضروری نہیں ہے اس لیے کہ قاتل کو معاف کرنا مندوب اور باعثِ اجر ہے لہٰذا اغلب یہ ہے کہ مقتول کا ولی قاتل کو معاف کر دے گا اس لیے شہادت مفضی الی القتل نہیں ہے اور جب شہادت مفضی الی القتل نہیں ہے تو شہادت سبب اور گواہ مسبِّب نہیں ہوں گے، اس کے برخلاف اکراہ کی صورت ہے کہ یہ صورت عموماً مفضی الی القتل ہوتی ہے؛ کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ مکرَہ (مجبور شخص) اپنی زندگی کو ترجیح دے کر قتل کا ارتکاب کرے گا اس لیے اکراہ سببِ قتل ہے اور مکرِہ مسبّبِ قتل ہے لہٰذا اکراہ اور گواہی میں فرق ہے اس لیے گواہی کو اکراہ پر قیاس کرنا درست نہیں۔

{14} دوسری دلیل یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ گواہ قاتل کے قتل کا سبب ہیں لیکن فعلِ قتل جو ولی قصاص کی طرف سے پایا گیا ہے وہ ولی کے اختیار صحیح سے پایا گیا ہے اور اختیارِ صحیح سے فعل کا صدور اس کی نسبت کو غیر کی طرف کرنے کو قطع کر دیتا ہے بلکہ اسی کی طرف اس فعل کی نسبت ہوگی جس سے صادر ہوا ہے اور یہاں فعلِ قتل کا صدور ولی قصاص کی طرف سے ہوا ہے لہٰذا یہاں فعلِ قتل کی نسبت ولی قصاص کی طرف ہوگی گواہوں کی طرف نہ ہوگی، پس گواہ قاتل کو قتل کرنے والے نہیں لہٰذا ان پر قصاص بھی واجب نہ ہوگا۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ گواہوں کی طرف قتل کی نسبت منقطع نہیں ہوئی ہے مسبب ہونے کی وجہ سے ان کی طرف قتل منسوب ہے، تو پھر بھی گواہوں پر قصاص واجب ہونے میں شبہ ضرور ہے؛ کیونکہ قاتل کے قتل کا حقیقی

مرتکب تو ولی قصاص ہی ہے گواہ تو فقط سبب قتل ہیں اور شبہ قصاص کو دور کر دیتا ہے؛ کیونکہ قصاص شبہ سے ساقط ہو جاتا ہے اس لیے گواہوں سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

{15} سوال یہ ہے کہ دیت قصاص کا بدل ہے لہٰذا قصاص کی طرح گواہوں پر دیت بھی واجب نہیں ہونی چاہیے؟ جواب یہ ہے کہ دیت مال ہے اور مال شبہات کے باوجود ثابت ہوتا ہے جبکہ قصاص شبہ سے ساقط ہو جاتا ہے اس لیے دیت کو قصاص پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ صاحبِ ہدایہ" فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کا باقی بیان فقیہ ابو اللیث" کی کتاب "مختلف الروایة" سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔

{1} قَالَ : وَإِذَا رَجَعَ شُهُودُ الْفَرْعِ ضَمِنُوا ؛ لِأَنَّ الشَّهَادَةَ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ صَدَرَتْ مِنْهُمْ فَكَانَ التَّلَفُ

فرمایا: اور اگر پھر گئے شہودِ فرع، تو وہ ضامن ہوں گے؛ کیونکہ شہادت مجلسِ قضاء میں صادر ہوئی ہے انہیں سے، پس ہوگا تلف کرنا

مُضَافًا إِلَيْهِمْ {2} وَلَوْ رَجَعَ شُهُودُ الْأَصْلِ وَقَالُوا لَمْ نُشْهِدْ شُهُودَ الْفَرْعِ عَلَى شَهَادَتِنَا فَلَا ضَمَانَ عَلَيْهِمْ

منسوب ان کی طرف، اور اگر پھر گئے اصل گواہ، اور کہا کہ ہم نے گواہ نہیں بنائے ہیں فرع گواہوں کو اپنی گواہی پر، تو ضمان نہ ہوگا ان پر؛

لِأَنَّهُمْ أَنْكَرُوا السَّبَبَ وَهُوَ الْإِشْهَادُ فَلَا يَبْطُلُ الْقَضَاءُ لِأَنَّهُ خَبَرٌ مُحْتَمَلٌ فَصَارَ كَرُجُوعِ الشَّاهِدِ،

کیونکہ انہوں نے انکار کیا سبب کا اور وہ گواہ بنانا ہے، اور باطل نہ ہوگا حکم قاضی؛ کیونکہ یہ محتمل خبر ہے پس ہو گیا ایسا جیسے گواہ کا رجوع کرنا،

{3} بِخِلَافِ مَا قَبْلَ الْقَضَاءِ {4} وَإِنْ قَالُوا أَشْهَدْنَاهُمْ وَغَلِطْنَا ضَمِنُوا

برخلاف حکم قضاء سے پہلے کے۔ اور اگر اصل گواہوں نے کہا: کہ ہم نے ان کو گواہ بنایا اور ہم نے غلطی کی تھی، تو ضامن ہوں گے،

وَهَذَا عِنْدَ مُحَمَّدٍ. وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُمَا اللَّهُ لَا ضَمَانَ عَلَيْهِمْ؛ لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَقَعَ بِشَهَادَةِ الْفُرُوعِ

اور یہ امام محمد" کے نزدیک ہے، اور امام صاحب" اور امام ابو یوسف" کے نزدیک ضمان نہیں ہے ان پر؛ کیونکہ حکم قاضی واقع ہوا ہے فروع کی گواہی سے؛

لِأَنَّ الْقَاضِيَ يَقْضِي بِمَا يُعَايِنُ مِنَ الْحُجَّةِ وَهِيَ شَهَادَتُهُمْ. وَلَهُ أَنَّ الْفُرُوعَ نَقَلُوا

اس لیے کہ قاضی فیصلہ کرتا ہے اس حجت سے جس کا وہ مشاہدہ کرتا ہے اور وہ فروع کی گواہی ہے۔ اور امام محمد" کی دلیل یہ ہے کہ فروع نے تو نقل کی ہے

شَهَادَةَ الْأُصُولِ فَصَارَ كَأَنَّهُمْ حَضَرُوا {5} (وَلَوْ رَجَعَ الْأُصُولُ وَالْفُرُوعُ جَمِيعًا يَجِبُ الضَّمَانُ عِنْدَهُمَا عَلَى الْفُرُوعِ

اصول کی شہادت پس یہ ایسا ہو گیا گویا وہ خود حاضر ہیں۔ اور اگر رجوع کیا اصول اور فروع سب نے، تو واجب ہوگا ضمان شیخین" کے نزدیک فروع پر

لَا غَيْرُ) لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَقَعَ بِشَهَادَتِهِمْ {6} وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ الْمَشْهُودُ عَلَيْهِ بِالْخِيَارِ، إِنْ شَاءَ ضَمَّنَ الْأُصُولَ

نہ کہ غیر پر؛ کیونکہ حکم قضاء واقع ہوا ہے ان کی گواہی سے، اور امام محمد" کے نزدیک مشہود علیہ کو اختیار ہے اگر چاہے تو ضامن بنائے اصول کو

وَإِنْ شَاءَ ضَمِنَ الْفُرُوعَ ، لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَقَعَ بِشَهَادَةِ الْفُرُوعِ مِنَ الْوَجْهِ الَّذِي ذَكَرَا

اور اگر چاہے تو ضامن بنائے فروع کو؛ کیونکہ حکم قضاء واقع ہوا ہے فروع کی گواہی سے اس راہ سے جس کو شیخین نے ذکر کیا ہے،

وَبِشَهَادَةِ الْأُصُولِ مِنَ الْوَجْهِ الَّذِي ذَكَرَ فَيَتَخَيَّرُ بَيْنَهُمَا ،{7}وَالْجِهَتَانِ مُتَغَايِرَتَانِ فَلَا يُجْمَعُ

اور اصول کی شہادت سے اس راہ سے جس کو امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے، پس اس کو اختیار ہوگا دونوں کا، اور دونوں جہت متغائر ہیں، پس جمع نہیں کیا جائے گا

بَيْنَهُمَا فِي التَّضْمِينِ{8} وَإِنْ قَالَ شُهُودُ الْفَرْعِ كَذَبَ شُهُودُ الْأَصْلِ أَوْ غَلِطُوا فِي شَهَادَتِهِمْ

ان دونوں کو ضامن بنانے میں۔ اور اگر کہا فروع گواہوں نے کہ جھوٹ بولا ہے اصل گواہوں نے یا غلطی کی ہے انہوں نے اپنی گواہی میں

لَمْ يُلْتَفَتْ إلَى ذَلِكَ ؛ لِأَنَّ مَا أَمْضَى مِنَ الْقَضَاءِ لَا يَنْتَقِضُ بِقَوْلِهِمْ ، وَلَا يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَيْهِمْ

تو التفات نہیں کیا جائے گا اس کی طرف؛ کیونکہ حکم قضاء جو گذر چکا نہیں ٹوٹے گا ان کے قول سے، اور واجب نہ ہوگا ضمان فروع گواہوں پر؛

لِأَنَّهُمْ مَا رَجَعُوا عَنْ شَهَادَتِهِمْ إنَّمَا شَهِدُوا عَلَى غَيْرِهِمْ بِالرُّجُوعِ{9}قَالَ : وَإِنْ رَجَعَ الْمُزَكُّونَ

کیونکہ انہوں نے رجوع نہیں کیا ہے اپنی گواہی سے، بلکہ انہوں نے گواہی دی ہے غیر پر رجوع کرنے کی۔ فرمایا: اور اگر رجوع کیا تزکیہ کرنے والوں نے

عَنِ التَّزْكِيَةِ ضَمِنُوا وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ .وَقَالَا : لَا يَضْمَنُونَ ؛لِأَنَّهُمْ أَثْنَوْا عَلَى الشُّهُودِ خَيْرًا

تزکیہ کرنے سے تو وہ ضامن ہوں گے، اور یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا: وہ ضامن نہ ہوں گے؛ کیونکہ انہوں نے اچھی تعریف کی ہے گواہوں کی

{10}فَصَارُوا كَشُهُودِ الْإِحْصَانِ .{11}وَلَهُ أَنَّ التَّزْكِيَةَ إعْمَالٌ لِلشَّهَادَةِ ، إذِ الْقَاضِي لَا يَعْمَلُ بِهَا إلَّا بِالتَّزْكِيَةِ

پس ہو گئے جیسے احصان کے گواہ۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعدیل کرنا کارآمد بنانا ہے شہادت کو؛ اس لیے کہ قاضی عمل نہیں کرتا ہے مگر تعدیل سے،

فَصَارَتْ بِمَعْنَى عِلَّةِ الْعِلَّةِ،{12} بِخِلَافِ شُهُودِ الْإِحْصَانِ لِأَنَّهُ شَرْطٌ مَحْضٌ{13}وَإِذَا شَهِدَ شَاهِدَانِ بِالْيَمِينِ

پس ہو گئی تعدیل علۃ العلۃ کے معنی میں، برخلاف احصان کے گواہوں کے؛ کیونکہ وہ شرطِ محض ہے۔ اور اگر دو گواہوں نے گواہی دی یمین کی

وَشَاهِدَانِ بِوُجُودِ الشَّرْطِ ثُمَّ رَجَعُوا فَالضَّمَانُ عَلَى شُهُودِ الْيَمِينِ خَاصَّةً ؛ لِأَنَّهُ هُوَ السَّبَبُ ، وَالتَّلَفُ يُضَافُ

اور دو گواہوں نے وجودِ شرط کی، پھر وہ سب پھر گئے، تو ضمان خاص کر یمین کے گواہوں پر ہوگا؛ کیونکہ وہ سبب ہے اور تلف منسوب ہوتا ہے

إلَى مُثْبِتِي السَّبَبِ دُونَ الشَّرْطِ الْمَحْضِ : أَلَا تَرَى أَنَّ الْقَاضِيَ يَقْضِي بِشَهَادَةِ الْيَمِينِ دُونَ شُهُودِ الشَّرْطِ

سبب ثابت کرنے والوں کی طرف نہ کہ شرطِ محض ثابت کرنے والوں کی طرف، کیا نہیں دیکھتے ہو؛ کہ قاضی حکم کرتا ہے شہادتِ یمین پر نہ کہ شہودِ شرط پر۔

{14}وَلَوْ رَجَعَ شُهُودُ الشَّرْطِ وَحْدَهُمْ اخْتَلَفَ الْمَشَايِخُ فِيهِ.وَمَعْنَى الْمَسْأَلَةِ يَمِينُ الْعَتَاقِ وَالطَّلَاقِ قَبْلَ الدُّخُولِ

اور اگر رجوع کیا فقط شہودِ شرط نے، تو اختلاف کیا ہے مشائخ نے اس میں، اور اس مسئلہ کا معنی یمین عتاق اور یمین طلاق قبل الدخول ہے۔

تشریح:۔{1} اگر شہادت علی الشہادت کی صورت میں فرع گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو بالاتفاق وہ مشہود بہ کے ضامن ہوں گے؛ کیونکہ مجلس قاضی میں شہادت کا صدور فرع گواہوں ہی سے ہوا ہے لہٰذا تلف کی نسبت فرع گواہوں ہی کی طرف ہوگی اس لیے ضمان بھی ان پر آئے گا۔

{2} اور اگر اصل گواہوں نے رجوع کیا اور کہا کہ ہم نے فرع گواہوں کو اپنی شہادت پر گواہ نہیں بنایا ہے اور فرع گواہ اپنی گواہی پر قائم ہیں، تو بالاتفاق اصل گواہوں پر ضمان نہ ہوگا؛ کیونکہ انہوں نے سببِ اتلاف سے انکار کیا اور سببِ اتلاف فرع گواہوں کو گواہ بنانا ہے یعنی وہ کہتے ہیں کہ فرع گواہوں کی گواہی سے جو مدعی علیہ کا مال تلف ہوا (مدعی کو دلایا) اس کا سبب ہم نہیں ہیں؛ کیونکہ ہم نے فرع گواہوں کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں بنایا ہے پس جب اصل گواہ سببِ اتلاف ہونے سے منکر ہیں تو ان پر ضمانِ اتلاف بھی واجب نہ ہوگا۔

اور فرع گواہوں کی گواہی پر جو قاضی نے فیصلہ دیا ہے وہ بھی باطل نہ ہوگا؛ کیونکہ اصل گواہوں کے سچے ہونے کا بھی احتمال ہے اور جھوٹے ہونے کا بھی احتمال ہے، پس محض احتمال کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ باطل نہ ہوگا، اور یہ ایسا ہے جیسا کہ اگر خود اصل گواہ گواہی دیتے اور اس پر قاضی فیصلہ دیتا پھر وہ رجوع کرتے تو قاضی کا فیصلہ باطل نہ ہوتا اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی قاضی کا فیصلہ باطل نہ ہوگا۔

{3} اور اگر قاضی نے فرع گواہوں کی گواہی پر فیصلہ نہ دیا ہو فیصلہ دینے سے پہلے اصل گواہوں نے فرع گواہوں کو اپنی گواہی پر گواہ بنانے سے انکار کیا تو قاضی فرع گواہوں کی گواہی پر فیصلہ نہیں دے گا؛ کیونکہ اس صورت میں تحمیل نہ پائی گئی حالانکہ فرع گواہوں کی گواہی کے لیے تحمیل شرط ہے۔

{4} اور اگر اصل گواہوں نے کہا کہ ہم نے فرع گواہوں کو اپنی گواہی پر گواہ بنایا مگر ہم سے غلطی ہوئی تھی، تو امام محمدؒ کے نزدیک اصل گواہ ضامن ہوں گے۔ اور شیخینؒ کے نزدیک اصل گواہوں پر ضمان نہ ہوگا؛ شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ فرع گواہوں کی گواہی پر واقع ہوا ہے؛ کیونکہ قاضی اسی حجت پر فیصلہ صادر کرتا ہے جس کا وہ مشاہدہ کر لیتا ہے اور یہاں قاضی نے فرع گواہوں کی شہادت کا مشاہدہ کیا ہے نہ اصل گواہوں کی شہادت کا، اس لیے فرع گواہوں کی شہادت حجت ہے اسی پر قاضی نے فیصلہ دیا ہے اصل گواہوں کی شہادت حجت نہیں ہے لہٰذا ان کا رجوع کرنا اتلاف کا سبب نہیں ہے اس لیے ان پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ فرع گواہوں نے اصل گواہوں ہی کی شہادت کو قاضی کی مجلس میں نقل کیا ہے تو یہ ایسا ہے جیسا کہ اگر خود اصل گواہ مجلس قاضی میں حاضر ہو کر گواہی دیتے اور پھر مجلس میں حاضر ہو کر رجوع کر لیتے تو ان پر ضمان واجب ہو جاتا اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی اصل گواہوں پر ضمان واجب ہو گا۔

فتوی:۔ شیخین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے لما فی الدّر المنتقی:(ولو قال:اشهدته وغلطت) أو رجعت (ضمن عند محمد لاعندهما)قد جزم فی التنویر وغیره بقولهما خلافاً لصنیع المصنف فتنبه (الدّر المنتقی تحت مجمع الانهر:303/3)

{5} اور اگر اصل اور فرع دونوں گواہوں نے گواہی سے رجوع کر دیا، تو شیخینؒ کے نزدیک ضمان فقط فرع گواہوں پر واجب ہو گا اصل گواہوں پر ضمان واجب نہ ہو گا؛ کیونکہ قاضی کا فیصلہ فرع گواہوں کی شہادت پر واقع ہوا ہے اس لیے کہ مجلس قاضی میں فرع گواہوں کی گواہی پائی گئی ہے نہ کہ اصل گواہوں کی گواہی، لہٰذا قاضی کے نزدیک حجت فرع گواہوں کی گواہی ہے اور اسی پر قاضی نے فیصلہ دیا ہے اس لیے ضمان بھی فقط فرع گواہوں پر واجب ہو گا۔

{6} امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مشہود علیہ (مدعیٰ علیہ) کو اختیار ہے چاہے تو اصل گواہوں کو ضامن بنائے اور چاہے تو فرع گواہوں کو ضامن بنائے؛ کیونکہ قاضی کا فیصلہ من وجہ فروع کی شہادت پر واقع ہوا ہے جیسا کہ شیخینؒ نے ذکر کیا، اور من وجہ اصول کی شہادت پر واقع ہوا ہے جیسا کہ امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ فروع نے تو اصول ہی کی شہادت مجلس قاضی میں نقل کی ہے لہٰذا فیصلہ اصول کی شہادت پر واقع ہوا ہے پس کسی ایک دلیل پر عمل کرنے سے بہتر یہ ہے کہ دونوں پر عمل کیا جائے اس لیے مدعیٰ علیہ کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ چاہے تو اصول کو ضامن بنائے اور چاہے تو فروع کو ضامن بنائے۔

{7} اگر کوئی کہے کہ پھر تو دونوں دلیلوں کو جمع کر کے یوں عمل کیا جائے کہ آدھا ضمان اصول پر ہو اور آدھا فروع پر ہو؟ جواب یہ ہے کہ دونوں دلیلیں بالکل متغائر ہیں؛ کیونکہ اصول کی شہادت اصل حق پر ہے اور فروع کی شہادت اصول کی شہادت پر ہے اصل حق پر نہیں، لہٰذا اصول اور فروع کو شہادتِ واحدہ کے حکم میں قرار دے کر ضامن بنانے میں سب کو اکٹھا نہیں کیا جائے گا بلکہ الگ الگ ہر ایک فریق کو ضامن بنانے کا مدعیٰ علیہ کو اختیار دیا جائے گا۔

فتوی:۔ شیخین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے لما فی الدّر المنتقی:(و ان رجع الاصل والفرع ضمن الفرع فقط،وعند محمد یضمن المشهودعلیه ایّ الفریقین شاء) قلنا:الحکم یضاف للمباشر دون المتسبب(الدّر المنتقی تحت مجمع الانهر:303/3)

{8} اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد فرع گواہوں نے کہا کہ اصل گواہوں نے مدعی علیہ پر جھوٹی گواہی دی ہے یا اصل گواہوں سے گواہی میں غلطی ہوئی ہے تو ان کے قول کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ جو فیصلہ ہو چکا ہے وہ ان کے قول کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔ اور فرع گواہوں پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا؛ کیونکہ انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع نہیں کیا ہے بلکہ فقط یہ گواہی دی ہے کہ اصول نے اپنی گواہی سے رجوع کیا ہے جس سے کچھ واجب نہیں ہوتا ہے۔

{9} اگر گواہوں نے کسی کے خلاف مال کی گواہی دی، اور تزکیہ کرنے والوں نے گواہوں کا تزکیہ کیا اور قاضی نے ان کی گواہی کے مطابق مدعی پر مال کا حکم دیا اور مدعی نے اس مال پر قبضہ کر لیا، پھر تزکیہ کرنے والوں نے اپنے تزکیہ سے رجوع کیا، تو امام ابو حنیفہ ؒ کے نزدیک تزکیہ کرنے والے اس مال کے ضامن ہوں گے۔ اور صاحبین ؒ فرماتے ہیں کہ تزکیہ کرنے والے ضامن نہ ہوں گے؛ کیونکہ تزکیہ کرنے والوں نے تو فقط گواہوں کی تعریف کی ہے کہ عادل لوگ ہیں، کسی دعوی پر گواہی نہیں دی ہے، لہذا قاضی کے فیصلہ سے جو مدعی علیہ کا مال تلف ہوا ہے وہ تزکیہ کرنے والوں کے تزکیہ پر نہیں ہوا ہے بلکہ گواہوں کی گواہی پر ہوا ہے اس لیے مال کا تلف ہونا تزکیہ کرنے والوں کے تزکیہ کی طرف منسوب نہ ہوگا بلکہ گواہوں کی گواہی کی طرف منسوب ہوگا لہذا تزکیہ سے رجوع کی صورت میں تزکیہ کرنے والوں پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔

{10} اور تزکیہ کرنے والے ایسے ہیں جیسے احصان کے گواہ، یعنی اگر چار گواہوں نے کسی شخص کے زنا کی گواہی دی پھر چند لوگوں نے کہا کہ زانی محصَن (شادی شدہ) ہے پس زانی کو رجم کیا گیا، پھر احصان کی گواہی دینے والوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو احصان کے گواہ زانی کے ورثہ کے لیے دیت کے ضامن نہ ہوں گے اسی طرح تزکیہ کرنے والے بھی تزکیہ سے رجوع کی صورت میں مشہود بہ مال کے ضامن نہ ہوں گے۔

{11} امام ابو حنیفہ ؒ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ گواہوں کی گواہی کو کارآمد بنانے کی علت ہے؛ کیونکہ قاضی گواہوں کی گواہی کے مطابق تب عمل کرے گا جب تزکیہ کرنے والے گواہوں کا تزکیہ کریں، اور گواہوں کی گواہی قاضی کے فیصلہ کی علت ہے تو تزکیہ علت کی علت کے معنی میں ہو گیا اور حکم جس طرح علت کی طرف منسوب ہوتا ہے اسی طرح علت کی علت کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے تو جس طرح کہ گواہی سے رجوع کی صورت میں ضمان گواہوں پر آتا ہے اسی طرح تزکیہ سے رجوع کی صورت میں ضمان تزکیہ کرنے والوں پر آئے گا۔

{12} صاحبین ؒ کے قیاس کا جواب یہ ہے کہ تزکیہ تو علت کی علت کے معنی میں ہے، مگر محصن ہونا رجم کے لیے علت کی علت کے معنی میں نہیں ہے بلکہ رجم کے لیے فقط شرط ہے؛ کیونکہ رجم کی علت زنا ہے اور احصان کے گواہ زنا کو ثابت نہیں کرتے ہیں بلکہ وہ

تو احصان کی گواہی سے پہلے ثابت ہو چکا ہے اس لیے احصان کی گواہی رجم کے لیے علت کی علت کے معنی میں نہیں ہے پس اس فرق کی وجہ سے تزکیہ کو احصان پر اور تزکیہ کے گواہوں کو زنا کے گواہوں پر قیاس کرنا درست نہیں۔

فتویٰ:۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول راجح ہے لما فی الہندیۃ: إِذَا رَجَعَ الْمُزَكُّونَ عَنْ التَّزْكِيَةِ ، ضَمِنُوا وَهَذَا قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَقَالَا لَا ضَمَانَ عَلَيْهِمْ ، وَالصَّحِيحُ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى كَذَا فِي الْمُضْمَرَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ . (الہندیۃ :557/3)

ف:۔ شرط وہ ہے جس پر مشروط کا وجود موقوف ہو مگر شرط اس میں نہ مؤثر ہو اور نہ اس کی طرف مفضی ہو جیسے نماز کے لیے طہارت اور نکاح کے لیے گواہ۔ سبب وہ ہے جو حکم تک پہنچائے لیکن حکم کی اس کی طرف نسبت نہ کی جاسکے بلکہ سبب اور حکم کے درمیان ایک علت پائی جاتی ہو اور اسی کی طرف حکم منسوب ہو جیسے کوئی شخص چھوٹے بچے کے ہاتھ میں چاقو دے اور وہ اپنے آپ کو ہلاک کرلے تو بچے کی ہلاکت چاقو دہندہ کی طرف منسوب نہ ہوگی۔ اور علت وہ ہے جو حکم میں مؤثر ہو یعنی کہ اس کے پائے جانے کی صورت میں حکم پایا جائے جیسے نشہ شراب کے حرام ہونے کی علت ہے۔

{13} اگر دو گواہوں نے یمین کی گواہی دی مثلاً کہا کہ زید نے اپنے غلام سے کہا کہ "اگر تو گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے" پھر دو اور گواہوں نے وجودِ شرط (غلام کے گھر میں داخل ہونے) کی گواہی دی، اور قاضی نے غلام کی آزادی کا فیصلہ کر دیا، پھر چاروں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو غلام کی قیمت کا ضمان خاص کر یمین کے گواہوں پر واجب ہو گا، وجودِ شرط کے گواہوں پر ضمان واجب نہ ہو گا؛ کیونکہ غلام کی آزادی کا سبب زید کی وہ یمین ہے جو دخولِ گھر پر معلق ہے، باقی دخولِ گھر تو دراصل یمین کی محض شرط ہے اور تلف کرنا (مثلاً غلام کا زید کے ہاتھ سے نکلنا) سبب کو ثابت کرنے والے گواہوں کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ شرط کو ثابت کرنے والوں کی طرف، یہی وجہ ہے کہ قاضی یمین (اَنْتَ حُرٌّ) کے شہادت سے ثابت ہونے کی وجہ سے آزادی کا فیصلہ کرتا ہے نہ کہ شرط کے شہادت سے ثابت ہونے کی وجہ سے، بہر حال جب تلف کرنا یمین (سبب) کو ثابت کرنے والے گواہوں کی طرف منسوب ہوتا ہے تو ضمان بھی انہیں پر واجب ہو گا، شرط کی گواہی دینے والوں پر واجب نہ ہو گا۔

{14} اور اگر فقط وجودِ شرط کے گواہوں نے رجوع کیا تو علماء کا اختلاف ہے بعض کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں شرط کو ثابت کرنے والے گواہ ضامن ہوں، مگر صحیح یہی ہے کہ وجودِ شرط کے گواہ کسی صورت میں بھی ضامن نہیں ہوں گے لما فی الدّر المنتقی: (ولو رجع شاهد الشرط وحده اختلف المشائخ)، والصحیح عدم ضمانه (الدّر المنتقی تحت مجمع الانہر: 304/3)

صاحب ہدایہ" کہتے ہیں کہ مسئلہ میں یمین سے مراد آزادی اور طلاق قبل الدخول کی یمین ہے مثلاً اپنے غلام سے کہا "اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَاَنْتَ حُرٌّ" یا شوہر نے قبل الدخول اپنی زوجہ سے کہا "اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ"۔ قبل الدخول کی قید اس لیے لگائی کہ بعد الدخول کی صورت میں گواہ ضامن نہیں ہوتے ہیں۔

كِتَابُ الْوَكَالَةِ

یہ کتاب وکالت کے بیان میں ہے۔

"کتاب الوکالۃ" کی "کتاب الشھادات" کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ شہادت اور وکالت میں سے ہر ایک کے ذریعہ دوسرے کی مدد کی جاتی ہے، یا یہ کہ دونوں میں سے ہر ایک ثواب حاصل کرنے کا سبب ہے۔

وکالت کا لغوی معنی ہے سپرد کرنا، اور وکیل فعیل کا وزن ہے بمعنی مفعول ہے یعنی مفوّض الیہ۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں وکالت یہ ہے کہ ایک آدمی کسی مخصوص اور معلوم تصرف میں دوسرے آدمی کو اپنا قائم مقام مقرر کردے۔ پس وکیل اس شخص کو کہتے ہیں جو اس کام کو انجام دے جو کام اس کے سپرد کیا گیا ہے، اور مؤکل وہ شخص ہے جس نے دوسرے کو معلوم تصرف میں اپنا قائم مقام بنایا ہو۔

وکالت کی شرط یہ ہے کہ مؤکل خود اس کام کو انجام دینے کا مجاز ہو جس کے لیے دوسرے کو وکیل بنایا ہے، اور وکالت کا حکم یہ ہے کہ وکیل کو اس کام کا تصرف حاصل ہو جاتا ہے جو کام مؤکل نے اس کے سپرد کیا ہے۔

[1] قَالَ: كُلُّ عَقْدٍ جَازَ أَنْ يَعْقِدَهُ الْإِنْسَانُ بِنَفْسِهِ جَازَ أَنْ يُوَكِّلَ بِهِ غَيْرَهُ؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ قَدْ يَعْجِزُ

فرمایا: ہر وہ عقد جس کو منعقد کر سکتا ہو انسان بذات خود، جائز ہے کہ وکیل بنائے اس کے لیے دوسرے کو؛ کیونکہ انسان کبھی عاجز ہوتا ہے

عَنِ الْمُبَاشَرَةِ بِنَفْسِهِ عَلَى اعْتِبَارِ بَعْضِ الْأَحْوَالِ فَيَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يُوَكِّلَ غَيْرَهُ فَيَكُونُ بِسَبِيلٍ مِنْهُ

بذاتِ خود کوئی کام کرنے سے بعض عوارض کے اعتبار سے، پس وہ محتاج ہوتا ہے کہ وکیل بنائے غیر کو، پس ہوگی اس کے لیے گنجائش توکیل کی

دَفْعًا لِلْحَاجَةِ وَقَدْ صَحَّ {أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ وَكَّلَ بِالشِّرَاءِ حَكِيمَ بْنَ حِزَامٍ وَبِالتَّزْوِيجِ عُمَرَ بْنَ أُمِّ سَلَمَةَ رضی اللہ عنہما}.

دفع کرتے ہوئے حاجت کو، اور صحیح ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے وکیل بنایا خرید کے لیے حکیم بن حزام کو، اور نکاح کے لیے عمر بن ام سلمہ رضی اللہ عنہما کو۔

[2] قَالَ: وَتَجُوزُ الْوَكَالَةُ بِالْخُصُومَةِ فِي سَائِرِ الْحُقُوقِ؛ لِمَا قَدَّمْنَا مِنَ الْحَاجَةِ إِذْ لَيْسَ كُلُّ أَحَدٍ يَهْتَدِي

فرمایا: اور جائز ہے وکالت بالخصومت تمام حقوق میں؛ اس حاجت کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے؛ کیونکہ ہر ایک راہ نہیں پاتا ہے
إِلَى وُجُوهِ الْخُصُومَاتِ .وَقَدْ صَحَّ أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَكَّلَ عَقِيلًا ، وَبَعْدَمَا
خصومتوں کے طریقوں کی طرف، اور صحیح ثابت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے وکیل بنایا خصومات میں حضرت عقیل رضی اللہ عنہ کو، اور بعد اس کے
أَسَنَّ وَكَّلَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ جَعْفَرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ{3} وَكَذَا بِإِيفَائِهَا وَاسْتِيفَائِهَا إلَّا فِي الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ
جب وہ بوڑھے ہوگئے تو وکیل بنایا حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کو۔ اور اسی طرح تمام حقوق ادا کرنے اور وصول کرنے میں، سوائے حدود اور قصاص کے؛
فَإِنَّ الْوَكَالَةَ لَا تَصِحُّ بِاسْتِيفَائِهَا مَعَ غَيْبَةِ الْمُوَكِّلِ عَنِ الْمَجْلِسِ ؛ لِأَنَّهَا تَنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ
کیونکہ وکالت صحیح نہیں ہے ان دونوں کی وصولی کی موکل کے مجلس سے غائب ہونے کی صورت میں؛ اس لیے کہ یہ دور ہو جاتے ہیں شبہات سے
وَشُبْهَةُ الْعَفْوِ ثَابِتَةٌ حَالَ غَيْبَةِ الْمُوَكِّلِ ، بَلْ هُوَ الظَّاهِرُ لِلنَّدْبِ الشَّرْعِيِّ
اور معاف کرنے کا شبہہ موجود ہے موکل کے غائب ہونے کی حالت میں، بلکہ ظاہر یہی ہے شریعت میں مندوب ہونے کی وجہ سے،
{4}بِخِلَافِ غَيْبَةِ الشَّاهِدِ لِأَنَّ الظَّاهِرَ عَدَمُ الرُّجُوعِ ،{5}وَبِخِلَافِ حَالَةِ الْحَضْرَةِ لِانْتِفَاءِ هَذِهِ الشُّبْهَةِ
اور بر خلاف شاہد کے غائب ہونے کے؛ کیونکہ ظاہر عدم رجوع ہے، اور بر خلاف حالت حضور کے؛ بوجہ منتفی ہونے اس شبہہ کے،
{6}وَلَيْسَ كُلُّ أَحَدٍ يُحْسِنُ الِاسْتِيفَاءَ .فَلَوْ مُنِعَ عَنْهُ يَنْسَدُّ بَابُ الِاسْتِيفَاءِ أَصْلًا
اور ہر ایک اچھی طرح سے وصولی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، پس اگر روک دیا جائے اس سے تو بند ہو جائے گا وصولی کا دروازہ بالکلیہ،
وَهَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ{7} وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ: لَا تَجُوزُ الْوَكَالَةُ بِإِثْبَاتِ الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ
اور یہ جو ہم نے ذکر کیا امام صاحب کا قول ہے، اور فرمایا امام ابو یوسفؒ نے: جائز نہیں ہے وکالت اثباتِ حدود و قصاص کی
بِإِقَامَةِ الشُّهُودِ أَيْضًا ، وَمُحَمَّدٌ مَعَ أَبِي حَنِيفَةَ ، وَقِيلَ مَعَ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُمُ اللَّهُ ،{8}وَقِيلَ
اقامتِ شہود سے بھی، اور امام محمدؒ کا قول امام صاحبؒ کے ساتھ ہے اور کہا گیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہے، اور کہا گیا ہے
هَذَا الِاخْتِلَافُ فِي غَيْبَتِهِ دُونَ حَضْرَتِهِ لِأَنَّ كَلَامَ الْوَكِيلِ يَنْتَقِلُ إلَى الْمُوَكِّلِ عِنْدَ حُضُورِهِ
کہ یہ اختلاف موکل کی غیر موجودگی میں ہے نہ کہ اس کی موجودگی؛ کیونکہ وکیل کا کلام منتقل ہوتا ہے موکل کی طرف اس کی موجودگی میں
فَصَارَ كَأَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ بِنَفْسِهِ .{9}لَهُ أَنَّ التَّوْكِيلَ إنَابَةٌ وَشُبْهَةُ النِّيَابَةِ يُتَحَرَّزُ عَنْهَا
پس ہو گیا گویا وہ بذاتِ خود متکلم ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل بنانا اپنا نائب مقرر کرنا ہے، اور شبہہ نیابت سے احتراز کیا جاتا ہے
فِي هَذَا الْبَابِ (كَمَا فِي الشَّهَادَةِ وَكَمَا فِي الِاسْتِيفَاءِ){10}وَلِأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ الْخُصُومَةَ شَرْطٌ مَحْضٌ

اس باب میں جیسا کہ شہادت علی الشہادت میں اور جیسا کہ قصاص حاصل کرنے میں ہے۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ خصومت ایک شرطِ محض ہے؛
لِأَنَّ الْوُجُوبَ مُضَافٌ إِلَى الْجِنَايَةِ وَالظُّهُورَ إِلَى الشَّهَادَةِ فَيَجْرِي فِيهِ التَّوْكِيلُ كَمَا فِي سَائِرِ الْحُقُوقِ،
اس لیے کہ وجوب جنایت کی طرف منسوب ہے اور ظہور شہادت کی طرف منسوب ہے، پس جاری ہوگی اس میں توکیل جیسے دیگر حقوق میں ہے،

{11}وَعَلَى هَذَا الْخِلَافِ التَّوْكِيلُ بِالْجَوَابِ مِنْ جَانِبِ مَنْ عَلَيْهِ الْحَدُّ وَالْقِصَاصُ. وَكَلَامُ أَبِي حَنِيفَةَ فِيهِ أَظْهَرُ؛ لِأَنَّ الشُّبْهَةَ
اور اسی اختلاف پر ہے توکیل بالجواب من علیہ الحد والقصاص کی طرف سے، اور امام صاحبؒ کا کلام اس میں زیادہ ظاہر ہے؛ کیونکہ شبہہ
لَا تَمْنَعُ الدَّفْعَ، {12} غَيْرَ أَنَّ إِقْرَارَ الْوَكِيلِ غَيْرُ مَقْبُولٍ عَلَيْهِ لِمَا فِيهِ مِنْ شُبْهَةِ عَدَمِ الْأَمْرِ بِهِ {13} وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ:
نہیں روکتا ہے دفع حدود کو، مگر وکیل کا اقرار مقبول نہیں ہے اپنے موکل پر؛ کیونکہ اس میں شبہہ ہے اقرار کا امر نہ کرنے کا۔ اور فرمایا امام صاحبؒ نے
لَا يَجُوزُ التَّوْكِيلُ بِالْخُصُومَةِ إِلَّا بِرِضَا الْخَصْمِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْمُوَكِّلُ مَرِيضًا أَوْ غَائِبًا مَسِيرَةَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَصَاعِدًا. وَقَالَا:
کہ جائز نہیں توکیل بالخصومت خصم کی رضا کے بغیر، مگر یہ کہ ہو موکل مریض یا تین دن یا زیادہ مسافت پر غائب ہو۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا:
يَجُوزُ التَّوْكِيلُ بِغَيْرِ رِضَا الْخَصْمِ) وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ. وَلَا خِلَافَ فِي الْجَوَازِ إِنَّمَا الْخِلَافُ فِي اللُّزُومِ
جائز ہے توکیل خصم کی رضا کے بغیر، اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے، اور کوئی اختلاف نہیں جائز ہونے میں، بلکہ اختلاف لزوم میں ہے۔

{14} لَهُمَا أَنَّ التَّوْكِيلَ تَصَرُّفٌ فِي خَالِصِ حَقِّهِ فَلَا يَتَوَقَّفُ عَلَى رِضَا غَيْرِهِ كَالتَّوْكِيلِ بِتَقَاضِي الدُّيُونِ
صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل بنانا تصرف ہے اپنے خالص حق میں، پس یہ موقوف نہ ہوگا غیر کی رضامندی پر جیسے قرضے وصول کرنے کے لیے وکیل بنانا۔

{15} وَلَهُ أَنَّ الْجَوَابَ مُسْتَحَقٌّ عَلَى الْخَصْمِ وَلِهَذَا يَسْتَحْضِرُهُ، وَالنَّاسُ مُتَفَاوِتُونَ فِي الْخُصُومَةِ،
اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ جواب واجب ہے خصم پر اور اسی وجہ سے مدعی خصم کو حاضر کرائے گا اور لوگ متفاوت ہیں خصومت میں،
فَلَوْ قُلْنَا بِلُزُومِهِ يَتَضَرَّرُ بِهِ فَيَتَوَقَّفُ عَلَى رِضَاهُ {16} كَالْعَبْدِ الْمُشْتَرَكِ
پس اگر ہم قائل ہو جائیں اس کے لزوم کے تو اس سے خصم کو ضرر پہنچے گا پس موقوف ہوگا اس کی رضامندی پر جیسے مشترک غلام کو
إِذَا كَاتَبَهُ أَحَدُهُمَا يَتَخَيَّرُ الْآخَرُ، {17} بِخِلَافِ الْمَرِيضِ وَالْمُسَافِرِ لِأَنَّ الْجَوَابَ غَيْرُ مُسْتَحَقٍّ عَلَيْهِمَا هُنَالِكَ،
جب مکاتب بنائے اس کو دونوں میں سے ایک، تو اختیار ہوگا دوسرے کو، برخلاف مریض اور مسافر کے؛ کیونکہ یہاں جواب لازم نہیں ان دونوں پر،

{18} ثُمَّ كَمَا يَلْزَمُ التَّوْكِيلُ عِنْدَهُ مِنَ الْمُسَافِرِ يَلْزَمُ إِذَا أَرَادَ السَّفَرَ لِتَحَقُّقِ الضَّرُورَةِ،
پھر جیسا کہ لازم ہوتی ہے توکیل امام صاحبؒ کے نزدیک مسافر کی طرف سے ویسا ہی لازم ہوتی ہے جب وہ ارادہ کرے سفر کا؛ ضرورت متحقق ہونے کی وجہ سے۔

{19} وَلَوْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ مُخَدَّرَةً لَمْ تَجْرِ عَادَتُهَا بِالْبُرُوزِ وَحُضُورِ مَجْلِسِ الْحُكْمِ قَالَ الرَّازِيّ: يَلْزَمُ التَّوْكِيلُ
اور اگر ہو عورت پردہ نشین، نہیں تھی اس کی عادت باہر نکلنے اور مجلس حاکم میں حاضر ہونے کی، تو ابو بکر رازیؒ نے کہا ہے کہ اس کا وکیل بنانا لازم ہے؛

تشریح الہدایہ

لِأَنَّهَا لَوْ حَضَرَتْ لَا يُمْكِنُهَا أَنْ تَنْطِقَ بِحَقِّهَا لِحَيَائِهَا فَيَلْزَمُ تَوْكِيلُهَا. قَالَ: وَهَذَا شَيْءٌ اسْتَحْسَنَهُ الْمُتَأَخِّرُونَ.

کیونکہ اگر وہ حاضر ہو گئی تب بھی اس کے لیے ممکن نہیں کہ کلام کرے اپنے حق کے ساتھ اس کی حیاء کی وجہ سے، لہٰذا لازم ہے اس کا وکیل بنانا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں یہ ایسا قول ہے جس کو مستحسن قرار دیا ہے متاخرین نے۔

تشریح:۔{1} امام قدوریؒ نے ضابطہ بیان کیا ہے کہ ہر وہ عقد جس کو انسان بذاتِ خود منعقد کر سکتا ہے اس عقد کے لیے دوسرے کو بھی وکیل مقرر کر سکتا ہے؛ کیونکہ بسا اوقات انسان بعض حالات اور عوارض کی وجہ سے بذاتِ خود کوئی کام کرنے سے عاجز ہو جاتا ہے مثلاً بیمار ہے یا ضعیف ہے یا خرید و فروخت کا تجربہ نہیں رکھتا ہے جس کی وجہ سے دوسرے کو یہ کام سرانجام دینے کے لیے وکیل بناتا ہے لہٰذا دفع حاجت کے لیے وکیل بنانے کی گنجائش ہے، اور صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کو ایک دینار دے کر قربانی کا جانور خریدنے کے لیے بھیجا (وکیل بنایا) پس حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ نے ایک جانور ایک دینار کے عوض خرید کر اس کو دو دینار میں فروخت کر دیا، پھر لوٹ کر ایک جانور ایک دینار میں خریدا اور حضور ﷺ کی خدمت میں ایک جانور اور ایک دینار لے کر حاضر ہوئے۔ حضور ﷺ نے دینار صدقہ کر دیا اور حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کی تجارت میں ان کے لیے برکت کی دعا کی[1]۔ اور حضور ﷺ نے حضرت عمر بن ام سلمہ رضی اللہ عنہما کو نکاح کرنے کے لیے وکیل بنایا تھا چنانچہ حضرت عمر بن ام سلمہ نے بحیثیتِ وکیل اپنی ماں ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا نکاح حضور ﷺ کے ساتھ کر دیا[2]۔

{2} تمام حقوق میں مقدمہ دائر کرنے اور دعویٰ کرنے کے لیے وکیل بنانا جائز ہے؛ اس حاجت کی وجہ سے جو سابق میں ہم بیان کر چکے؛ کیونکہ ہر آدمی صحیح طور پر مقدمات چلانے کے طریقوں کو نہیں جانتا ہے پس اس ضرورت کی وجہ سے مقدمات کے سلسلہ میں وکیل بنانا جائز ہے، اور صحیح ثابت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خصومات اور مقدمات میں پیروی کے لیے اپنے بھائی حضرت عقیل بن

([1]) رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ فِي الْبُيُوعِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ عَنْ سُفْيَانَ حَدَّثَنِي أَبُو حُصَيْنٍ عَنْ شَيْخٍ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ عَنْ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مَعَهُ بِدِينَارٍ يَشْتَرِي لَهُ أُضْحِيَّةً، فَاشْتَرَاهَا بِدِينَارٍ، وَبَاعَهَا بِدِينَارَيْنِ، فَرَجَعَ وَاشْتَرَى أُضْحِيَّةً بِدِينَارٍ، وَجَاءَ بِدِينَارٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَتَصَدَّقَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَدَعَا لَهُ أَنْ يُبَارِكَ فِي تِجَارَتِهِ، انْتَهَى. (نصب الراية: 189/4)

([2]) أَخْرَجَهُ النَّسَائِيُّ فِي سُنَنِهِ فِي النِّكَاحِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ ثَنَا ثَابِتٌ حَدَّثَنِي ابْنُ عُمَرَ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ إِلَيْهَا ... فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهِ إِنِّي امْرَأَةٌ مُصْبِيَةٌ، وَإِنِّي غَيْرَى، وَإِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ مِنْ أَوْلِيَائِي شَاهِدًا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَمَّا كَوْنُكِ غَيْرَى، فَسَأَدْعُو اللَّهَ، فَيُذْهِبُ غَيْرَتَكِ، وَأَمَّا كَوْنُكِ مُصْبِيَةً، فَإِنَّ اللَّهَ سَيَكْفِيكِ صِبْيَانَكِ، وَأَمَّا أَنَّ أَحَدًا مِنْ أَوْلِيَائِكِ لَيْسَ شَاهِدًا فَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْ أَوْلِيَائِكِ لَا شَاهِدٌ وَلَا غَائِبٌ إِلَّا سَيَرْضَانِي»، فَقَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: قُمْ يَا عُمَرُ فَزَوِّجْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَزَوَّجَهُ إِيَّاهَا، انْتَهَى. (نصب الراية: 193/4)

ابی طالب کو وکیل بنایا تھا پھر جب وہ بوڑھے ہوگئے تو حضرت عبداللہ بن جعفر کو وکیل بنایا تھا[1]، پس حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ عمل دلیل ہے کہ خصومات میں وکیل بنانا جائز ہے۔

{3} اسی طرح حقوق ادا کرنے اور حقوق وصول کرنے کے لیے بھی وکیل بنانا جائز ہے، البتہ حدود اور قصاص حاصل کرنے کے لیے وکیل بنانا جائز نہیں ہے چنانچہ اگر موکل مجلسِ قاضی سے غائب ہو تو وکیل کو حدود (مثلاً حدِ قذف) اور قصاص وصول کرنے کا اختیار نہ ہوگا؛ کیونکہ حدود اور قصاص عقوبات میں سے ہیں اور عقوبات شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، اور موکل کے عدالت میں موجود نہ ہونے کی صورت میں قاذف اور قاتل کو معاف کرنے کا شبہ موجود ہے یعنی ممکن ہے کہ اگر موکل خود عدالت میں موجود ہوتا تو وہ قاذف اور قاتل کو معاف کر دیتا بلکہ معافی کا امکان زیادہ ظاہر ہے؛ کیونکہ معاف کرنا شرعاً مندوب ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَاَنْ تَعْفُوْا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى[2]﴾ (اور تمہارا معاف کر دینا تقویٰ سے زیادہ قریب ہے) پس جب موکل کی عدمِ موجودگی میں قاتل کو معاف کر دینے کا شبہ موجود ہے اور شبہ کی وجہ سے حدود اور قصاص ساقط ہو جاتے ہیں تو وکیل کو موکل کی عدمِ موجودگی میں حدود اور قصاص وصول کرنے کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔

{4} البتہ حدود اور قصاص کی گواہی دینے کے بعد اگر گواہ قاضی کی مجلس سے غائب ہو گیا تو گواہ کی عدمِ موجودگی میں بھی حدود اور قصاص کو وصول کیا جا سکتا ہے اگرچہ گواہ کے اپنی گواہی سے رجوع کرنے کا شبہ موجود ہے؛ کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ گواہ اپنی گواہی سے رجوع نہیں کرے گا؛ اس لیے کہ گواہی سے رجوع کرنا اس کے فسق اور جھوٹ کی بنا پر ہوگا اور مسلمان کے حق میں فسق اور جھوٹ خلافِ ظاہر ہے پس ظاہر یہی ہے کہ وہ فسق اور جھوٹ کے الزام سے بچنے کے لیے گواہی سے رجوع نہیں کرے گا اور جب رجوع نہ کرنا ظاہر ہے تو اس کی غیر موجودگی میں حدود اور قصاص وصول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

{5} اسی طرح اگر موکل عدالت میں موجود ہو تو وکیل کے لیے قصاص وصول کرنا جائز ہے؛ کیونکہ اس صورت میں قاتل کو معاف کرنے کا شبہ معدوم ہے اس لیے کہ اگر موکل قاتل کو معاف کرنا چاہتا تو معاف کر دیتا لیکن جب معاف نہیں کیا حالانکہ موکل عدالت میں موجود ہے تو معاف کرنے کا شبہ باقی نہیں رہا اس لیے اس صورت میں وکیل کے لیے قصاص وصول کرنا جائز ہے۔

{6} سوال یہ ہے کہ جب موکل خود عدالت میں موجود ہے تو قصاص وصول کرنے کے لیے وکیل بنانا درست نہیں ہونا چاہیے؛ کیونکہ موکل بذاتِ خود قصاص وصول کر سکتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہر آدمی اچھی طرح سے قصاص نہیں وصول کر سکتا ہے

---

[1] أخرجه البيهقي عن عبد الله بن جعفر، قال: كان عليٌّ يكره الخصومة، وكان إذا كانت له خصومة وكّل فيها عقيل بن أبي طالب، فلما كبر عقيل وكّلني، وأخرج أيضا عن علي أنه وكّل عبد الله بن جعفر بالخصومة. (نصب الراية: 194/4)

[2] البقرة: 237.

تو اگر وکیل بنانے سے بھی روک دیا جائے تو قصاص وصول کرنے کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا حالانکہ قصاص کا دروازہ بند نہیں ہے لہٰذا اس صورت میں قصاص وصول کرنے کی یہی راہ ہے کہ وکیل بنانے کو جائز قرار دیا جائے۔

{7} صاحبِ ہدایہ" فرماتے ہیں کہ یہ تفصیل امام صاحب" کے نزدیک ہے کہ موکل اگر مجلس قاضی میں موجود ہو تو حدود اور قصاص کی وصولی کے لیے وکیل بنانا جائز نہیں ہے، ہاں حدود اور قصاص کو فقط عدالت میں گواہوں سے ثابت کرنے کے لیے وکیل بنانا جائز ہے۔ جبکہ امام ابو یوسف" فرماتے ہیں کہ جس طرح حدود اور قصاص وصول کرنے کے لیے وکیل بنانا جائز نہیں ہے اسی طرح حدود اور قصاص کو عدالت میں گواہوں سے ثابت کرنے کے لیے بھی وکیل بنانا جائز نہیں ہے۔ اور امام محمد" کا قول مضطرب ہے بعض کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ" کے ساتھ ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف" کے ساتھ ہیں۔

{8} بعض حضرات کہتے ہیں کہ امام صاحب" اور امام ابو یوسف" کا اختلاف اس صورت میں ہے کہ موکل خود عدالت میں موجود نہ ہو، اور اگر موکل خود عدالت میں حاضر ہو تو پھر حدود اور قصاص ثابت کرنے کے لیے بالاتفاق وکیل بنانا جائز ہے؛ کیونکہ موکل کی موجودگی میں وکیل کا کلام موکل کی طرف منتقل ہو جاتا ہے پس یہ ایسا ہے گویا موکل خود گفتگو کر رہا ہے اس لیے اس سے حدود اور قصاص ثابت ہو جائیں گے۔

{9} مختلف فیہ صورت میں امام ابو یوسف" کی دلیل یہ ہے کہ حدود اور قصاص ثابت کرنے کے لیے وکیل بنانا در حقیقت اپنا نائب مقرر کرنا ہے اور نائب مقرر کرنے سے ایک قسم کا شبہ پیدا ہوتا ہے اور بابِ حدود و قصاص میں نیابت کے شبہ سے احتراز کیا جاتا ہے پس اس شبہ کی وجہ سے حدود اور قصاص ثابت کرنے کے لیے وکیل بنانا جائز نہیں جیسا کہ شہادت علی الشہادت میں بدلیت کا شبہ ہے اس لیے حدود اور قصاص میں شہادت علی الشہادت قبول نہیں کی جاتی ہے، اور جیسا کہ حدود اور قصاص وصول کرنے میں غائب موکل کی طرف سے معافی کا شبہ پایا جاتا ہے اس لیے حدود اور قصاص وصول کرنے کے لیے وکیل بنانا جائز نہیں ہے۔

{10} امام ابو حنیفہ" کی دلیل یہ ہے کہ خصومت کرنا (مقدمہ دائر کرنا) حدود اور قصاص کو ثابت کرنے کے لیے محض شرط ہے وجوبِ حد اور ظہورِ جنایت میں اس کا کوئی دخل نہیں؛ کیونکہ حد کا نفسِ وجوب جنایت کی طرف منسوب ہوتا ہے یعنی جنایت کی وجہ سے حد واجب ہوتی ہے اور جنایت کا ظہور شہادت کی طرف منسوب ہوتا ہے یعنی شہادت سے جنایت ظاہر ہوتی ہے، باقی خصومت کی طرف نہ وجوبِ حد منسوب ہوتا ہے اور نہ ظہورِ جنایت منسوب ہوتا ہے اس لیے خصومت ثبوتِ حد کے لیے محض شرط ہے اور محض شرط حقوق میں سے ایک حق ہے اور سابق میں گذر چکا کہ تمام حقوق میں وکیل مقرر کرنا جائز ہے لہٰذا خصومت یعنی حدود اور قصاص کو ثابت کرنے کے لیے وکیل مقرر کرنا جائز ہے۔

{11} جس شخص پر حد یا قصاص کا دعوی ہے اس کی طرف سے جواب دہی کے لیے وکیل مقرر کرنے میں بھی امام صاحب" اور امام ابو یوسف" کا یہی اختلاف ہے یعنی امام صاحب" کے نزدیک جوابدہی کے لیے وکیل مقرر کرنا جائز ہے اور امام ابو یوسف" کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور امام محمد" کا قول اس بارے میں بھی مضطرب ہے۔ امام صاحب" کا قول اثباتِ حد کی توکیل کی بنسبت دفع حد کی توکیل میں زیادہ ظاہر ہے یعنی امام صاحب" کے نزدیک اثباتِ حدود قصاص کے لیے توکیل جائز ہے تو دفع حد کے لیے بطریقۂ اولی جائز ہوگی؛ کیونکہ بدلیت کا شبہ جس کی وجہ سے امام ابو یوسف" وکیل کرنے کو ناجائز سمجھتے ہیں وہ حدود اور قصاص کے دفعیہ کو منع نہیں کرتا ہے یعنی شبہ کے باوجود حدود اور قصاص کا دفع ہونا ثابت ہو جاتا ہے تو جب اثباتِ حد کے لیے توکیل جائز ہے تو دفعِ حد کے لیے بطریقۂ اولی جائز ہوگی۔

{12} البتہ اگر وکیل نے مجلسِ قاضی میں اپنے موکل پر موجبِ قصاص (قتل) کا اقرار کیا کہ میرے موکل نے قتل کیا ہے تو وکیل کا یہ اقرار موکل پر قبول نہ ہوگا؛ کیونکہ اس میں یہ شبہ ہے کہ موکل نے وکیل کو اقرار کا حکم نہ دیا ہو اور موکل کے حکم کے بغیر وکیل اقرار کا مجاز نہیں پس اس شبہ کی وجہ سے وکیل کا موکل پر اقرار قبول نہ ہوگا۔

فتوی:۔ امام ابو حنیفہ" کا قول راجح ہے لما فی فتح القدیر: وَقَوْلُ مُحَمَّدٍ مُضْطَرِبٌ تَارَةً يُضَمُّ إِلَى أَبِي يُوسُفَ وَتَارَةً إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ ، وَظَاهِرُ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ تَرْجِيحُهُ ، وَكَذَا فَعَلَ فِي الْمَبْسُوطِ (فتح القدیر:558/6)

{13} امام ابو حنیفہ" فرماتے ہیں کہ خصم کی رضامندی کے بغیر خصومت (مقدمہ کی پیروی اور جوابدہی) کا وکیل بنانا جائز نہیں ہے، البتہ اگر موکل بیمار ہو یا تین دن یا اس سے زائد مدت کی مسافت پر غائب ہو تو اس کے لیے جائز ہے کہ خصم کی رضامندی کے بغیر وکیل بنائے۔ صاحبین" کہتے ہیں کہ خصم کی رضامندی کے بغیر بھی وکیل بنانا جائز ہے یہی امام شافعی" کا قول ہے۔ صاحب ہدایہ" فرماتے ہیں کہ امام صاحب اور صاحبین" کے درمیان خصم کی رضامندی کے بغیر وکیل بنانے کے جواز میں اختلاف نہیں ہے بالاتفاق جائز ہے، البتہ لزوم میں اختلاف ہے کہ امام صاحب" کے نزدیک یہ توکیل لازم نہیں بلکہ خصم نے اگر رد کر دی تو رد ہو جائے گی پس امام صاحب" کے قول کے مطابق "لَا يَجُوزُ التَّوْكِيلُ بِالْخُصُومَةِ إِلَّا بِرِضَا الْخَصْمِ" بمعنی "لَا يَلْزَمُ التَّوْكِيلُ بِالْخُصُومَةِ إِلَّا بِرِضَا الْخَصْمِ" ہے، اور صاحبین" کے نزدیک یہ توکیل لازم ہے خصم کے رد کرنے سے رد نہ ہوگی بلکہ وکیل کی خصومت کی جوابدہی کے لیے عدالت میں خصم کا حاضر ہونا لازم ہوگا۔

{14} صاحبین" کی دلیل یہ ہے کہ وکیل بنانا خالص اپنے حق میں تصرف کرنا ہے؛ کیونکہ وکیل خصومت کے لیے مقرر کیا جاتا ہے یا جوابدہی کے لیے اور یہ دونوں خالص موکل کا حق ہیں لہذا وکیل بنانا غیر کی رضامندی پر موقوف نہ ہوگا جیسے قرضوں

کی وصولی کے لیے وکیل مقرر کرنا قرضداروں کی رضامندی پر موقوف نہیں ہوتا ہے؛ کیونکہ قرضوں کی وصولی کے لیے وکیل مقرر کرنا خالص موکل کا حق ہے لہذا یہ توکیل قرضداروں کی رضامندی پر موقوف نہ ہوگی۔

{15} امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ خصومت کے لیے وکیل مقرر کرنا خالص موکل کا حق نہیں؛ کیونکہ مثلاً مدعی علیہ پر مدعی کے لیے جوابدہی واجب ہے اسی لیے تو مدعی مدعی علیہ کو قاضی کی مجلس میں حاضر کراتا ہے پس جب مدعی علیہ پر جوابدہی مدعی کا حق ہے تو مدعی علیہ کا جوابدہی کے لیے وکیل مقرر کرنا خالص اپنے میں تصرف کرنا نہیں بلکہ مدعی کے حق میں بھی تصرف ہوگا لہذا اس توکیل کے لیے مدعی کی رضامندی لازمی ہوگی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ہمیں تسلیم ہے کہ وکیل مقرر کرنا خالص موکل کا اپنے حق میں تصرف ہے لیکن کسی کا اپنے خالص حق میں تصرف اس وقت صحیح ہوتا ہے جب اس سے دوسرے کو ضرر نہ پہنچتا ہو، اور اگر ایسے تصرف سے دوسرے کو ضرر پہنچتا ہے تو دوسرے کی رضامندی کے بغیر یہ تصرف جائز نہ ہوگا یہاں موکل کا وکیل مقرر کرنے میں خصم کا ضرر ہے؛ کیونکہ خصومتوں میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں بعض ذہین ہوتے ہیں غلط بات کو صحیح ثابت کر سکتے ہیں اور بعض غبی ہوتے ہیں صحیح بات کو بھی صحیح ثابت نہیں کر سکتے ہیں پس اگر ہم توکیل کو خصم کے حق میں لازمی قرار دیں تو بہت ممکن ہے کہ وکیل زیادہ چالاک ہو جس میں خصم کا ضرر ہے لہذا خصومت کے لیے وکیل کرنا خصم کی رضامندی پر موقوف ہوگا۔

{16} جیسے اگر ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان دونوں میں سے ایک اس کو مکاتب کر دے تو یہ عقد کتابت دوسرے پر لازم نہ ہوگا بلکہ اس کو اختیار ہوگا کہ اسے نافذ کر دے یا فسخ کر دے؛ کیونکہ مشترک غلام کو مکاتب کرنا اگرچہ خالص اپنے حق میں تصرف ہے لیکن چونکہ اس سے دوسرے کو ضرر پہنچتا ہے اس لیے دوسرے کی رضامندی کے بغیر مکاتب کرنا جائز نہ ہوگا۔

{17} باقی موکل اگر بیمار یا مسافر ہو تو اس کے لیے خصم کی رضامندی کے بغیر وکیل مقرر کرنا اس لیے جائز ہے کہ بیمار موکل پر بیماری کی وجہ سے اور مسافر موکل پر غیوبت کی وجہ سے خصم کی جوابدہی واجب نہیں اور جب ان پر خصم کی جوابدہی واجب نہیں تو وکیل مقرر کرنا خالص اپنے حق میں تصرف ہے اس لیے اس صورت میں خصم کی رضامندی لازم نہیں۔

{18} صاحبِ ہدایہؒ کہتے ہیں کہ جس طرح کہ موکل اگر حالتِ سفر میں ہو تو اس کے لیے وکیل مقرر کرنا خصم کی رضامندی کے بغیر جائز ہے اسی طرح جب موکل سفر کا ارادہ کرے تو بھی اس کے لیے خصم کی رضامندی کے بغیر وکیل مقرر کرنا جائز ہے؛ کیونکہ اس صورت میں بھی وکیل مقرر کرنے کی ضرورت متحقق ہے۔

فتوی: صاحبین رحمۃ اللہ کا قول راجح ہے لما فی الھندیۃ: التَّوكِيلُ بِالْخُصُومَةِ بِغَيْرِ رِضَا الْخَصْمِ لَا يَلْزَمُ وَقَالَا يَلْزَمُ ثُمَّ اخْتَلَفَ الْمَشَايِخُ عَلَى قَوْلِهِ بَعْضُهُمْ قَالُوا رِضَا الْخَصْمِ لَيْسَ بِشَرْطٍ لِصِحَّةِ التَّوْكِيلِ بَلْ هُوَ شَرْطُ لُزُومِهِ وَهُوَ الصَّحِيحُ كَذَا فِي خِزَانَةِ الْمُفْتِينَ .حَتَّى لَا يَلْزَمَ الْخَصْمَ الْحُضُورُ وَالْجَوَابُ بِخُصُومَةِ الْوَكِيلِ كَذَا فِي الْمُحِيطِ .وَالْفَقِيهُ أَبُو اللَّيْثِ اخْتَارَ قَوْلَهُمَا لِلْفَتْوَى كَذَا فِي خِزَانَةِ الْمُفْتِينَ .وَقَالَ الْعَتَّابِيُّ وَهُوَ الْمُخْتَارُ وَبِهِ أَخَذَ الصَّفَّارُ كَذَا فِي الْبَحْرِ الرَّائِقِ . (الھندیۃ: 615/3)

{19} صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی عورت پردہ نشین ہو، اس کی عادت باہر نکلنے اور قاضی کی مجلس میں حاضر ہونے کی نہ ہو، تو ابو بکر احمد بن علی الجصاص الرازی فرماتے ہیں کہ ایسی عورت کی طرف سے خصم کی رضامندی کے بغیر توکیل لازم ہوگی؛ کیونکہ وہ اگر عدالت میں حاضر بھی ہو جائے تو وہ شرم وحیاء کی وجہ سے بول نہیں سکے گی یوں اس کا حق ضائع ہو جائے گا اس لیے اس کا وکیل مقرر کرنا لازم ہو گا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اسی قول کو متاخرین نے مستحسن قرار دیا ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے لما فی الھندیۃ: وَيَجُوزُ لِلْمَرْأَةِ الْمُخَدَّرَةِ أَنْ تُوَكِّلَ وَهِيَ الَّتِي لَمْ تُخَالِطِ الرِّجَالَ بِكْرًا كَانَتْ أَوْ ثَيِّبًا كَذَا ذَكَرَهُ أَبُو بَكْرٍ الرَّازِيّ وَعَامَّةُ الْمَشَايِخِ أَخَذُوا بِهِ وَعَلَيْهِ الْفَتْوَى هَكَذَا فِي فَتَاوَى قَاضِي خَانْ . (الھندیۃ: 615/3)

عدالت میں وکالت کا پیشہ اختیار کرنے والوں کے لیے تنبیہ:

عدالت میں اپنے دعوی کو ثابت کرنے کے لیے یا مدعی کے غلط دعویٰ کی مدافعت کرنے کے لیے کسی کو وکیل مقرر کرنا یا کسی کا وکیل مقرر ہونا شرعاً جائز ہے، مؤکل مرد ہو یا عورت، نیز اس پر فریق مخالف راضی ہو یا ناراض، بہر حال شریعت کی طرف سے اجازت ہے، کوئی بطور وکالت اس کام کو انجام دے۔

البتہ کسی جھوٹے مدعی کی حمایت کرنا یا کسی ظالم کی طرف سے مدافعت کرنا، اس کی خاطر جھوٹ بولنا اور اس کو دوسروں سے بذریعہ عدالت مال لوٹ کر دینا یہ بہت بڑا گناہ ہے، ایسے لوگوں کو اللہ کے عذاب سے ڈرنا چاہیے، وکالت کا ایسا پیشہ جس میں ظالم کی حمایت مظلوم پر مزید ظلم ڈھایا جائے یہ ملعون پیشہ ہے اس پر اجرت لینا بھی حرام ہے جیسا کہ ہم نے کتاب الاجارہ میں تفصیل سے بیان کیا ایسے لوگوں کو سوچنا چاہیے کہ ان کی چرب زبانی کب تک ان کے کام آئے گی۔ قولہ تعالیٰ ﴿هَاَنْتُمْ هٰؤُلَاءِ جٰدَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا فَمَنْ يُّجَادِلُ اللّٰهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اَمْ مَّنْ يَّكُوْنُ عَلَيْهِمْ وَكِيْلًا﴾[1] یعنی سنتے ہو تم لوگ جھگڑا کرتے ہو ان کی طرف سے دنیوی زندگی میں، پھر کون جھگڑا کرے گا ان کے بدلے اللہ سے قیامت کے روز یا کون ہو گا اس کا کارساز۔

[1] سورۃ النساء: 109.

مطلب یہ ہے کہ دنیا میں تو ان کی طرف سے مدافعت کر رہے ہو ذرا سوچو قیامت کے دن جب اللہ تعالیٰ کے دربار میں حاضری ہوگی، اس وقت کون کس کی طرف سے جواب دہی کرے گا، اس لیے جھوٹے دعوی کرنے والے اور جھوٹے مقدمے کی پیروی کرنے والے دونوں کو اپنا انجام سوچنا چاہیے۔ سمع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ذات يومٍ ، ارتفاع أصوات متخاصمين جاءا يتحاكمان عنده في أرض وقد ارتفعت أصواتهما امام احد حجرات بيوت أزواج النبي ﷺ فخرج النبي ﷺ، وقد اجتمع بعض الناس حولهما، فقال ﷺ: أيّها الناس إنّما أنا بشر، و إنّكم تختصمون الى ان تتحاكموا عندى ،و لعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجّته من بعضٍ أى اقوى فى الحجة من الآخر، فاقضى له على نحو مّما اسمع ،فمن قضيت له من اخيه شيئًا فلايأخذه ، فانّما هى قطعة من النّار ، اقطعها له ، فمن شاء فليأخذ و من شاء فليدع(اخرجه البخارى فى المظالم:68/2،ومسلم:1713)

وفى تتمة الخبر أن كلا من المتخاصمين بكى وقال كل واحد منهما: جعلت حقى من الارض لأخى فامرهما عليه السلام أن يقتسما الارض بينهما ويضربا عليها قرعة و يتسامحا۔ یعنی رسول اللہ ﷺ نے ایک دن کچھ آوازیں بلند ہوتی ہوئی سنیں آپ ﷺ نے توجہ فرمائی تو فیصلہ کے لیے آنے والے دو افراد تھے بعض ازواج مطہرات کے حجرے کے سامنے بلند آواز سے باتیں کر رہے تھے، آپ ﷺ حجرہ مبارک سے نکل کر ان کے پاس تشریف لائے اور کچھ دوسرے لوگ بھی جمع ہوئے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اے لوگو: میں ایک انسان ہوں، تم میرے پاس فیصلہ کے لیے مقدمہ لے کر آتے ہو، یہ بہت ممکن ہے تم میں بعض دوسرے کے مقابلہ میں چرب زبان ہوں اپنی بات کو زیادہ اچھے انداز میں پیش کریں اور مقدمہ جیت لیں حالانکہ وہ ناحق پر ہے اب میں نے دلائل کی بنیاد پر جس کے حق میں فیصلہ کر دیا اور اس کو باطل طور پر زمین کا کچھ حصہ مل گیا تو وہ سمجھ لے کہ آگ کا ایک ٹکڑا ہے جو میں نے اس کو دیدیا، لہٰذا جو چاہے آگ پر صبر کرے جو چاہے چھوڑ دے۔ (بخاری)

آگے روایت میں ہے دونوں صحابہ یہ تقریر سن کر بہت روئے اور ہر ایک نے کہا کہ یہ زمین دوسرے کی ہے مجھے نہیں چاہیے اسی کو دیدی جائے تو پھر آپ ﷺ نے فرمایا ایسا کرلو کہ آپس میں برابر تقسیم کرلو۔

وقوله تعالیٰ: ﴿وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ ثُمَّ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ[1]﴾ یعنی اس دن کے عذاب سے ڈرو جس دن تم اللہ کے پاس حاضر کئے جاؤ گے، پھر ہر نفس کو اپنے اعمال کا پورا پورا بدلہ ملے گا، ان پر کسی قسم کا ظلم نہیں کیا جائے گا۔

(1) سورة البقرة:281.

دنیا میں جیسے اعمال ہوں گے اسی کے مطابق جزاء و سزا ہو گی اس لیے دنیا میں کسی پر ظلم کرتے وقت یا کسی ظلم کی حمایت کرتے وقت اللہ تعالی کے دربار میں حاضری کو ضرور یاد رکھنا چاہیے، جس دل میں خوف خدا ہو گا وہ کبھی گناہ سے لذت نہیں حاصل کر سکتا، ورزقنا اللہ التقوی (فقہ المعاملات: 60/2)

{1} قال: وَمِنْ شَرْطِ الْوَكَالَةِ أَنْ يَكُونَ الْمُوَكِّلُ مِمَّنْ يَمْلِكُ التَّصَرُّفَ وَتَلْزَمُهُ الْأَحْكَامُ؛ لِأَنَّ الْوَكِيلَ يَمْلِكُ

فرمایا: اور وکالت کی شرط یہ ہے کہ موکل ایسا شخص ہو جو اختیار رکھتا ہو تصرف کا اور لازم ہوتے ہوں اس پر احکام؛ کیونکہ وکیل مالک ہوتا ہے

التَّصَرُّفَ مِنْ جِهَةِ الْمُوَكِّلِ فَلَابُدَّأَنْ يَكُونَ الْمُوَكِّلُ مَالِكًالِيُمَلِّكَهُ مِنْ غَيْرِهِ. وَيَشْتَرِطُ أَنْ يَكُونَ الْوَكِيلُ مِمَّنْ

تصرف کا موکل کی طرف سے، پس ضروری ہے کہ موکل مالک ہو تاکہ مالک کر سکے دوسرے کو اس کا، اور ضروری ہے کہ وکیل ایسا ہو

يَعْقِلُ الْعَقْدَ وَيَقْصِدُهُ؛ لِأَنَّهُ يَقُومُ مَقَامَ الْمُوَكِّلِ فِي الْعِبَارَةِ فَيُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهْلِ الْعِبَارَةِ حَتَّى لَوْ كَانَ

جو سمجھتا ہو عقد کو اور قصد کرتا ہو اس کا؛ کیونکہ وکیل قائم مقام ہوتا ہے عبارت میں پس شرط ہے کہ وکیل ہو اہل عبارت میں سے حتی کہ اگر ہو

صَبِيًّالَايَعْقِلُ أَوْمَجْنُونًاكَانَ التَّوْكِيلُ بَاطِلًا. {2} وَإِذَاوَكَّلَ الْحُرُّالْعَاقِلُ الْبَالِغُ أَوِالْمَأْذُونُ مِثْلَهُمَاجَازَ؛ لِأَنَّ الْمُوَكِّلَ مَالِكٌ

نا سمجھ بچہ یا مجنون، تو توکیل باطل ہو گی۔ اور اگر وکیل بنایا آزاد، عاقل، بالغ اور ماذون نے اپنے مثل کو، تو جائز ہے؛ کیونکہ موکل مالک ہے

لِلتَّصَرُّفِ وَالْوَكِيلَ مِنْ أَهْلِ الْعِبَارَةِ {3} وَإِنْ وَكَّلَ صَبِيًّامَحْجُورًايَعْقِلُ الْبَيْعَ وَالشِّرَاءَ أَوْعَبْدًامَحْجُورًاجَازَ، وَلَايَتَعَلَّقُ

تصرف کا اور وکیل اہل عبارت میں سے ہے۔ اور اگر وکیل بنایا محجور بچے کو جو سمجھتا ہو بیع اور شراء کو، یا غلام محجور کو، تو جائز ہے، اور متعلق نہ ہوں گے

بِهِمَا الْحُقُوقُ وَيَتَعَلَّقُ بِمُوَكِّلِهِمَا؛ لِأَنَّ الصَّبِيَّ مِنْ أَهْلِ الْعِبَارَةِ؛ أَلَا تَرَى أَنَّهُ يَنْفُذُ

ان دونوں کے ساتھ حقوق، اور متعلق ہوں گے ان کے موکل کے ساتھ؛ کیونکہ بچہ اہل عبارت میں سے ہے، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ نافذ ہوتا ہے

تَصَرُّفُهُ بِإِذْنِ وَلِيِّهِ، وَالْعَبْدَ مِنْ أَهْلِ التَّصَرُّفِ عَلَى نَفْسِهِ مَالِكٌ لَهُ وَإِنَّمَا لَا يَمْلِكُهُ فِي حَقِّ الْمَوْلَى،

اس کا تصرف اس کے ولی کی اجازت سے، اور غلام اہل تصرف ہے اپنی ذات پر مالک ہے اس کا، البتہ مالک نہیں ہے تصرف کا اپنے مولی کے حق میں

وَالتَّوْكِيلُ لَيْسَ تَصَرُّفًا فِي حَقِّهِ {4} إِلَّا أَنَّهُ لَا يَصِحُّ مِنْهُمَا الْتِزَامُ الْعُهْدَةِ. أَمَّا الصَّبِيُّ لِقُصُورِ أَهْلِيَّتِهِ

اور وکیل بنانا تصرف نہیں ہے مولی کے حق میں، مگر یہ کہ صحیح نہیں ہے ان دونوں کی طرف عہدہ کا التزام۔ بہر حال بچہ تو قصور اہلیت کی وجہ سے

وَالْعَبْدُ لِحَقِّ سَيِّدِهِ فَتَلْزَمُ الْمُوَكِّلَ. {5} وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ الْمُشْتَرِيَ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ بِحَالِ الْبَائِعِ

اور غلام مولی کے حق کی وجہ سے، پس موکل کے ذمہ لازم ہوں گے، اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ مشتری اگر نہ جانتا ہو بائع کا حال،

ثُمَّ عَلِمَ أَنَّهُ صَبِيٌّ أَوْ مَجْنُونٌ أَوْ مَحْجُورٌ لَهُ خِيَارُ الْفَسْخِ لِأَنَّهُ دَخَلَ فِي الْعَقْدِ عَلَى أَنَّ حُقُوقَهُ

پھر اس کو معلوم ہوا کہ وہ بچہ یا مجنون یا مجور غلام ہے تو اس کو اختیار ہے فسخ کا؛ کیونکہ وہ داخل ہوا عقد میں اس گمان پر کہ اس کے حقوق

تَتَعَلَّقُ بِالْعَاقِدِ ، فَإِذَا ظَهَرَ خِلَافُهُ يَتَخَيَّرُ كَمَا إِذَا عَثَرَ عَلَى عَيْبٍ .{6}قَالَ : وَالْعَقْدُ الَّذِي

متعلق ہوتے ہیں عاقد کے ساتھ، پس جب ظاہر ہوا اس کے خلاف، تو اس کو اختیار ہو گا جیسا کہ جب مطلع ہو جائے عیب پر۔ فرمایا اور وہ عقد

يَعْقِدُهُ الْوُكَلَاءُ عَلَى ضَرْبَيْنِ : كُلُّ عَقْدٍ يُضِيفُهُ الْوَكِيلُ إِلَى نَفْسِهِ كَالْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ فَحُقُوقُهُ تَتَعَلَّقُ

جس کو منعقد کرتے ہیں وکلاء، دو قسم پر ہے، ہر وہ عقد جس کو منسوب کرتا ہے وکیل اپنی ذات کی طرف جیسے بیع اور اجارہ، تو اس کے حقوق متعلق ہوں گے

بِالْوَكِيلِ دُونَ الْمُوَكِّلِ .وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ : تَتَعَلَّقُ بِالْمُوَكِّلِ ؛ لِأَنَّ الْحُقُوقَ تَابِعَةٌ لِحُكْمِ التَّصَرُّفِ ،

وکیل کے ساتھ نہ کہ موکل کے ساتھ، اور فرمایا امام شافعیؒ نے کہ متعلق ہوں گے موکل کے ساتھ؛ کیونکہ حقوق تابع ہیں حکم تصرف کے،

وَالْحُكْمُ وَهُوَ الْمِلْكُ يَتَعَلَّقُ بِالْمُوَكِّلِ ، فَكَذَا تَوَابِعُهُ وَصَارَ كَالرَّسُولِ وَالْوَكِيلِ بِالنِّكَاحِ

اور حکم جو کہ ملک ہے متعلق ہوتا ہے موکل کے ساتھ، تو اسی طرح اس کے توابع بھی ہیں، اور ہو گیا جیسے قاصد اور نکاح کا وکیل۔

{7}وَلَنَا أَنَّ الْوَكِيلَ هُوَ الْعَاقِدُ حَقِيقَةً ؛ لِأَنَّ الْعَقْدَ يَقُومُ بِالْكَلَامِ ، وَصِحَّةُ عِبَارَتِهِ لِكَوْنِهِ آدَمِيًّا

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وکیل ہی عاقد ہے حقیقۃً؛ کیونکہ عقد قائم ہوتا ہے کلام سے، اور اس کی عبارت کا صحیح ہونا اس کے آدمی ہونے کی وجہ سے

{8}وَكَذَا حُكْمًا ؛ لِأَنَّهُ يَسْتَغْنِي عَنْ إِضَافَةِ الْعَقْدِ إِلَى الْمُوَكِّلِ ، وَلَوْ كَانَ سَفِيرًا عَنْهُ لَمَا اسْتَغْنَى

اور اسی طرح حکماً ہے؛ کیونکہ وہ مستغنی ہے عقد کو منسوب کرنے سے موکل کی طرف، اور اگر وہ سفیر ہوتا موکل کی طرف سے تو مستغنی نہ ہوتا

عَنْ ذَلِكَ كَالرَّسُولِ ،وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ أَصِيلًا فِي الْحُقُوقِ فَتَتَعَلَّقُ بِهِ{9}وَلِهَذَا قَالَ فِي الْكِتَابِ

اس سے جیسے قاصد، اور جب ایسا ہے تو وہ اصیل ہے حقوق میں، پس متعلق ہوں گے عقد کے حقوق اس کے ساتھ، اور اسی لیے کہا کتاب میں

يُسَلِّمُ الْمَبِيعَ وَيَقْبِضُ الثَّمَنَ وَيُطَالَبُ بِالثَّمَنِ إِذَا اشْتَرَى ، وَيَقْبِضُ الْمَبِيعَ

کہ وکیل سپرد کرے مبیع، اور قبضہ کرے ثمن، اور مطالبہ کیا جائے گا اس سے ثمن کا جب اس نے خریدا ہو، اور قبضہ کرے مبیع پر،

وَيُخَاصَمُ فِي الْعَيْبِ وَيُخَاصِمُ فِيهِ ، لِأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ مِنَ الْحُقُوقِ{10}وَالْمِلْكُ يَثْبُتُ لِلْمُوَكِّلِ

اور خصومت کی جائے گی اس سے عیب میں، اور خصومت کرے وہ عیب میں؛ کیونکہ یہ سب حقوق میں سے ہیں، اور ملک ثابت ہوتی ہے موکل کے لیے

خِلَافَةً عَنْهُ ، اعْتِبَارًا لِلتَّوْكِيلِ السَّابِقِ{11}كَالْعَبْدِ يَتَّهِبُ وَيَصْطَادُ وَيَحْتَطِبُ هُوَ الصَّحِيحُ

وکیل کا نائب ہو کر، نظر کرتے ہوئے توکیل سابق پر، جیسے غلام ہبہ قبول کرے، اور شکار کرے اور لکڑیاں جمع کرے، یہی صحیح ہے۔

قَالَ الْعَبْدُ الضَّعِيفُ : وَفِي مَسْأَلَةِ الْعَيْبِ تَفْصِيلٌ نَذْكُرُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى .

مصنف ؒنے کہا کہ عیب کے مسئلہ میں تفصیل ہے جس کو ہم ذکر کریں ان شاء اللہ تعالی۔

تشریح:۔{1} وکیل مقرر کرنے کے لیے یہ شرط ہے کہ موکل ایسا شخص ہو جس کو خود تصرف کا اختیار حاصل ہو اور اس کے ذمہ احکام لازم ہوتے ہوں؛ کیونکہ وکیل ولایتِ تصرف موکل ہی کی طرف سے حاصل کرتا ہے اور جو شخص خود کسی چیز پر قادر نہ ہو وہ دوسرے کو کس طرح تصرف کی ولایت دے گا اس لیے ضروری ہے کہ موکل خود تصرف کا مالک ہو تا کہ وہ دوسرے کو اس کا مالک کر سکے۔

اور وکالت کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ وکیل ایسا شخص ہو جو عقد کے معنی کو سمجھتا ہو کہ بیع کی وجہ سے مالک کی ملک مبیع پر سے ختم ہو جاتی ہے اور مشتری کی ملک حاصل ہو جاتی ہے، اور وکیل اس عقد کا قصد کرتا ہو ہزل اور مذاق کرنے والا نہ ہو؛ کیونکہ وکیل کلام کرنے میں موکل کا قائم مقام ہوتا ہے اس لیے وکیل کے لیے عبارت بیان کرنے کی اہلیت ضروری ہے، حتی کہ اگر وکیل غیر عاقل بچہ ہو یا مجنون ہو تو یہ توکیل باطل ہو گی؛ کیونکہ ان دونوں کے کلام کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے۔

{2} اگر آزاد، عاقل اور بالغ شخص نے یا غلام ماذون فی التجارۃ نے اپنے جیسے شخص کو وکیل مقرر کیا تو یہ وکیل مقرر کرنا جائز ہے؛ کیونکہ موکل تصرف کا مالک ہے اور وکیل عبارت اور کلام کا اہل ہے پس وکالت کی شرائط موجود ہیں اس لیے یہ وکالت جائز ہے۔

{3} اگر آزاد، عاقل اور بالغ شخص نے کسی ایسے بچے کو وکیل مقرر کیا جو غیر ماذون فی التجارۃ ہو اور بیع وشراء کو جانتا ہو، یا ایسے غلام کو وکیل مقرر کیا جو ماذون فی التجارۃ نہ ہو تو یہ توکیل جائز ہے البتہ ان دونوں کے ساتھ بیع کے حقوق متعلق نہ ہوں گے بلکہ حقوق ان کے موکلوں کے ساتھ متعلق ہوں گے؛ جوازِ توکیل کی دلیل یہ ہے کہ موکل اہلِ تصرف ہے اور وکیل (بچہ) عبارت بیان کرنے کا اہل ہے یہی وجہ ہے کہ بچے کا تصرف اس کے ولی کی اجازت سے نافذ ہو جاتا ہے، پس جب وکیل (بچہ) اہلِ عبارت ہے اور وکالت کے لیے یہی شرط ہے تو یہ وکالت درست ہو گی۔

رہا غلام تو وہ اپنے نفس پر تصرف کا اہل اور تصرف کا مالک ہے یہی وجہ ہے کہ اگر غلام نے اپنے اوپر کسی کے مال کا اقرار کیا تو آزادی کے بعد اسے ادا کرنا لازم ہے، البتہ مولی کے حق میں کسی تصرف کا مالک نہیں ہے، اور موکل کی طرف سے غلام کو وکیل بنانا اس کے مولی کے حق میں تصرف نہیں ہے اس لیے غلام کو وکیل بنانا درست ہے۔

{4} البتہ بچہ اور غلام اپنے اوپر کسی ذمہ داری کا التزام نہیں کر سکتے ہیں، بچہ تو اس لیے کہ نابالغ ہونے کی وجہ سے اس کی اہلیت ناقص ہے، اور غلام اپنے مولی کے حق کی وجہ سے کسی ذمہ داری کا التزام نہیں کر سکتا ہے؛ کیونکہ ذمہ داری کے التزام میں مولی

کا ضرر ہے۔ پس جب بچہ اور غلام کسی ذمہ داری کا التزام نہیں کرسکتے ہیں تو عقد کے حقوق اس کے موکل پر لازم ہوں؛ کیونکہ ان کے تصرف سے موکل ہی فائدہ اٹھا رہا ہے۔

{5} امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر خرید کے وقت مشتری کو معلوم نہ ہوسکا کہ بائع آزاد، عاقل، بالغ ہے یا نہیں ہے، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو بچہ، یا مجنون، یا مجور غلام ہے تو ان صورتوں میں مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوگا؛ کیونکہ مشتری نے تو اس گمان پر عقد کیا تھا کہ اس کے حقوق عاقد (بچے، مجنون، عبد مجور) کے ساتھ متعلق ہوں گے، مگر جب اس کے خلاف ظاہر ہوا کہ عقد کے حقوق عاقد کے موکل کے ساتھ متعلق ہیں اور وہ اس پر راضی نہیں ہے تو اس کو عقد فسخ کرنے کا اختیار ہوگا جیسا کہ اگر مشتری مبیع کے کسی عیب پر مطلع ہو جائے تو اس کو عدم رضا کی وجہ سے بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔ محشی کہتے ہیں کہ مجنون سے یا تو ایسا مجنون مراد ہے جس کو کبھی کبھار افاقہ ہوجاتا ہو اور بیع کے مفہوم کو جانتا ہو، اور یا یہ لفظ درست نہیں بلکہ مجنون کے بجائے مجور ہے صحیح عبارت اس طرح ہے "ثُمَّ عَلِمَ أَنَّهُ صَبِيٌّ مَحْجُوْرٌ أَوْعَبْدٌ مَحْجُوْرٌ"۔

فتوی:۔ ظاہر الروایۃ راجح ہے لما فی الہندیۃ: (وَمِنْهَا) : مَا يَرْجِعُ إلَى الْوَكِيلِ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ عَاقِلًا فَلَا تَصِحُّ وَكَالَةُ الْمَجْنُونِ وَالصَّبِيِّ الَّذِي لَا يَعْقِلُ ، وَأَمَّا الْبُلُوغُ وَالْحُرِّيَّةُ فَلَيْسَا بِشَرْطٍ لِصِحَّةِ الْوَكَالَةِ فَتَصِحُّ وَكَالَةُ الصَّبِيِّ الْعَاقِلِ وَالْعَبْدِ مَأْذُونَيْنِ كَانَا أَوْ مَحْجُورَيْنِ كَذَا فِي الْبَدَائِعِ . (الہندیۃ: 562/3)

{6} جو عقود وکیل لوگ منعقد کرتے ہیں وہ دو قسم پر ہیں، ایک وہ جن کو وکیل اپنی ذات کی طرف منسوب کرتا ہے جیسے بیع اور اجارہ، مثلاً مشتری سے کہتا ہے کہ یہ چیز اتنے میں تیرے ہاتھ فروخت کردی یا مستاجر سے کہتا ہے کہ یہ جانور اتنے کرایہ پر تجھے دیدیا، تو ایسے عقود کے حقوق خود وکیل کے ساتھ متعلق ہوں گے نہ کہ اس کے موکل کے ساتھ۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حقوق موکل کے ساتھ متعلق ہوں گے؛ کیونکہ حقوق تصرف کے حکم کے تابع ہیں اور تصرف کے حکم سے مراد ملک ہے اور ملک موکل کے ساتھ متعلق ہوتی ہے تو اس کے حقوق بھی موکل کے ساتھ متعلق ہوں گے پس یہ ایسا ہے جیسے قاصد اور وکیل فی النکاح کہ عقد کے حقوق مرسل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں قاصد کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے ہیں، اور عقدِ نکاح کے حقوق موکل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں وکیل کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے ہیں۔

{7} ہماری دلیل یہ ہے کہ اس قسم میں حقیقۃً اور حکماً عقد کرنے والا وکیل ہے، حقیقۃً تو اس لیے وکیل عاقد ہے کہ عقد کلام کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور کلام کرنے والا وکیل ہے نہ کہ موکل، لہذا عقد کرنے والا وکیل ہے نہ کہ موکل، اور وکیل کی عبارت اور کلام

صحیح بھی ہے مگر اس لیے نہیں کہ وہ وکیل ہے بلکہ اس لیے کہ وہ ایک عاقل آدمی ہے جس کی وجہ سے اس میں ایجاب اور قبول کی اہلیت پائی جاتی ہے تو جب عقد کلام کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور کلام کرنے والا وکیل ہے اور وکیل میں اہلیت بھی موجود ہے تو عقد وکیل ہی کی طرف سے واقع ہوگا۔

{8} اور وکیل حکماً عقد کرنے والا اس لیے ہے کہ وہ عقد کو موکل کی طرف منسوب کرنے سے مستغنی ہے بلکہ کہتا ہے کہ میں نے یہ چیز تیرے ہاتھ فروخت کر دی، اور اگر وکیل موکل کی طرف سے محض سفیر اور قاصد ہوتا تو وہ عقد کو موکل کی طرف منسوب کرنے سے مستغنی نہ ہوتا جیسے ایلچی (قاصد) عقد کو مرسل کی طرف منسوب کرنے سے مستغنی نہیں ہوتا ہے، پس جب وکیل اس قسم میں حقیقۃً اور حکماً عاقد ہے تو حقوقِ عقد کے سلسلے میں وہ اصیل ہوگا اس لیے حقوقِ عقد اسی کے ساتھ متعلق ہوں گے۔

{9} چونکہ وکیل حقوق کے سلسلہ میں اصیل ہے اس لیے امام قدوریؒ نے اپنی مختصر میں کہا ہے کہ اگر وکیل فروخت کا وکیل ہے تو وہ مبیع مشتری کے حوالہ کرنے گا اور ثمن پر قبضہ کرے گا، اور اگر خرید کا وکیل ہے تو اس سے ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا اور وہ خود مبیع پر قبضہ کرے گا، اور اگر فروخت کا وکیل ہے اور مشتری مبیع میں عیب پر مطلع ہوا تو عیب کے سلسلہ میں مشتری وکیل ہی کے ساتھ گفتگو کرے گا اور اگر خرید کا وکیل ہے اور مبیع کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو عیب کے سلسلہ میں بائع کے ساتھ گفتگو وکیل ہی کرے گا نہ کہ موکل؛ کیونکہ مذکورہ تمام چیزیں حقوقِ عقد میں سے ہیں اور حقوقِ عقد وکیل کی طرف لوٹتے ہیں اس لیے مذکورہ چیزوں میں وکیل کے ساتھ گفتگو کی جائے گی نہ کہ موکل کے ساتھ۔

{10} امام شافعیؒ کی دلیل "کہ حکمِ تصرف (ملک) موکل کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو اس کے توابع بھی موکل کے ساتھ متعلق ہوں گے" کا جواب یہ ہے کہ توکیلِ سابق کا اعتبار کرتے ہوئے اگرچہ ملک ابتداءً موکل کے لیے ثابت ہوتی ہے مگر ملکِ موکل کے لیے اصالۃً ثابت نہیں ہوتی ہے بلکہ وکیل کا نائب بن کر اس کے لیے ملک ثابت ہوتی ہے تو جب ملک موکل کے لیے اصالۃً ثابت نہیں ہوتی ہے تو اس کے تابع ہو کر عقد کے حقوق بھی موکل کے لیے ثابت نہ ہوں گے بلکہ وکیل کے لیے ثابت ہوں گے۔

{11} اور ثبوتِ ملک کے حق میں موکل کا وکیل کی طرف سے نائب ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ غلام ہبہ قبول کرتا ہے اور شکار مارتا ہے اور لکڑی جمع کرتا ہے تو ان چیزوں کا مالک ابتداءً مولیٰ ہی ہوتا ہے لیکن اصالۃً نہیں ہوتا ہے بلکہ غلام کا نائب بن کر اس کو ملک حاصل ہوتی ہے اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی موکل کے لیے ملک اصالۃً ثابت نہیں ہوتی ہے۔ صاحبِ ہدایہؒ کہتے ہیں کہ ملک کا موکل کے لیے نیابۃً ثابت ہونا ہی صحیح ہے نہ وہ جو امام کرخیؒ نے کہا ہے کہ ملک ابتداءً وکیل کے لیے ثابت ہوتی ہے پھر موکل کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔

صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ عیب کے مسئلہ میں قدرے تفصیل ہے جس کو ہم ان شاء اللہ "باب الوکالۃ بالبیع والشراء" کے تحت بیان کریں گے۔

{1}قَالَ: وَكُلُّ عَقْدٍ يُضِيفُهُ إِلَى مُوَكِّلِهِ كَالنِّكَاحِ وَالْخُلْعِ وَالصُّلْحِ عَنْ دَمِ الْعَمْدِ فَإِنَّ حُقُوقَهُ تَتَعَلَّقُ بِالْمُوَكِّلِ
فرمایا: اور ہر وہ عقد جس کو وہ منسوب کرتا ہے اپنے موکل کی طرف جیسے نکاح، خلع اور دمِ عمد سے صلح، تو ان کے حقوق متعلق ہوں گے موکل کے ساتھ

دُونَ الْوَكِيلِ فَلَا يُطَالَبُ وَكِيلُ الزَّوْجِ بِالْمَهْرِ وَلَا يَلْزَمُ وَكِيلَ الْمَرْأَةِ تَسْلِيمُهَا ؛ لِأَنَّ الْوَكِيلَ فِيهَا
نہ کہ وکیل کے ساتھ، پس مطالبہ نہیں کیا جائے گا زوج کے وکیل سے مہر کا، اور نہ لازم ہوگا عورت کے وکیل پر اسے سپرد کرنا؛ کیونکہ وکیل اس میں

سَفِيرٌ مَحْضٌ ؛ أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَا يَسْتَغْنِي عَنْ إِضَافَةِ الْعَقْدِ إِلَى الْمُوَكِّلِ ، وَلَوْ أَضَافَهُ إِلَى نَفْسِهِ
سفیر محض ہے، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ مستغنی نہیں عقد کی نسبت کرنے سے موکل کی طرف، اور اگر منسوب کیا نکاح کو اپنی ذات کی طرف

كَانَ النِّكَاحُ لَهُ فَصَارَ كَالرَّسُولِ ،{2}وَهَذَا ، لِأَنَّ الْحُكْمَ فِيهَا لَا يَقْبَلُ الْفَصْلَ عَنِ السَّبَبِ ؛ لِأَنَّهُ إِسْقَاطٌ
تو نکاح اسی کا ہوگا، پس ہو گیا قاصد کی طرح، اور یہ اس لیے کہ حکم ان عقود میں جدا نہیں ہوتا ہے سبب سے؛ کیونکہ وہ اسقاط ہے

فَيَتَلَاشَى فَلَا يُتَصَوَّرُ صُدُورُهُ مِنْ شَخْصٍ وَثُبُوتُ حُكْمِهِ لِغَيْرِهِ فَكَانَ سَفِيرًا.
تو مضمحل ہو جاتا ہے، پس متصور نہیں اس کا صدور ایک شخص سے اور اس کے حکم کا ثبوت دوسرے کے لیے، لہٰذا وکیل سفیر ہوگا۔

{3}وَالضَّرْبُ الثَّانِي مِنْ أَخَوَاتِهِ الْعِتْقُ عَلَى مَالٍ وَالْكِتَابَةُ وَالصُّلْحُ عَلَى الْإِنْكَارِ{4}فَأَمَّا الصُّلْحُ الَّذِي هُوَ جَارٍ مَجْرَى
اور دوسری قسم کے نظائر میں سے عتق ہے مال پر، مکاتب کرنا ہے اور صلح عن الانکار ہے۔ بہر حال وہ صلح جو قائم مقام ہے

الْبَيْعِ فَهُوَ مِنَ الضَّرْبِ الْأَوَّلِ،{5}وَالْوَكِيلُ بِالْهِبَةِ وَالتَّصَدُّقِ وَالْإِعَارَةِ وَالْإِيدَاعِ وَالرَّهْنِ وَالْإِقْرَاضِ سَفِيرٌ أَيْضًا
بیع کی، تو وہ اول قسم سے ہے، اور ہبہ کرنے کے لیے، صدقہ کرنے کے لیے، عاریۃً دینے کے لیے، ودیعت رکھنے کے لیے وکیل کرنا بھی سفیر ہے

{6}لِأَنَّ الْحُكْمَ فِيمَا يَثْبُتُ بِالْقَبْضِ ، وَأَنَّهُ يُلَاقِي مَحَلًّا مَمْلُوكًا لِلْغَيْرِ فَلَا يُجْعَلُ أَصِيلًا،
کیونکہ حکم ان میں ثابت ہوتا ہے قبضہ سے اور قبضہ ملاقی ہے ایسے محل کے ساتھ جو غیر کا مملوک ہے، پس وہ نہیں بنایا جائے گا اصیل،

{7}وَكَذَا إِذَا كَانَ الْوَكِيلُ مِنْ جَانِبِ الْمُلْتَمِسِ ، وَكَذَا الشَّرِكَةُ وَالْمُضَارَبَةُ ، إِلَّا أَنَّ التَّوْكِيلَ
اور اسی طرح اگر ہو وکیل ان چیزوں کے چاہنے والے کی طرف سے، اور اسی طرح شرکت اور مضاربت ہے، مگر وکیل کرنا

بِالِاسْتِقْرَاضِ بَاطِلٌ حَتَّى لَا يَثْبُتَ الْمِلْكُ لِلْمُوَكِّلِ بِخِلَافِ الرِّسَالَةِ فِيهِ .{8}قَالَ : وَإِذَا طَالَبَ
قرضہ وصول کرنے کے لیے باطل ہے حتی کہ ثابت نہ ہوگی ملک موکل کے لیے، برخلاف قاصد بھیجنے کے اس میں۔ فرمایا: اور اگر مطالبہ کیا

الْمُوَكِّلُ الْمُشْتَرِيَ بِالثَّمَنِ فَلَهُ أَنْ يَمْنَعَهُ إِيَّاهُ ؛ لِأَنَّهُ أَجْنَبِيٌّ عَنِ الْعَقْدِ وَحُقُوقِهِ

موکل نے مشتری سے ثمن کا تو اس کو اختیار ہے کہ وہ روک دے ثمن موکل کو دینے سے؛ کیونکہ موکل اجنبی ہے عقد اور حقوقِ عقد سے؛

لِمَا أَنَّ الْحُقُوقَ إِلَى الْعَاقِدِ{9} فَإِنْ دَفَعَهُ إِلَيْهِ جَازَ وَلَمْ يَكُنْ لِلْوَكِيلِ أَنْ يُطَالِبَهُ بِهِ ثَانِيًا؛

اس لیے کہ حقوق پھرتے ہیں عاقد کی طرف، پھر اگر ثمن دیدیا موکل کو تو جائز ہے، اور وکیل کو اختیار نہ ہوگا کہ مطالبہ کرے مشتری سے ثمن کا دوبارہ

لِأَنَّ نَفْسَ الثَّمَنِ الْمَقْبُوضِ حَقُّهُ وَقَدْ وَصَلَ إِلَيْهِ ، وَلَا فَائِدَةَ فِي الْأَخْذِ مِنْهُ ثُمَّ الدَّفْعِ إِلَيْهِ،

کیونکہ نفسِ ثمن جس پر موکل نے قبضہ کیا ہے موکل ہی کا حق ہے، اور وہ پہنچ گیا موکل کو، اور کوئی فائدہ نہیں موکل سے لینے میں اور پھر اسے دینے میں،

وَلِهَذَا لَوْ كَانَ لِلْمُشْتَرِي عَلَى الْمُوَكِّلِ دَيْنٌ يَقَعُ الْمُقَاصَّةُ ، وَلَوْ كَانَ لَهُ عَلَيْهِمَا دَيْنٌ يَقَعُ الْمُقَاصَّةُ

اور اسی وجہ سے اگر ہو مشتری پر موکل کا دَین تو واقع ہو جائے گا مقاصہ، اور اگر مشتری کا موکل اور وکیل دونوں پر دَین ہو تو بھی مقاصہ ہو جائے گا

بِدَيْنِ الْمُوَكِّلِ أَيْضًا دُونَ دَيْنِ الْوَكِيلِ وَبِدَيْنِ الْوَكِيلِ إِذَا كَانَ وَحْدَهُ إِنْ كَانَ يَقَعُ الْمُقَاصَّةُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ

موکل کے دَین سے، نہ کہ وکیل کے دَین سے، اور وکیل کے دَین سے اگر ہو فقط اس پر قرضہ واقع ہو جائے گا مقاصہ امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک؛

لِمَا أَنَّهُ يَمْلِكُ الْإِبْرَاءَ عَنْهُ عِنْدَهُمَا وَلَكِنَّهُ يَضْمَنُهُ لِلْمُوَكِّلِ فِي الْفَصْلَيْنِ.

کیونکہ وکیل مالک ہوتا ہے مشتری کو بری کرنے کا ثمن سے طرفینؒ کے نزدیک، لیکن وکیل ضامن ہوگا ثمن کا موکل کے لیے دونوں صورتوں میں۔

تشریح:۔ {1} جو عقود وکیل لوگ منعقد کرتے ہیں ان کی دو قسموں میں سے ایک قسم کی تفصیل اوپر گذر چکی، اور دوسری قسم وہ عقود ہیں جو موکل کی طرف منسوب کرنے سے مستغنی نہیں ہوتے ہیں ان کو وکیل اپنے موکل کی طرف منسوب کرتا ہے جیسے نکاح، خلع اور قتل عمد سے صلح وغیرہ۔ ایسے عقود کے حقوق موکل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں وکیل کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے ہیں چنانچہ اگر عقد نکاح میں کوئی شخص شوہر کی طرف سے وکیل ہو تو مہر کا مطالبہ موکل سے کیا جائے گا وکیل سے نہیں کیا جائے گا اور اگر عورت کی طرف سے وکیل ہو تو عورت کا سپرد کرنا خود عورت پر لازم ہوگا وکیل پر لازم نہ ہوگا؛ کیونکہ ان عقود میں، وکیل محض سفیر (دوسرے کا کلام نقل کرنے والا) اور معبّر ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ وکیل عقد کو موکل کی طرف منسوب کرنے سے مستغنی نہیں ہوتا ہے یوں کہے گا کہ میں نے میرے موکل کا نکاح تیرے ساتھ کیا ہے، اور وکیل عقد کو اپنی طرف منسوب نہیں کرے گا اگر اس نے عقدِ نکاح کو اپنی طرف منسوب کر دیا مثلاً عورت سے اس طرح کہا کہ میں نے تیرے ساتھ نکاح کیا ہے تو یہ خود وکیل کا نکاح ہو جائے گا موکل کا نکاح نہ ہوگا، پس عقود کی اس قسم میں وکیل کی حیثیت وہ ہے جو پہلی قسم میں رسول (ایلچی) کی ہے جس کی تفصیل گذر چکی کہ حقوق مرسل کے ساتھ متعلق ہوں گے ایلچی کے ساتھ متعلق نہ ہوں گے۔

ف:۔ وهذا لان الحكم فيها الخ سے صاحب ہدایہؒ نے پہلی عقلی دلیل کی لم اور علت کو بیان فرمایا ہے؛ کیونکہ ہدایہ میں صاحب ہدایہ کی یہ عادت ہے کہ جب ایک عقلی دلیل کے بعد دوسری عقلی دلیل وھذا لان سے ذکر کرتے ہیں تو اس دوسری دلیل سے پہلی دلیل کی لم اور علت کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے یعنی پہلی دلیل، دلیل اِنی ہوتی ہے اور دوسری دلیل، دلیل لمی ہوتی ہے۔ علامات کے ذریعہ کسی چیز کے وجود کو سمجھنا دلیل انی کہلاتا ہے جیسے کسی کے رونے سے اس کے غمزدہ ہونے کو سمجھنا اور کسی علت کے وجود سے معلول کے وجود کو سمجھنا دلیل لمی کہلاتا ہے جیسے وجودِ نار سے وجودِ حرارت کو اور وجودِ شمس سے وجودِ ضوء کو سمجھنا۔

{2} صاحب ہدایہؒ نے سابق میں دلیل اِنی ذکر کی تھی کہ قسم ثانی میں عقد کو موکل کی طرف منسوب کرنے کا لزوم اور وکیل کا محض سفیر ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس قسم کے حقوق موکل کے ساتھ معلق ہوں گے نہ کہ وکیل کے ساتھ، اور وھذا لان الخ سے اس دلیل اِنی کی لم اور علت یعنی دلیل لمی ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ اس دوسری قسم میں وکیل کے سفیر محض ہونے کی علت یہ ہے کہ دوسری قسم کے عقود یعنی نکاح وغیرہ میں حکم (ملک) سبب (نکاح) سے الگ ہونے کو قبول نہیں کرتا ہے یعنی ایسا نہ ہوگا کہ نکاح (سبب) تو منعقد ہو جائے مگر خیارِ شرط کی وجہ سے حکم (ملک بضع) شوہر کے لیے ثابت نہ ہو جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے بلکہ سبب (نکاح) کے ساتھ ساتھ حکم (ملکِ بضع) بھی ثابت ہو جاتا ہے؛ کیونکہ ان عقود میں سبب اسقاط کے قبیلہ سے ہے چنانچہ عقدِ خلع اور صلح عن دم العمد کا اسقاط کے قبیلہ سے ہونا تو ظاہر ہے بایں طور کہ شوہر عقدِ خلع میں بضع سے اپنی ملکیت کو ساقط کرتا ہے اور صلح عن دم العمد میں اولیاءِ مقتول اپنا حق قصاص ساقط کرتے ہیں، اور نکاح اسقاط کے قبیلہ سے اس لیے ہے کہ آدم کی تمام بیٹیاں یعنی عورتیں اصل کے اعتبار سے آزاد ہیں اور ان کا آزاد ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ نکاح وغیرہ کی وجہ سے ان کا کوئی شخص مالک نہ ہو، لیکن شریعت نے بقاءِ نسل کی خاطر آزاد ہونے کے باوجود نکاح کی وجہ سے اس پر ایک گونہ ملکیت کو ثابت کیا ہے، پس جو مالکیت عورت کے لیے بطریق اصالت حریت کی وجہ سے ثابت تھی نکاح کے ذریعہ عورت نے اس کو ساقط کر دیا ہے اس اعتبار سے نکاح بھی اسقاط کے قبیلہ سے ہوا، بہر حال قسم ثانی سے متعلق تمام عقود میں سبب اسقاط کے قبیلہ سے ہے اور ساقط ہونے والی چیز انتہائی کمزور ہوتی ہے اس لیے ساقط ہوتے ہی ختم ہو جاتی ہے لہٰذا اس میں یہ ممکن نہ ہوگا کہ سبب (عقد) تو اصالۃً ایک آدمی سے صادر ہو اور اس کا حکم دوسرے کے لیے ثابت ہو اور اس طرح سبب اور حکم کے درمیان فصل واقع ہو جیسا کہ قسم اول میں ہوتا ہے لہٰذا قسم ثانی میں وکیل کے واسطے سے عقد بھی موکل سے صادر ہوگا اور حکم بھی موکل ہی کے لیے ثابت ہوگا اس لیے وکیل محض سفیر اور موکل کا کلام نقل کرنے والا ہے۔

{3} صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ قسم ثانی کے نظائر بہت ہیں ان میں سے ایک اپنا غلام مال کے عوض آزاد کرنے کے لیے وکیل مقرر کرنا ہے مثلاً مولیٰ کسی شخص سے کہے کہ تو میرا غلام اس قدر مال کے عوض آزاد کر دو۔ اور دوسری

نظیر اپنے غلام کو مکاتب کرنے کے لیے وکیل مقرر کرنا ہے مثلاً مولیٰ کسی شخص سے کہے کہ تو اتنے مال کے عوض میرے غلام کے ساتھ عقدِ کتابت طے کر دو۔ تیسری نظیر صلح عن الانکار کے لیے وکیل مقرر کرنا ہے مثلاً مدعی نے کچھ دعوی کیا اور مدعی علیہ نے انکار کیا اور انکار کے باوجود مدعی کے ساتھ صلح کرنا چاہا اور اس صلح کے لیے کسی کو وکیل مقرر کیا۔

{4} صاحبِ ہدایہ" فرماتے ہیں کہ وہ صلح جو بیع کے قائم مقام ہوتی ہے یعنی صلح عن الاقرار، وہ قسمِ اوّل کے قبیل سے ہے مثلاً مدعی نے مدعی علیہ پر کسی شی کا دعوی کیا اور مدعی علیہ نے اس کے حق کا اقرار کرتے ہوئے کسی شخص سے کہا کہ اس شی کے عوض مدعی کے ساتھ میری طرف سے صلح کر دو، تو صلح کی اس قسم میں چونکہ مبادلۃ المال بالمال ہوتا ہے اس لیے یہ بیع کے قائم مقام ہوتی ہے۔

{5} اور درجِ ذیل چھ مسائل میں وکیل محض سفیر ہوتا ہے (1) ہبہ کے لیے وکیل مقرر کرنا مثلاً کسی شخص سے کہے کہ تو میرا یہ غلام فلاں کو ہبہ کر دو (2) صدقہ کے لیے وکیل مقرر کرنا مثلاً کسی سے کہے کہ تو میرا یہ مال فلاں کو صدقہ کر دو (3) کوئی چیز عاریۃً دینے کے لیے وکیل مقرر کرنا مثلاً کہے کہ تو میری یہ کتاب فلاں کو عاریۃً دیدو (4) ودیعت رکھنے کے لیے وکیل مقرر کرنا مثلاً کہے کہ تو میرا یہ مال فلاں کے پاس بطورِ ودیعت رکھ دو (5) رہن رکھنے کے لیے وکیل مقرر کرنا مثلاً کہے کہ تو میری یہ چیز فلاں کے پاس بطورِ رہن رکھ دو (6) قرض دینے کے لیے وکیل مقرر کرنا مثلاً کہے کہ میرے یہ روپیہ فلاں کو قرض دیدو۔

{6} ان چھ مسائل میں وکیل محض سفیر اس لیے ہوتا ہے کہ ان میں حکم محض قبضہ سے ثابت ہو جاتا ہے مثلاً ہبہ میں موہوب چیز پر موہوب لہ قبضہ کرتے ہی اس میں تصرف کا مالک ہو جاتا ہے اور صدقہ میں صدقہ کی ہوئی چیز پر متصدَّق علیہ قبضہ کرتے ہی اس میں تصرف کا مالک ہو جاتا ہے۔ اور عاریت میں جب مستعیر مستعار چیز پر قبضہ کر لیتا ہے تو اعارہ کا حکم (شی مستعار سے نفع اٹھانے کا حق) ثابت ہو جاتا ہے۔ اور ودیعت کی صورت میں جب امین شخص مالِ ودیعت پر قبضہ کرتا ہے تو ودیعت کا حکم (مالِ ودیعت کی حفاظت کرنا) ضروری ہو جاتا ہے۔ اور رہن کی صورت میں مرتہن کا شی مرہونہ پر قبضہ کرتے ہی رہن کا حکم مرتہن کے لیے ثابت ہو جاتا ہے اور رہن کا حکم یہ ہے کہ اگر راہن سے قرضہ وصول نہ ہو سکا تو مرتہن بذریعہ قاضی مرہونہ چیز سے اپنا قرضہ وصول کرنے کا مجاز ہوتا ہے۔ اور قرضہ کی صورت میں مستقرض قرضہ پر قبضہ کرتے ہی اس میں تصرف کا مجاز ہو جاتا ہے اور تصرف کا مجاز ہونا قرضہ کا حکم ہے۔ بہرحال ان عقود میں حکم قبضہ کرتے ہی ثابت ہو جاتا ہے اور قبضہ ایسے محل پر واقع ہوا جو وکیل کے علاوہ دوسرے شخص کی مملوک ہے اور جب قبضہ ایسے محل پر واقع ہوا ہے جو وکیل کے علاوہ کا مملوک ہے تو اس عقد کا حکم بھی ایسے ہی محل میں ثابت ہوگا جو وکیل کے علاوہ کا مملوک ہے اور جب ان عقود کا حکم ایسے محل میں ثابت ہوا ہے جو وکیل کے علاوہ کا مملوک ہے تو ان عقود میں

وکیل اصیل نہ ہوگا؛ کیونکہ جس محل پر قبضہ واقع ہوا ہے اس کے اعتبار سے وکیل اجنبی ہے لہٰذا وکیل محض سفیر ہے اس لیے حقوقِ عقد وکیل کے ساتھ متعلق نہ ہوں گے بلکہ موکل کے ساتھ متعلق ہوں گے۔

{7} صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ اسی طرح اگر وکیل ملتمس کی جانب سے ہو یعنی ہبہ، صدقہ، عاریت، ودیعت، رہن اور قرضہ مانگنے والے نے وکیل مقرر کیا ہو تو بھی وہ محض سفیر ہوگا اور حقوق موکل کے ساتھ متعلق ہوں گے نہ کہ وکیل کے ساتھ۔ اسی طرح اگر عقدِ شرکت یا عقدِ مضاربت کے لیے کسی کو وکیل مقرر کیا تو اس عقد کو موکل کی طرف منسوب کرنا ضروری ہوگا اور حقوقِ عقد موکل کی طرف عود کریں گے نہ کہ وکیل کی طرف؛ کیونکہ ان عقود میں وکیل محض سفیر ہوتا ہے۔ البتہ قرضہ مانگنے کے لیے کسی کو وکیل مقرر کرنا باطل ہے حتیٰ کہ جو قرضہ وکیل وصول کرے گا اس پر موکل کی ملک ثابت نہ ہوگی؛ کیونکہ اس صورت میں موکل وکیل کو دوسرے کے مال میں تصرف کرنے کا امر کرتا ہے حالانکہ دوسرے کے مال میں تصرف کرنے کا امر کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اگر کسی کو فلاں مرسل الیہ سے قرضہ لینے کے لیے ایلچی مقرر کرکے بھیجا تو یہ درست ہے چنانچہ ایلچی جو قرضہ وصول کرے گا اس پر مرسل کی ملک ثابت ہو جائے گی۔

{8} اگر کسی شخص نے دوسرے کو وکیل بالبیع مقرر کیا، پھر وکیل نے وہ سامان کسی کے ہاتھ فروخت کیا جس کے لیے اس کو وکیل مقرر کیا تھا، تو اگر موکل نے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کیا تو مشتری کو اختیار ہے کہ وہ موکل کو ثمن دینے کو روک دے؛ کیونکہ عقدِ بیع ایسا عقد ہے جس کے حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں نہ کہ موکل کی طرف، اس لیے موکل عقد اور حقوقِ عقد سے اجنبی ہے اور عقد سے اجنبی شخص مشتری سے ثمن کا مطالبہ نہیں کرسکتا ہے اس لیے مشتری کو اختیار ہے کہ وہ اس کو ثمن دینے سے انکار کردے۔

{9} اور اگر موکل کے مطالبہ پر مشتری نے اس کو ثمن دیدیا تو یہ بھی جائز ہے اور اس صورت میں وکیل کو مشتری سے دوبارہ ثمن کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا؛ کیونکہ وہ ثمن جس پر موکل نے قبضہ کیا ہے موکل ہی کا حق ہے اور وہ موکل کو پہنچ گیا، تو موکل سے یہ ثمن لے کر وکیل کو دینے اور پھر وکیل کا دوبارہ موکل کو دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر بقدرِ ثمن مشتری کا موکل پر دَین ہو تو ثمن اور دَین میں مقاصہ ہو کر برابر سرابر ہو جائے گا نہ موکل کا مشتری کے ذمہ کچھ رہے گا اور نہ مشتری کا موکل کے ذمہ کچھ رہے گا۔ اسی طرح اگر مشتری کا موکل اور وکیل دونوں پر دَین ہو تو مقاصہ (ادلا بدلا) موکل کے دَین کے ساتھ ہوگا نہ کہ وکیل کے دَین کے ساتھ؛ کیونکہ مشتری کے ذمہ واجب ثمن موکل کا حق ہے نہ کہ وکیل کا۔ اور اگر مشتری کا دَین فقط وکیل پر ہو تو اس صورت میں طرفینؒ کے نزدیک ثمن کا مقاصہ وکیل کے دَین کے ساتھ ہو جائے گا؛ کیونکہ وکیل طرفینؒ کے نزدیک مشتری کو ثمن سے بری کردینے

کا مالک ہے تو مقاصہ کا بھی مالک ہوگا؛ کیونکہ مقاصہ بھی ابراء بالعوض (مدیون سے عوض لے کر بری کر دینا) ہے لہٰذا جب وکیل بلاعوض مشتری کو ثمن سے بری کر سکتا ہے تو بالعوض بطریقہ اولیٰ بری کر سکے گا، البتہ ان دونوں صورتوں (مقاصہ اور ابراء کی صورتوں) میں موکل کے لیے مشتری سے ثمن وصول کرنے کی کوئی راہ نہ رہی اس لیے وکیل موکل کے لیے دونوں صورتوں میں مقدارِ ثمن کا ضامن ہوگا۔

فتویٰ: طرفین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے لما قال المفتی غلام قادر النعمانی: القول الراجح هو قول الطرفین، زجح العلامة قاضی زاده الفندی قول الطرفین (القول الراجح: 150/2)

بَابُ الْوَكَالَةِ فِي الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ

یہ باب خرید و فروخت کی وکالت کے بیان میں ہے۔

فَصْلٌ فِي الشِّرَاءِ

پہلی فصل خریدنے کے بیان میں ہے۔

چونکہ بابِ وکالت میں سب سے زیادہ وقوع بیع اور شراء کی وکالت کا ہے اس لیے وکالت بالبیع والشراء کے احکام کو دیگر وکالتوں کے احکام سے پہلے ذکر کیا ہے۔ پھر بیع اور شراء میں سے شراء کے ذریعہ ملکِ مبیع کا اثبات ہوتا ہے اور بیع کے ذریعہ ملکِ مبیع کا ازالہ ہوتا ہے اور ازالہ اثبات کے بعد ہوتا ہے اس لیے شراء کی وکالت سے متعلق احکام کو پہلے ذکر کیا ہے اور بیع کی وکالت سے متعلق احکام کو بعد میں ذکر کیا ہے۔ یا شراء کی تقدیم کی یہ وجہ ہے کہ وکالت بالشراء کثیر الوقوع ہے اور اس کی ضرورت زیادہ ہے بیع کی بنسبت، اس لیے وکالت بالشراء کے احکام کو وکالت بالبیع کے احکام سے پہلے ذکر کیا ہے۔

{1} (قَالَ : وَمَنْ وَكَّلَ رَجُلًا بِشِرَاءِ شَيْءٍ فَلَا بُدَّ مِنْ تَسْمِيَةِ جِنْسِهِ وَصِفَتِهِ أَوْ جِنْسِهِ وَمَبْلَغِ ثَمَنِهِ
فرمایا: اور جس نے وکیل بنایا کسی شخص کو کسی چیز کو خریدنے کا، تو ضروری ہے بیان کرنا اس کی جنس اور اس کی صفت یا اس کی جنس اور اس کے انتہائی ثمن کو؛

لِيَصِيرَ الْفِعْلُ الْمُوَكَّلُ بِهِ مَعْلُومًا فَيُمْكِنَهُ الِائْتِمَارُ ،{2} إِلَّا أَنْ يُوَكِّلَهُ وَكَالَةً عَامَّةً فَيَقُولَ : ابْتَعْ لِي مَا
تاکہ موکل بہ کام معلوم ہو اور اس کے لیے ممکن ہو تعمیل کرنا، مگر یہ کہ اس کو وکیل بنائے وکالتِ عامہ کا اور کہے کہ خریدلو میرے لیے وہ چیز

رَأَيْتَ ، لِأَنَّهُ فَوَّضَ الْأَمْرَ إِلَى رَأْيِهِ ، فَأَيُّ شَيْءٍ يَشْتَرِيهِ يَكُونُ مُمْتَثِلًا.
جس کو تو مناسب سمجھے؛ کیونکہ موکل نے سپرد کیا معاملہ اس کی رائے کی طرف، پس جو چیز وہ خریدے گا وہ حکم کی تعمیل کرنے والا ہوگا،

{3} وَالأَصْلُ فِيهِ أَنَّ الْجَهَالَةَ الْيَسِيرَةَ تُتَحَمَّلُ فِي الْوَكَالَةِ كَجَهَالَةِ الْوَصْفِ اسْتِحْسَانًا ؛ لِأَنَّ مَبْنَى التَّوْكِيلِ عَلَى التَّوْسِعَةِ
اور اصل اس میں یہ ہے کہ تھوڑی سی جہالت برداشت ہوتی ہے وکالت میں جیسے جہالتِ وصف، استحساناً؛ کیونکہ وکیل کرنے کا مدار توسع پر ہے؛
لِأَنَّهُ اسْتِعَانَةٌ . وَفِي اعْتِبَارِ هَذَا الشَّرْطِ بَعْضُ الْحَرَجِ وَهُوَ مَدْفُوعٌ {4} ثُمَّ إِنْ كَانَ اللَّفْظُ يَجْمَعُ أَجْنَاسًا
اس لیے کہ وکالت مدد طلب کرنا ہے، اور اس شرط کے اعتبار کرنے میں کچھ حرج ہے اور حرج شرعاً دور کر دیا گیا ہے۔ پھر اگر لفظ شامل ہو کئی جنسوں کو
أَوْ مَا هُوَ فِي مَعْنَى الْأَجْنَاسِ لَا يَصِحُّ التَّوْكِيلُ وَإِنْ بَيَّنَ الثَّمَنَ ؛ لِأَنَّ بِذَلِكَ الثَّمَنِ يُوجَدُ مِنْ كُلِّ جِنْسٍ
یا ایسی چیز کو جو جنسوں کے معنی میں ہو تو صحیح نہیں وکیل کرنا اگرچہ بیان کر دیا ہو ثمن؛ کیونکہ اس ثمن سے پائی جائے گی ہر جنس میں سے،
فَلَا يُدْرَى مُرَادُ الْآمِرِ لِتَفَاحُشِ الْجَهَالَةِ {5} وَإِنْ كَانَ جِنْسًا يَجْمَعُ أَنْوَاعًا لَا يَصِحُّ إِلَّا بِبَيَانِ الثَّمَنِ
پس معلوم نہ ہوگی آمر کی مراد، فحش جہالت کی وجہ سے، اور اگر ایسی جنس ہو جو جامع ہو انواع کو، تو صحیح نہیں مگر ثمن بیان کرنے سے
أَوِ النَّوْعِ ؛ لِأَنَّهُ بِتَقْدِيرِ الثَّمَنِ يَصِيرُ النَّوْعُ مَعْلُومًا ، وَبِذِكْرِ النَّوْعِ تَقِلُّ الْجَهَالَةُ فَلَا تَمْنَعُ
یا نوع بیان کرنے سے؛ کیونکہ ثمن کا اندازہ کرنے سے نوع معلوم ہو جاتی ہے اور نوع ذکر کرنے سے کم ہو جاتی ہے جہالت، پس جہالت مانع نہ ہوگی
الِامْتِثَالَ . {6} مِثَالُهُ : إِذَا وَكَّلَهُ بِشِرَاءِ عَبْدٍ أَوْ جَارِيَةٍ لَا يَصِحُّ ؛ لِأَنَّهُ يَشْمَلُ أَنْوَاعًا
تعمیل حکم کے لیے، اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی کو وکیل بنایا غلام یا باندی خریدنے کا، تو صحیح نہیں؛ کیونکہ یہ شامل ہے بہت سی انواع کو،
فَإِنْ بَيَّنَ النَّوْعَ كَالتُّرْكِيِّ وَالْحَبَشِيِّ أَوِ الْهِنْدِيِّ أَوِ السِّنْدِيِّ أَوِ الْمُوَلَّدِ جَازَ ، وَكَذَا إِذَا بَيَّنَ الثَّمَنَ لِمَا ذَكَرْنَاهُ،
اور اگر بیان کی نوع جیسے ترکی یا حبشی یا ہندی یا سندی یا مولد، تو جائز ہے، اور اسی طرح جب بیان کرے ثمن؛ اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم بیان کر چکے۔
{7} وَلَوْ بَيَّنَ النَّوْعَ أَوِ الثَّمَنَ وَلَمْ يُبَيِّنِ الصِّفَةَ وَالْجَوْدَةَ وَالرَّدَاءَةَ وَالسِّطَةَ جَازَ ؛ لِأَنَّهُ جَهَالَةٌ مُسْتَدْرَكَةٌ،
اور اگر بیان کی نوع یا ثمن، اور بیان نہ کی جید ہونے یا ردی ہونے یا درمیان ہونے کی صفت، تو جائز ہے؛ کیونکہ اس جہالت کا تدارک ہو سکتا ہے،
وَمُرَادُهُ مِنَ الصِّفَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْكِتَابِ النَّوْعُ {8} (وَفِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ : وَمَنْ قَالَ لِآخَرَ اشْتَرِ لِي ثَوْبًا
اور قدوری کی مراد کتاب میں مذکور صفت سے نوع ہے، اور جامع صغیر میں ہے کہ جس نے کہا دوسرے سے: خرید لو میرے لیے کپڑا
أَوْ دَابَّةً أَوْ دَارًا فَالْوَكَالَةُ بَاطِلَةٌ) لِلْجَهَالَةِ الْفَاحِشَةِ ، فَإِنَّ الدَّابَّةَ فِي حَقِيقَةِ اللُّغَةِ اسْمٌ لِمَا يَدِبُّ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ.
یا جانور یا مکان، تو یہ وکالت باطل ہے؛ جہالتِ فاحشہ کی وجہ سے؛ کیونکہ دابہ حقیقتِ لغویہ کے اعتبار سے نام ہے اس چیز کا جو چلتی ہے زمین پر،
وَفِي الْعُرْفِ يُطْلَقُ عَلَى الْخَيْلِ وَالْحِمَارِ وَالْبَغْلِ فَقَدْ جَمَعَ أَجْنَاسًا ، {9} وَكَذَا الثَّوْبُ ؛ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ
اور عرف میں اس کا اطلاق ہوتا ہے گھوڑے، گدھے اور خچر پر، پس اس لفظ نے جمع کیا اجناس کو، اور اسی طرح ثوب ہے؛ کیونکہ وہ شامل ہے
الْمَلْبُوسَ مِنَ الْأَطْلَسِ إِلَى الْكِسَاءِ وَلِهَذَا لَا يَصِحُّ تَسْمِيَتُهُ مَهْرًا {10} وَكَذَا الدَّارُ تَشْمَلُ مَا هُوَ فِي مَعْنَى الْأَجْنَاسِ

پہنے کی چیز کو اعلیٰ سے لے کر ادنیٰ تک کو، اور اسی لیے صحیح نہیں اس کو مقرر کرنا بطور مہر، اور اسی طرح دار شامل ہے ان چیزوں کو جو اجناس کے معنی میں ہیں

لِأَنَّهَا تَخْتَلِفُ اخْتِلَافًا فَاحِشًا بِاخْتِلَافِ الْأَغْرَاضِ وَالْجِيرَانِ وَالْمَرَافِقِ وَالْمَحَالِّ وَالْبُلْدَانِ فَيَتَعَذَّرُ الِامْتِثَالُ

اس لیے کہ دار مختلف ہوتا ہے بہت زیادہ، مقاصد، پڑوسیوں، منافع، محلوں اور شہروں کے اعتبار سے، پس متعذر ہوگی تعمیل حکم۔

{11} قَالَ : وَإِنْ سَمَّى ثَمَنَ الدَّارِ وَوَصَفَ جِنْسَ الدَّارِ وَالثَّوْبِ جَازَ مَعْنَاهُ نَوْعُهُ ، وَكَذَا إذَا سَمَّى

فرمایا: اور اگر بیان کیا دار کا ثمن اور بیان کی دار اور ثوب کی جنس، تو جائز ہے، اس کا معنی ہے کہ اس کی نوع بیان کی، اور اسی طرح اگر بیان کی

نَوْعَ الدَّابَّةِ بِأَنْ قَالَ حِمَارًا أَوْ نَحْوَهُ . {12} قَالَ : وَمَنْ دَفَعَ إلَى آخَرَ دَرَاهِمَ وَقَالَ اشْتَرِ لِي بِهَا طَعَامًا

جانور کی نوع بایں طور کہ کہا گدھا یا اس کے مانند۔ فرمایا: اور جس نے دیدیے دوسرے کو دراہم، اور کہا: خرید لو میرے لیے ان کے عوض طعام،

فَهُوَ عَلَى الْحِنْطَةِ وَدَقِيقِهَا؛ اسْتِحْسَانًا وَالْقِيَاسُ أَنْ يَكُونَ عَلَى كُلِّ مَطْعُومٍ اعْتِبَارًا لِلْحَقِيقَةِ كَمَا فِي الْيَمِينِ عَلَى الْأَكْلِ

تو یہ واقع ہوگا گندم اور اس کے آٹے پر استحساناً، اور قیاس یہ ہے کہ ہر مطعوم پر واقع ہو اعتبار کرتے ہوئے حقیقت کا جیسے کھانے کی قسم میں ہوتا ہے؛

إذِ الطَّعَامُ اسْمٌ لِمَا يُطْعَمُ . {13} وَجْهُ الِاسْتِحْسَانِ أَنَّ الْعُرْفَ أَمْلَكُ وَهُوَ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ

اس لیے کہ طعام نام ہے اس چیز کا جو کھائی جاتی ہو۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ عرف زیادہ قوی ہے، اور عرف اسی پر ہے جس کو ہم ذکر کر چکے

إذَا ذُكِرَ مَقْرُونًا بِالْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَلَا عُرْفَ فِي الْأَكْلِ فَبَقِيَ عَلَى الْوَضْعِ ، {14} وَقِيلَ

جبکہ ذکر کیا جائے خرید و فروخت کے ساتھ ملا کر کے، اور عرف نہیں ہے کھانے میں، پس باقی رہے گا اصل وضع پر، اور کہا گیا ہے

إنْ كَثُرَتِ الدَّرَاهِمُ فَعَلَى الْحِنْطَةِ ، وَإِنْ قَلَّتْ فَعَلَى الْخُبْزِ ، وَإِنْ كَانَ فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ فَعَلَى الدَّقِيقِ .

اگر کثیر ہوں دراہم تو گندم پر واقع ہوگی، اور اگر کم ہوں تو روٹی پر واقع ہوگی، اور اگر درمیانی ہوں تو آٹے پر واقع ہوگی۔

تشریح:۔ {1} جس نے دوسرے شخص کو کسی غیر معین چیز کے خریدنے کا وکیل بنایا تو موکل کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس چیز کی جنس بیان کرے کہ غلام ہے یا باندی ہے، اور اس کی صفت بیان کرے کہ ترکی ہے یا حبشی ہے۔ یا موکل اس چیز کی جنس بیان کرے اور اس کے ثمن کی مقدار بیان کرے مثلاً پانچ سو روپیہ کا غلام میرے لیے خرید لو؛ یہ اس لیے کہ وہ کام جس کے لیے وکیل کو وکیل بنایا ہے وکیل اس کی تعمیل اسی وقت کر سکتا ہے کہ وہ کام معلوم ہو اور کام جنس اور صفت بیان کرنے سے معلوم ہوتا ہے یا جنس اور اس کی قیمت بیان کرنے سے معلوم ہوتا ہے اس لیے جنس اور صفت یا جنس اور قیمت بیان کرنا ضروری ہے۔

{2} البتہ اگر موکل نے وکیل کو وکالتِ عامہ کے طور پر وکیل بنایا مثلاً یوں کہا کہ جو چیز تیری رائے میں مناسب معلوم ہو وہ میرے لیے خرید لو، تو اس صورت موکل بہ کام کی جنس وغیرہ بیان کرنا ضروری نہیں ہے؛ کیونکہ موکل نے معاملہ وکیل کی رائے کے سپرد کیا ہے لہٰذا وکیل جو کچھ خریدے گا موکل کے حکم کی تعمیل کرنے والا ہو گا۔

{3} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ بابِ وکالت کے سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ وکالت میں استحساناً معمولی جہالت برداشت کی جاتی ہے مثلاً وصف مجہول ہو جیسے موکل وکیل سے کہے کہ غلام خرید کر لے آؤ، تو استحساناً غلام کا وصف مجہول ہونے کے باوجود یہ وکالت درست ہے؛ وجہِ استحسان یہ ہے کہ توکیل کا مدار توسع پر ہے؛ کیونکہ توکیل در حقیقت اپنے کام میں دوسرے سے مدد طلب کرنا ہے اور معمولی جہالت کا اعتبار کرنے میں ایک گونہ حرج ہے حالانکہ شریعت میں حرج مدفوع ہے اس لیے معمولی جہالت کو برداشت کیا جائے گا۔

{4} اگر موکل نے ایسا لفظ ذکر کیا جو بہت سی جنسوں کو شامل ہو مثلاً کہا کہ "میرے لیے کپڑا خرید لو" یا ایسا لفظ ذکر کیا جو بہت سی جنسوں کو تو شامل نہیں البتہ بہت سی جنسوں کے معنی میں ہے مثلاً کہا کہ "میرے لیے دار خرید لو" تو یہ توکیل درست نہیں اگرچہ اس چیز کا ثمن بیان کر دے جس کی خرید کے لیے اس کو وکیل بنایا ہے؛ کیونکہ موکل نے جو ثمن بیان کیا ہے اتنی مالیت کی چیز ہر جنس میں موجود ہے مثلاً موکل نے کہا کہ "میرے لیے ایک ہزار کا چوپایہ خرید لو" تو چوپایہ کا اطلاق بہت سی جنسوں پر ہوتا ہے اور ہر جنس میں ایک ہزار مالیت کا جانور پایا جاتا ہے چنانچہ ایک ہزار کی گائے بھی ہوتی ہے بکری بھی ہوتی ہے بھینس بھی ہوتی ہے لہٰذا ثمن بیان کرنے کے باوجود جہالت پائی جاتی ہے اس لیے موکل کی مراد معلوم نہیں ہو سکتی ہے پس جہالت زیادہ ہونے کی وجہ سے وکیل تعمیل حکم پر قادر نہ ہو گا اس لیے یہ وکالت درست نہیں ہے۔

{5} اور اگر موکل نے ایسا لفظ ذکر کیا جو ایک جنس کے بہت سے انواع کو شامل ہو مثلاً کہا کہ "میرے لیے غلام خرید لو" یا کہا کہ "میرے لیے باندی خرید لو" تو یہ وکالت درست نہیں البتہ اگر اس کا ثمن بیان کیا کہ ہزار روپیہ کا غلام خرید لو، یا اس کی نوع بیان کر دی کہ حبشی غلام خرید لو تو پھر یہ وکالت درست ہو جائے گی؛ کیونکہ ثمن بیان کرنے سے نوع معلوم ہو جاتی ہے اور نوع ذکر کرنے سے جہالت کم ہو جاتی ہے تو وکیل تعمیل حکم پر قادر ہو جائے گا اس لیے یہ وکالت درست ہے۔

{6} صاحبِ ہدایہؒ نے اس قسم کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو غلام خریدنے کے لیے یا باندی خریدنے کے لیے وکیل بنایا تو یہ وکالت درست نہیں؛ کیونکہ لفظِ غلام اور لفظِ باندی کی بہت ساری انواع ہیں اس لیے کہ غلام اور باندی ترکی بھی ہوتے ہیں حبشی بھی، ہندی بھی، سندھی بھی اور موَلَّد (جو مملکتِ اسلامیہ میں پیدا ہو) بھی ہوتے ہیں، پس

جہالت زیادہ ہونے کی وجہ سے وکیل تعمیل حکم پر قادر نہ ہوگا اس لیے جائز نہیں، البتہ اگر نوع بیان کر دی تو پھر جائز ہے یا ثمن بیان کر دیا تو بھی جائز ہے؛ کیونکہ ثمن بیان کرنے سے نوع معلوم ہو جاتی ہے اور نوع بیان کرنے سے جہالت کم ہو جاتی ہے اس لیے یہ وکالت درست ہو جائے گی۔

{7} اور اگر موکل نے نوع یا ثمن کو بیان کر دیا مگر اس کا جید ہونا یا ردی ہونا یا درمیانی ہونا بیان نہیں کیا تو بھی یہ توکیل جائز ہے؛ کیونکہ جہالت کی یہ مقدار کم ہے پس موکل کی حالت (کہ غنی ہے یا فقیر ہے) کو دیکھ کر اس کا تدارک کیا جا سکتا ہے اس لیے یہ توکیل جائز ہے۔

صاحبِ ہدایہ" فرماتے ہیں کہ متن میں صفت سے امام قدوریؒ کی مراد مبیع کی نوع ہے لہٰذا مطلب یہ ہے کہ خرید کی وکالت کے لیے شیٔ کی جنس اور نوع بیان کرنا ضروری ہے۔

{8} صاحبِ ہدایہ" نے کہا کہ "اگر موکل نے ایسا لفظ ذکر کیا جو بہت سی جنسوں کو شامل ہو" تو جامع صغیر میں اس کی صورت اس طرح ذکر کی گئی ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ "تو میرے لیے کپڑا خرید لو" یا "چوپایہ خرید لو" یا "مکان خرید لو" تو یہ وکالت باطل ہے؛ کیونکہ لفظِ ثوب، دابہ اور دار میں جہالت زیادہ ہے؛ کیونکہ لفظِ دابہ لغت میں اس چیز کا نام ہے جو زمین پر چلتی ہو اور عرف میں اس کا اطلاق ہوتا ہے گھوڑے، گدھے اور خچر پر، اور ان دونوں معانی کے اعتبار سے لفظِ دابہ مختلف جنسوں کو شامل ہے لہٰذا اس میں جہالت زیادہ ہے وکیل تعمیل حکم پر قادر نہیں ہے اس لیے یہ وکالت جائز نہیں۔

{9} اسی طرح لفظِ ثوب بھی مختلف اجناس کو شامل ہے یعنی اعلیٰ ریشمی کپڑے سے لے کر ادنیٰ پہنے جانے والے کپڑے تک سب کو شامل ہے اس لیے اس میں جہالت زیادہ ہے وکیل تعمیل حکم پر قادر نہیں، اسی وجہ سے کہ لفظ ثوب میں جہالت فاحشہ ہے اگر ثوب کو نکاح میں مہر مقرر کیا تو یہ درست نہ ہوگا بلکہ مہر مثل واجب ہوگا۔

{10} اسی طرح لفظِ دار (مکان) اگرچہ مختلف اجناس کو شامل نہیں مگر ایسے مکانوں کو شامل ہے جو مختلف اجناس کے معنی میں ہیں؛ کیونکہ مکانوں میں مالیت کے اعتبار سے بہت زیادہ تفاوت ہوتا ہے بایں طور کہ مکانوں کی اغراض مختلف ہوتی ہیں ایک مکان دفتر کے لیے مناسب ہوتا ہے دوسرا رہائش کے لیے اور تیسرا تعلیم کے لیے اس لیے مکانوں کی مالیت میں تفاوت ہوتا ہے، اسی طرح پڑوسیوں کے اعتبار سے مکان مالیت میں مختلف ہوتے ہیں مثلاً ایک مکان کے پڑوس شریف لوگ ہیں اور دوسرے کے گھٹیا قسم کے لوگ ہیں جس سے مکان کی مالیت میں تفاوت ہوتا ہے، اسی طرح منافع کے اعتبار سے مکانوں کی مالیت میں تفاوت ہوتا ہے مثلاً ایک کچہری سے بھی قریب ہے اور شاہراہ سے بھی قریب ہے دوسرا مکان ایسا نہیں ہے، اور محلہ کے اعتبار سے مکانوں کی مالیت میں فرق

ہوتا ہے مثلاً ایک مکان پاک صاف محلہ میں واقع ہے اور دوسرا ایسے محلہ میں واقع ہے جہاں تعفن رہتا ہے اس لیے ان دونوں مکانوں کی مالیت میں فرق ہوگا۔ اور شہروں کے اعتبار سے بھی مکانوں کی مالیت میں فرق ہوتا ہے ایک شہر کے مکانات زیادہ قیمتی ہوتے ہیں دوسرے شہر کے اس طرح نہیں ہوتے ہیں، لہٰذا لفظِ دار اگرچہ مختلف اجناس کو شامل نہیں مگر مذکورہ وجوہ سے دار کی مالیت میں بہت زیادہ تفاوت پایا جاتا ہے اس لیے یہ مختلف اجناس کے معنی میں ہے لہٰذا اس لفظ میں جہالت فاحشہ پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وکیل کے لیے تعمیل حکم ممکن نہیں ہے اس لیے یہ توکیل درست نہیں۔

{11} اور اگر موکل نے دار کا ثمن بھی بیان کیا اور اس کی جنس یعنی نوع بھی بیان کردی تو یہ وکالت جائز ہے، اسی طرح اگر کپڑے کی قیمت اور اس کی نوع بیان کردی تو یہ توکیل بھی جائز ہے، اسی طرح اگر دابہ کی نوع بیان کردی مثلاً کہا کہ "میرے لیے ایک گھوڑا یا ایک گدھا خرید لو" تو یہ توکیل جائز ہے؛ کیونکہ ان چیزوں کی نوع بیان کرنے سے جہالت کم ہوجاتی ہے اور پہلے گذر چکا کہ تھوڑی سی جہالت وکالت کے لیے مانع نہیں ہے۔

{12} اگر ایک شخص نے دوسرے کو دراہم دیدئے اور کہا کہ "میرے لیے طعام خرید لو" تو یہ وکالت استحساناً گندم اور اس کے آٹے پر واقع ہوگی اس لیے وکیل گندم اور اس کے آٹے کے علاوہ کسی دوسرے غلہ کو خریدنے کا مجاز نہ ہوگا۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ وکالت ہر اس چیز پر واقع ہو جو غذا کے طور پر کھائی جاتی ہو؛ کیونکہ لفظ طعام ہر اس چیز پر بولا جاتا ہے جس کو کھایا جاتا ہو لہٰذا طعام کی حقیقت کا اعتبار کرتے ہوئے ہر کھانے کی چیز پر وکالت واقع ہوگی جیسا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ "واللہ میں طعام نہیں کھاؤں گا" تو یہ شخص ہر کھانے کی چیز کو کھانے سے حانث ہوجائے گا؛ کیونکہ طعام نام ہے اس چیز کا جو کھائی جاتی ہو۔

{13} وجہِ استحسان یہ ہے کہ عرف قیاس سے زیادہ قوی اور راجح ہے تو قیاس کا تقاضا اگرچہ یہ ہے کہ ہر کھانے کی چیز کو شامل ہو مگر عرف میں جب لفظ طعام کو بیع اور شراء کے ساتھ ملا کر بولا جائے مثلاً کہا جائے کہ طعام خرید لو یا طعام فروخت کردو تو اس سے گندم اور اس کا آٹا ہی مراد ہوتا ہے اس لیے عرف کا اعتبار کرتے ہوئے وکالت بالطعام گندم اور اس کے آٹے پر واقع ہوگی۔ اور کھانے کے سلسلہ میں چونکہ عرف نہیں ہے بلکہ ہر کھانے کے لائق چیز کو کھایا جاتا ہے اس لیے طعام نہ کھانے کی قسم کی صورت میں یہ لفظ اپنا حقیقت پر باقی رہے گا پس ہر کھانے کی چیز کھانے سے حانث ہوجائے گا۔

ف:۔ اہل کوفہ کا عرف یہ ہے کہ ان کے نزدیک طعام سے گندم اور اس کا آٹا مراد ہوتا ہے اور ہمارے عرف میں طعام ہر اس چیز پر بولا جاتا ہے جو بغیر سالن کے بالفعل بطورِ غذا کھانے کے لائق ہو، علامہ صدرالشہیدؒ فرماتے ہیں کہ اسی پر فتوی ہے لما فی الکفایة: قیل هذا عرف اهل الکوفة فان سوق الحنطة ودقیقها یسمی سوق الطعام ،فاما فی غیراهل الکوفة

ینصرف الی شراء کل مطعوم ،وبعض مشائخ ماوراء النہر قالوا:الطعام فی عرف دیارنا ما یمکن اکلہ من غیر ادام کاللحم المطبوخ والمشوی ونحوہ فیصرف التوکیل الیہ دون الحنطۃ والدقیق والخبز،قال الصدرالشہید رحمہ اللہ وعلیہ الفتوی کذا فی الذخیرۃ (الکفایۃ تحت فتح القدیر:30/7)

{14}صاحبِ ہدایہ"فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے کہاہے کہ اگر موکل نے طعام خریدنے کا وکیل بنایااور دراہم زیادہ ذکر کیے تو یہ وکالت گندم پرواقع ہوگی،اوراگر دراہم کم ذکر کیے تووکالت روٹی پرواقع ہوگی،اوراگر درمیانی مقدار ذکر کیے تووکالت آٹے پرواقع ہوگی۔اور دراہم کی قلت اور کثرت عرف سے معلوم ہوگی۔

{1}قَالَ : وَإِذَا اشْتَرَى الْوَكِيلُ وَقَبَضَ ثُمَّ اطَّلَعَ عَلَى عَيْبٍ فَلَهُ أَنْ يَرُدَّهُ بِالْعَيْبِ مَا دَامَ الْمَبِيعُ

فرمایا:اوراگر خریدا وکیل نے اور قبضہ کیا،پھر مطلع ہوا عیب پر،تواس کو اختیار ہے کہ رد کر دے اس کو عیب کی وجہ سے جب تک کہ ہو مبیع

فِي يَدِهِ ؛ لِأَنَّهُ مِنْ حُقُوقِ الْعَقْدِ وَهِيَ كُلُّهَا إلَيْهِ{2} فَإِنْ سَلَّمَهُ إلَى الْمُوَكِّلِ لَمْ يَرُدَّهُ

اس کے ہاتھ میں؛کیونکہ واپس کرنا حقوقِ عقد میں سے ہے اور حقوق سب اس کی طرف لوٹتے ہیں،پس اگر سپرد کر دی مبیع موکل کو،تو واپس نہیں کر سکتا ہے اس کو،

إلَّا بِإِذْنِهِ ؛ لِأَنَّهُ انْتَهَى حُكْمُ الْوَكَالَةِ ، وَلِأَنَّ فِيهِ إبْطَالَ يَدِهِ الْحَقِيقِيَّةِ فَلَا يَتَمَكَّنُ مِنْهُ

مگر موکل کی اجازت سے؛کیونکہ انتہاء کو پہنچ گیا حکم وکالت،اوراس لیے کہ اس میں باطل کرنا ہے موکل کا حقیقی قبضہ،پس قادر نہ ہوگا اس پر

إلَّا بِإِذْنِهِ،{3}وَلِهَذَا كَانَ خَصْمًا لِمَنْ يَدَّعِي فِي الْمُشْتَرَي دَعْوَى كَالشَّفِيعِ وَغَيْرِهِ قَبْلَ التَّسْلِيمِ إلَى الْمُوَكِّلِ

مگر موکل کی اجازت سے،اوراسی وجہ سے وکیل مدعی علیہ ہوگا اس کا جو کوئی دعوی کرے خریدی ہوئی چیز میں جیسے شفیع وغیرہ موکل کو سپرد کرنے سے پہلے

لَا بَعْدَهُ .{4}قَالَ : وَيَجُوزُ التَّوْكِيلُ بِعَقْدِ الصَّرْفِ وَالسَّلَمِ ؛ لِأَنَّهُ عَقْدٌ يَمْلِكُهُ بِنَفْسِهِ

نہ کہ سپرد کرنے کے بعد۔اور جائز ہے وکیل کرنا عقدِ صرف اور عقدِ سلم کے لیے؛کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جس کا موکل مالک ہوتا ہے بذاتِ خود،

فَيَمْلِكُ التَّوْكِيلَ بِهِ دَفْعًا لِلْحَاجَةِ ، عَلَى مَا مَرَّ ، وَمُرَادُهُ التَّوْكِيلُ بِالْإِسْلَامِ

تو وہ مالک ہوگا وکیل بنانے کا اس کے لیے دفع کرتے ہوئے حاجت کو جیسا کہ گذر چکا،اور مصنف کی مراد عقدِ سلم کے لیے وکیل کرنا ہے

دُونَ قَبُولِ السَّلَمِ ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ ، فَإِنَّ الْوَكِيلَ يَبِيعُ طَعَامًا فِي ذِمَّتِهِ عَلَى أَنْ يَكُونَ الثَّمَنُ لِغَيْرِهِ،

نہ کہ عقدِ سلم قبول کرنے کے لیے؛کیونکہ یہ جائز نہیں ہے؛اس لیے کہ وکیل بیچے گا ایسا طعام جو اس کے ذمہ میں ہو اس شرط پر کہ ثمن اس کے غیر کے لیے ہو،

وَهَذَا لَا يَجُوزُ . {5} فَإِنْ فَارَقَ الْوَكِيلُ صَاحِبَهُ قَبْلَ الْقَبْضِ بَطَلَ الْعَقْدُ ؛ لِوُجُودِ الِافْتِرَاقِ مِنْ غَيْرِ قَبْضٍ

اور یہ بات جائز نہیں۔اوراگر جدا ہوا وکیل اپنے ساتھی سے قبضہ کرنے سے پہلے تو باطل ہو جائے گا عقد؛بوجہ موجود ہونے افتراق کے قبضہ کے بغیر،

{6}وَلَا يُعْتَبَرُ مُفَارَقَةُ الْمُوَكِّلِ ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِعَاقِدٍ وَالْمُسْتَحَقُّ بِالْعَقْدِ قَبْضُ الْعَاقِدِ وَهُوَ الْوَكِيلُ فَيَصِحُّ قَبْضُهُ

اور معتبر نہیں موکل کا جدا ہونا؛ کیونکہ وہ عاقد نہیں ہے، اور واجب عقد کی وجہ سے عاقد کا قبضہ ہے، اور وہ وکیل ہے پس صحیح ہے اس کا قبضہ،

وَإِنْ كَانَ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْحُقُوقُ كَالصَّبِيِّ وَالْعَبْدِ الْمَحْجُورِ عَلَيْهِ ، بِخِلَافِ الرَّسُولِ ؛ لِأَنَّ الرِّسَالَةَ فِي الْعَقْدِ

اگرچہ متعلق نہیں ہوتے ہیں اس کے ساتھ حقوق جیسے بچہ اور مجور علیہ غلام، برخلاف قاصد کے؛ کیونکہ قاصد بنانا عقد کرنے کے لیے ہے

لَا فِي الْقَبْضِ ، وَيَنْتَقِلُ كَلَامُهُ إِلَى الْمُرْسِلِ فَصَارَ قَبْضُ الرَّسُولِ قَبْضَ غَيْرِ الْعَاقِدِ فَلَمْ يَصِحَّ.

نہ قبضہ کرنے کے لیے، اور منتقل ہوتا ہے قاصد کا کلام بھیجنے والے کی طرف، پس ہو گیا قاصد کا قبضہ کرنا غیر عاقد کا قبضہ کرنا، پس یہ قبضہ صحیح نہ ہوگا۔

{7} قَالَ: وَإِذَا دَفَعَ الْوَكِيلُ بِالشِّرَاءِ الثَّمَنَ مِنْ مَالِهِ وَقَبَضَ الْمَبِيعَ فَلَهُ أَنْ يَرْجِعَ بِهِ عَلَى الْمُوَكِّلِ؛ لِأَنَّهُ انْعَقَدَتْ

فرمایا: اور اگر دیدیا وکیل بالشراء نے ثمن اپنے مال سے، اور قبض کیا مبیع کو، تو اس کے لیے جائز ہے کہ واپس لے ثمن موکل سے؛ کیونکہ منعقد ہو گیا

بَيْنَهُمَا مُبَادَلَةٌ حُكْمِيَّةٌ وَلِهَذَا إِذَا اخْتَلَفَا فِي الثَّمَنِ يَتَحَالَفَانِ وَيَرُدُّ الْمُوَكِّلُ بِالْعَيْبِ

ان دونوں کے درمیان حکمی مبادلہ، اور اسی لیے اگر اختلاف کیا دونوں نے ثمن میں، تو دونوں قسم کھائیں گے، اور واپس کرے گا موکل عیب کی وجہ سے

عَلَى الْوَكِيلِ وَقَدْ سَلَّمَ الْمُشْتَرِي لِلْمُوَكِّلِ مِنْ جِهَةِ الْوَكِيلِ فَيَرْجِعُ عَلَيْهِ {8} وَلِأَنَّ الْحُقُوقَ لَمَّا كَانَتْ رَاجِعَةً إِلَيْهِ

وکیل پر، اور سپرد ہو چکی ہے مبیع موکل کو وکیل کی طرف سے، پس وکیل رجوع کرے گا موکل پر، اور اس لیے کہ حقوق جب راجع ہیں وکیل کی طرف

وَقَدْ عَلِمَهُ الْمُوَكِّلُ يَكُونُ رَاضِيًا بِدَفْعِهِ مِنْ مَالِهِ {9} فَإِنْ هَلَكَ الْمَبِيعُ فِي يَدِهِ قَبْلَ حَبْسِهِ

اور موکل اس کو جانتا ہے، تو وہ راضی ہے ثمن دینے پر وکیل کے مال سے۔ پس اگر مبیع ہلاک ہو گئی وکیل کے قبضہ میں اس کے روکنے سے پہلے،

هَلَكَ مِنْ مَالِ الْمُوَكِّلِ وَلَمْ يَسْقُطِ الثَّمَنُ ؛ لِأَنَّ يَدَهُ كَيَدِ الْمُوَكِّلِ ، فَإِذَا لَمْ يَحْبِسْهُ

تو ہلاک ہوگی موکل کے مال سے، اور ساقط نہ ہوگا ثمن؛ کیونکہ وکیل کا قبضہ موکل کے قبضہ کی طرح ہے، پس جب وکیل نے نہیں روکا اس کو،

يَصِيرُ الْمُوَكِّلُ قَابِضًا بِيَدِهِ {10} وَلَهُ أَنْ يَحْبِسَهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَ الثَّمَنَ؛

تو ہو جائے گا موکل قابض وکیل کے قبضہ کرنے سے۔ اور وکیل کو اختیار ہے کہ وہ مبیع کو روک لے یہاں تک کہ وصول کرے ثمن کو؛

لِمَا بَيَّنَّا أَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْبَائِعِ مِنَ الْمُوَكِّلِ . وَقَالَ زُفَرُ : لَيْسَ لَهُ ذَلِكَ؛

اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے کہ وکیل بمنزلہ فروخت کرنے والے کے ہے موکل کے ہاتھ۔ اور فرمایا امام زفرؒ نے کہ نہیں ہے اس کو اختیار روکنے کا

لِأَنَّ الْمُوَكِّلَ صَارَ قَابِضًا بِيَدِهِ فَكَأَنَّهُ سَلَّمَهُ إِلَيْهِ فَيَسْقُطُ حَقُّ الْحَبْسِ . {11} قُلْنَا:

کیونکہ موکل قابض ہو گیا اس کے قبضہ کرنے سے، پس گویا وکیل نے مبیع سپرد کر دی موکل کو، پس ساقط ہو گا روکنے کا حق۔ ہم جواب دیتے ہیں:

هَذَا لَا يُمْكِنُ التَّحَرُّزُ عَنْهُ فَلَا يَكُونُ رَاضِيًا بِسُقُوطِ حَقِّهِ فِي الْحَبْسِ ، عَلَى أَنَّ قَبْضَهُ مَوْقُوفٌ

کہ یہ ایسی بات ہے کہ ممکن نہیں ہے بچنا اس سے، پس وہ راضی نہ ہوگا مبیع کے روکنے کے سلسلہ میں اپنا حق ساقط کرنے پر، علاوہ ازیں وکیل کا قبضہ موقوف ہے

فَيَهْلِكُ لِلْمُوَكِّلِ إنْ لَمْ يَحْبِسْهُ وَلِنَفْسِهِ عِنْدَ حَبْسِهِ{12} فَإِنْ حَبَسَهُ
پس ہو گا موکل کے لیے اگر نہیں روکا اس نے مبیع کو، اور خود اس کے لیے ہو گا مبیع روکنے کے وقت۔ پس اگر وکیل نے روک دیا مبیع کو،

فَهَلَكَ كَانَ مَضْمُونًا ضَمَانَ الرَّهْنِ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ{13} وَضَمَانَ الْمَبِيعِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ،
پھر وہ ہلاک ہو گئی تو وہ مضمون ہو گی ضمانِ رہن کی طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک، اور ضمانِ مبیع کی طرح امام محمدؒ کے نزدیک اور یہی امام صاحبؒ کا قول ہے،

وَضَمَانَ الْغَصْبِ عِنْدَ زُفَرَ رَحِمَهُ اللَّهُ ؛ لِأَنَّهُ مَنْعٌ بِغَيْرِ حَقٍّ ،{14} لَهُمَا أَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْبَائِعِ
اور ضمانِ غصب کی طرح امام زفرؒ کے نزدیک؛ کیونکہ مبیع روکی گئی ناحق۔ اور طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل بمنزلہ فروخت کرنے والے کے ہے

مِنْهُ فَكَانَ حَبْسُهُ لِاسْتِيفَاءِ الثَّمَنِ فَيَسْقُطُ بِهَلَاكِهِ وَلِأَبِي يُوسُفَ أَنَّهُ
موکل کے ہاتھ، پس اس کا مبیع کو روکنا وصولی ثمن کے لیے ہے پس ثمن ساقط ہو گا مبیع ہلاک ہونے سے۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ

مَضْمُونٌ بِالْحَبْسِ لِلِاسْتِيفَاءِ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ وَهُوَ الرَّهْنُ بِعَيْنِهِ{15} بِخِلَافِ الْمَبِيعِ؛
مبیع مضمون ہے روکنے کی وجہ سے اپنا مال وصول کرنے کے لیے، بعد اس کے کہ وہ مضمون نہیں تھی، اور یہ رہن ہے بعینہ، برخلافِ مبیع کے؛

لِأَنَّ الْبَيْعَ يَنْفَسِخُ بِهَلَاكِهِ وَهَا هُنَا لَا يَنْفَسِخُ أَصْلُ الْعَقْدِ .{16} قُلْنَا : يَنْفَسِخُ فِي حَقِّ الْمُوَكِّلِ
کیونکہ بیع فسخ ہو جاتی ہے مبیع کے ہلاک ہونے سے، اور یہاں فسخ نہیں ہوتا ہے اصل عقد۔ ہم جواب دیتے ہیں: کہ فسخ ہو جاتا ہے موکل

وَالْوَكِيلِ ، كَمَا إذَا رَدَّهُ الْمُوَكِّلُ بِعَيْبٍ وَرَضِيَ الْوَكِيلُ بِهِ .
اور وکیل کے حق میں جیسا کہ جب رد کر دے اس کو موکل عیب کی وجہ سے، اور راضی ہو جائے وکیل اس پر۔

تشریح:۔{1} اگر وکیل نے موکل کے حکم کے مطابق کوئی چیز خریدلی اور اس پر قبضہ کر لیا پھر مبیع کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو وکیل کو اختیار ہو گا کہ جب تک مبیع اس کے قبضہ میں ہو خیارِ عیب کے تحت اس کو بائع کی طرف واپس کر دے؛ کیونکہ عیب کی وجہ سے مبیع کو واپس کرنا حقوقِ عقد میں سے ہے اور عقد کے تمام حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں اس لیے وکیل کو اختیار ہو گا کہ وہ مبیع کو بائع کی طرف واپس کر دے۔

{2} اور اگر وکیل مبیع موکل کے سپرد کر چکا ہو تو اب موکل کی اجازت کے بغیر وکیل مبیع بائع کو واپس نہیں کر سکتا ہے؛ کیونکہ مبیع موکل کو سپرد کرنے سے وکالت کا حکم پورا ہو چکا اس لیے وکالت ختم ہو گئی اور وکیل ایک اجنبی شخص ہوا اس لیے موکل کی اجازت کے بغیر اسے مبیع واپس کرنے کا اختیار نہ ہو گا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مبیع موکل کو سپرد کرنے سے موکل کا حقیقی قبضہ ثابت ہو گیا اب

اگر وکیل اسے بائع کی طرف واپس کرتا ہے تو اس سے موکل کا حقیقی قبضہ باطل کرنا لازم آتا ہے حالانکہ قابض کی اجازت کے بغیر کوئی شخص اس کا قبضہ باطل نہیں کر سکتا ہے اس لیے مذکورہ صورت میں موکل کی اجازت کے بغیر وکیل مبیع بائع کو واپس نہیں کر سکتا ہے۔

{3} چونکہ مبیع موکل کو سپرد کرنے کے بعد وکیل اجنبی ہو جاتا ہے اور سپرد کرنے سے پہلے اجنبی نہیں ہوتا لہٰذا اگر خریدی گئی چیز میں کسی نے استحقاق کا دعوی کیا مثلاً مبیع زمین ہو اور شفیع نے اس میں حق شفعہ کا دعوی کیا تو اگر وکیل نے مبیع موکل کے سپرد نہ کی ہو تو اس دعوی میں خصم (مدعی علیہ) وکیل ہو گا اور اگر مبیع موکل کے سپرد کر دی ہو تو پھر خصم موکل ہو گا نہ کہ وکیل۔

{4} عقدِ صرف اور عقدِ سلم منعقد کرنے کے لیے وکیل بنانا جائز ہے؛ کیونکہ یہ دونوں ایسے عقود ہیں جن کو منعقد کرنے کا موکل بذات خود مالک ہے اور "کتاب الوکالۃ" کے شروع میں گذر چکا کہ جس کام کو موکل خود کر سکتا ہے اس کے لیے دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے تاکہ موکل کی حاجت دور ہو۔

صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ عقدِ سلم کے لیے وکیل بنانے سے مراد عقدِ سلم منعقد کرنے کے لیے وکیل بناتا ہے عقدِ سلم کو قبول کرنے کے لیے وکیل بنانا مراد نہیں ہے؛ کیونکہ عقدِ سلم منعقد کرنا رب السلم کی طرف سے ہوتا ہے اور قبول کرنا مسلم الیہ کی طرف سے ہوتا ہے اور مسلم الیہ کی طرف سے عقدِ سلم قبول کرنے کے لیے کسی کو وکیل کرنا جائز نہیں ہے؛ کیونکہ مسلم الیہ کا وکیل رب السلم کے ہاتھ ایسا اناج فروخت کرے گا جو وکیل کے ذمہ واجب ہوتا ہے؛ اس لیے کہ مسلم فیہ مسلم الیہ کے ذمہ اُدھار ہوتی ہے لیکن جب مسلم الیہ نے عقد سلم قبول کرنے کے لیے وکیل مقرر کیا تو مسلم فیہ وکیل کے ذمہ اُدھار ہو گی اس شرط پر کہ ثمن موکل یعنی مسلم الیہ کے لیے ہو گا حالانکہ یہ جائز نہیں؛ کیونکہ اگر کوئی شخص اپنی مملوک چیز اس شرط پر فروخت کرتا ہے کہ ثمن دوسرے کے لیے ہو تو یہ جائز نہیں ہے اسی طرح اگر مسلم فیہ وکیل کے ذمہ ہو اور ثمن موکل کے لیے ہو تو یہ بھی جائز نہ ہو گا۔

{5} اگر عقدِ صرف اور عقدِ سلم کرنے والا وکیل اس کے ساتھ عقد کرنے والے سے بدلِ صرف اور راس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے الگ ہو گیا تو یہ عقد باطل ہو جائے گا؛ کیونکہ عقدِ صرف کی صحت کے لیے یہ شرط ہے کہ مجلسِ عقد میں دونوں عوضوں پر قبضہ کیا جائے اور عقدِ سلم کی صحت کے لیے یہ شرط ہے کہ مجلسِ عقد میں راس المال پر مسلم الیہ قبضہ کر لے تو جب وکیل اور اس کے ساتھ عقد کرنے والا قبضہ سے پہلے مجلس سے الگ ہو گئے تو بیع صرف و بیع سلم کی صحت کی شرط نہیں پائی گئی اس لیے یہ عقد باطل ہو جائے گا۔

{6} اور اگر مذکورہ صورت میں مجلسِ عقد سے قبضہ سے پہلے موکل الگ ہو گیا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا؛ کیونکہ عقد کی وجہ سے
بھی عقد میں عاقد کا قبضہ واجب ہوتا ہے اور موکل عاقد نہیں ہے بلکہ عاقد وکیل ہے اس لیے وکیل کا قبضہ صحیح ہے اگرچہ حقوق
عقد وکیل کے ساتھ متعلق نہ ہوں جیسے نابالغ بچے اور مجور غلام کے ساتھ حقوقِ عقد متعلق نہیں ہوتے ہیں۔
اس کے برخلاف اگر کسی نے عقدِ صرف یا عقدِ سلم منعقد کرنے کے لیے کسی کو ایلچی اور قاصد بنا دیا تو ایلچی کے قبضہ سے
عقد صحیح نہ ہوگا؛ کیونکہ ایلچی فقط عقد منعقد کرنے کے لیے مقرر کیا گیا ہے نہ کہ قبضہ کے لیے، اور ایلچی کا کلام بھیجنے والے کی طرف منتقل
ہوتا ہے لہٰذا عاقد بھیجنے والا ہے نہ کہ ایلچی، تو قبضہ بھی بھیجنے والے کا ضروری ہوگا نہ کہ ایلچی کا۔

{7} اگر خرید کے وکیل نے مبیع کا ثمن اپنے مال سے ادا کیا اور مبیع پر قبضہ کر لیا تو یہ وکیل کی طرف سے تبرع نہیں لہٰذا اس
کو یہ حق ہے کہ وہ موکل سے ثمن واپس لے لے؛ کیونکہ وکیل اور موکل کے درمیان حکماً مبادلہ منعقد ہو گیا ہے یوں کہ وکیل بائع کی
طرح ہے اور موکل مشتری کی طرح ہے، دونوں کے درمیان مبادلہ حکمی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان دونوں نے مقدارِ ثمن میں
اختلاف کیا اور کسی کے پاس بیّنہ نہ ہو تو ان دونوں سے قسم لی جائے گی اور دونوں سے قسم لینا مبادلہ کے خواص میں سے ہے، اسی طرح
اگر موکل مبیع کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو وہ اس عیب کی وجہ سے مبیع وکیل کی طرف واپس کر سکتا ہے اور عیب کی وجہ سے مبیع واپس
کرنا بھی مبادلہ کے خواص میں سے ہے، لہٰذا وکیل اور موکل کے درمیان حکمی مبادلہ منعقد ہو گیا ہے اور وکیل کی طرف سے مبیع موکل
کو سپرد بھی ہو چکی ہے اور مبادلہ کی صورت میں مبیع سپرد کرنے سے مبیع سپرد کرنے والا ثمن کا حقدار ہوتا ہے اس لیے وکیل موکل سے
ثمن واپس لے سکتا ہے۔

{8} دوسری دلیل یہ ہے کہ وکیل نے یہ ثمن موکل کی طرف سے دلالۃً اجازت سے ادا کیا ہے؛ کیونکہ جب بیع کے تمام
حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں اور موکل کو اس کا علم بھی ہے تو گویا موکل اس بات پر راضی ہو گیا کہ وکیل اپنے مال میں سے ثمن
ادا کر دے اور موکل کا اس بات پر راضی ہونا گویا موکل کی طرف سے اجازت ہے اس لیے یہ وکیل کی طرف سے تبرع نہیں
ہے اور جب وکیل کی طرف سے تبرع نہیں تو وکیل کو موکل سے رجوع کا حق ہوگا۔

{9} اگر وکیل نے اپنے مال میں سے ثمن ادا کر کے مبیع پر قبضہ کر لیا، پھر مبیع وکیل کے قبضہ میں ہلاک ہو گئی حالانکہ وکیل
نے موکل سے مبیع اپنے پاس سے ثمن دینے کی وجہ سے نہیں روکی ہے تو یہ مبیع موکل کے مال سے ہلاک ہو گی لہٰذا ثمن موکل کے ذمہ
سے ساقط نہ ہوگا اور وکیل کو حقِ رجوع رہے گا؛ کیونکہ وکیل کا مبیع پر قبضہ کرنا ایسا ہے جیسا کہ موکل کا قبضہ کرنا، پس جب وکیل نے ثمن

ا وجہ سے مبیع نہیں روکی ہے تو وکیل کے قبضہ سے حکماً موکل قابض شمار ہوگا اس لیے وکیل کے قبضہ میں مبیع کا ہلاک ہونا موکل کے قبضہ میں ہلاک ہونا شمار ہوگا لہٰذا وکیل کو موکل سے ثمن واپس لینے کا حق ہوگا۔

{10} اور وکیل کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ موکل سے مبیع کو روک دے یہاں تک کہ اس سے اپنا ثمن وصول کرلے؛ کیونکہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وکیل اور موکل کے درمیان حکماً مبادلہ (بیع) ہوتا ہے وکیل بائع اور موکل مشتری ہوتا ہے اور کتاب البیوع میں گذر چکا کہ بائع کو ثمن وصول ہونے سے پہلے مبیع روکنے کا اختیار ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی ثمن وصول ہونے سے پہلے وکیل کو مبیع روکنے کا حق حاصل ہوگا۔

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ وکیل کو مبیع روکنے کا اختیار نہیں؛ کیونکہ وکیل کے مبیع پر قبضہ کرنے سے حکماً موکل قابض شمار ہوتا ہے گویا وکیل نے مبیع موکل کے سپرد کر دی ہے اور مبیع حقیقۃً موکل کو سپرد کرنے کے بعد وکیل کا مبیع کو روکنے کا حق ختم ہو جاتا ہے تو حکماً سپرد کرنے سے بھی وکیل کا حق حبس ختم ہو جائے گا۔

{11} ہم جواب دیتے ہیں کہ وکیل کا قبضہ حکماً موکل کا قبضہ شمار ہونا ایسی غیر اختیاری چیز ہے جس سے بچنا ممکن نہیں ہے لہٰذا یہ قبضہ عدم کے درجہ میں ہے اس لیے یہ اس بات کی دلیل نہ ہوگا کہ وکیل اپنے حق حبس کو ساقط کرنے پر راضی ہے اور جب وکیل حق حبس کے اسقاط پر راضی نہیں تو اس کا یہ حق ساقط بھی نہ ہوگا اس لیے ثمن وصول ہونے تک اسے مبیع اپنے پاس روکنے کا حق ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ وکیل کا قبضہ حکماً موکل کا قبضہ ہے بلکہ وکیل کا قبضہ موقوف رہتا ہے اگر اس نے ثمن کی وصولی تک مبیع کو اپنے پاس نہ روکا تو یہ قبضہ موکل کے لیے واقع ہوگا، اور اگر وکیل نے مبیع کو ثمن کی وصولی تک اپنے پاس روکا تو یہ قبضہ خود وکیل کے لیے واقع ہوگا اس لیے وکیل کا قبضہ مطلقاً موکل کا قبضہ نہیں کہ اس سے وکیل کا حق حبس ختم ہو جائے۔

{12} اگر وکیل بالشراء نے ثمن کی وصولی کے لیے مبیع کو اپنے پاس روک لیا اور مبیع وکیل سے ہلاک ہو گئی، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مبیع مرہون چیز کی طرح مضمون ہوگی یعنی جس طرح مرہون چیز ہلاک ہونے کی صورت میں اس کی قیمت اور دَین میں سے جو کم ہو اس کے ساتھ مضمون ہوتی ہے اسی طرح مذکورہ صورت میں مبیع اس کی قیمت اور ثمن میں سے جو کم ہوگا اس کے ساتھ مضمون ہوگی مثلاً وکیل بالشراء نے بائع سے پندرہ روپیہ ثمن پر معاملہ کیا ہے اور ہلاک شدہ مبیع کی قیمت دس روپیہ ہے تو مبیع قیمت کے ساتھ مضمون ہوگی یعنی موکل کے ذمہ میں وکیل کے لیے ثمن پندرہ روپیہ واجب ہیں اور موکل کے لیے وکیل پر مبیع کا تاوان دس روپیہ واجب ہیں تو ثمن میں سے تاوان کے دس روپیہ منہا کرنے کے بعد وکیل موکل سے پانچ روپیہ واپس لے گا۔

{13} اور امام محمدؒ کے نزدیک ضمان بیع کی طرح مضمون ہوگی یعنی جس طرح اگر مبیع بائع کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو مشتری کے ذمہ سے اس کا ثمن ساقط ہو جاتا ہے خواہ مبیع کی قیمت ثمن سے کم ہو یا زیادہ ہو اسی طرح جب وکیل کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہوگئی تو موکل کے ذمہ سے ثمن ساقط ہو جائے گا خواہ مبیع کی قیمت زیادہ ہو یا کم ہو، یہی امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔

اور امام زفرؒ کے نزدیک وکیل کے قبضہ میں ہلاک شدہ مبیع ضمان غصب کی طرح مضمون ہوگی یعنی مبیع اگر ذوات الامثال میں سے ہو تو وکیل پر اس کا مثل واجب ہوگا اور موکل پر ثمن واجب ہوگا اور اگر مبیع ذوات القیم میں سے ہو تو وکیل مبیع کی قیمت کا ضامن ہوگا جس طرح کہ غصب کی ہوئی چیز غاصب کے قبضہ میں ہلاک ہونے کی صورت میں یہی حکم ہے؛ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل کا مبیع کو روکنا ناحق روکنا ہے اور کسی چیز کو ناحق طور پر روکنا غصب ہے اس لیے وکیل کا مبیع کو اپنے پاس روکنے اور اس کے ہلاک ہونے کا وہی حکم ہے جو مغصوب چیز کا ہے۔

{14} طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اور موکل کے درمیان حکماً مبادلہ (بیع) ہوتا ہے اس لیے وکیل بمنزلہ بائع اور موکل بمنزلہ مشتری کے ہوگا اور بائع کو ثمن وصول کرنے کے لیے مبیع روکنے کا حق ہوتا ہے اسی طرح وکیل کو بھی مبیع روکنے کا حق ہوگا، اور بائع کے پاس اگر مبیع ہلاک ہو جائے تو مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح وکیل کے پاس مبیع ہلاک ہونے سے بھی موکل کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ثمن کی وصولی کے لیے مبیع روکنے سے مبیع مضمون ہوتی ہے حالانکہ مبیع روکنے سے پہلے مبیع مضمون نہیں تھی اور رہن کا معنی بھی بعینہ یہی ہے کہ مرتہن مرہون چیز کو اپنا دین وصول کرنے کے لیے اپنے پاس روکتا ہے تو وہ اس پر مضمون ہو جاتی ہے، بہر حال جب وکیل کے پاس ہلاک شدہ مبیع مرہون چیز کی طرح ہے تو یہ مبیع ضمان رہن کی طرح مضمون ہوگی جس کی تفصیل اوپر گذر چکی۔

{15} صاحبِ ہدایہؒ نے امام ابو یوسفؒ کی طرف سے طرفینؒ کی دلیل کو رد کرتے ہوئے کہا کہ وکیل کے پاس ہلاک شدہ مبیع عقدِ بیع کی مبیع کی طرح نہیں ہے؛ کیونکہ عقدِ بیع کی صورت میں اگر مبیع بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو عقدِ بیع فسخ ہو جاتا ہے جبکہ وکیل بالشراء کے پاس مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں وہ عقد جو بائع اور وکیل کے درمیان ہوا ہے فسخ نہیں ہوتا ہے پس اس فرق کی وجہ سے ایک صورت کو دوسری صورت پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

{16} صاحبِ ہدایہؒ نے طرفینؒ کی طرف سے جواب دیا ہے کہ وکیل کے پاس مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں اگرچہ بائع اور وکیل کے درمیان عقد فسخ نہیں ہوتا ہے مگر وکیل اور اس کے موکل کے درمیان فسخ ہو جاتا ہے جیسے اگر موکل مبیع پر قبضہ

کے بعد اس کے کسی عیب پر مطلع ہو گیا اور اس عیب کی وجہ سے مبیع وکیل کو واپس کر دی، اور وکیل مبیع کے اس عیب پر راضی ہو گیا تو یہ بیع وکیل اور موکل کے درمیان تو فسخ ہو جائے گی مگر وکیل اور اس کے بائع کے درمیان فسخ نہ ہو گی، اسی طرح وکیل بالشراء کی صورت میں مبیع ہلاک ہونے سے عقدِ بیع وکیل اور موکل کے درمیان فسخ ہو جاتا ہے مگر وکیل اور اس کے بائع کے درمیان فسخ نہ ہو گا، حاصل یہ کہ وکیل بالشراء کے پاس مبیع ہلاک ہونے اور بائع کے پاس ہلاک ہونے میں مناسبت ہے اس لیے وکیل کے پاس ہلاک شدہ مبیع مبیع بیع کی طرح مضمون ہو گی جیسا کہ طرفین کہتے ہیں۔

فتوی:۔ طرفین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے لما قال الشیخ عبد الحکیم الشهید: الراجح الما خوذ به هو قول ابی حنیفة وبه قال الامام محمد الشیبانی، قال فی شرح المجلة للاتاسی: ان ماقاله الامام محمد هو قول ابی حنیفة و علیه المتون وبه أخذت المجلة (هامش الهداية: 182/3)

{1} قَالَ : وَإِذَا وَكَّلَهُ بِشِرَاءِ عَشَرَةِ أَرْطَالٍ لَحْمٍ بِدِرْهَمٍ فَاشْتَرَى عِشْرِينَ رِطْلًا بِدِرْهَمٍ
فرمایا: اور اگر کسی نے وکیل بنایا کسی کو دس رطل گوشت خریدنے کا بعوض ایک درہم، پس اس نے خریدے بیس رطل ایک درہم کے عوض

مِنْ لَحْمٍ يُبَاعُ مِنْهُ عَشَرَةُ أَرْطَالٍ بِدِرْهَمٍ لَزِمَ الْمُوَكِّلَ مِنْهُ عَشَرَةٌ بِنِصْفِ دِرْهَمٍ
ایسے گوشت کے جو فروخت ہوتے ہیں اس کے دس رطل ایک درہم کے عوض، تو لازم ہوں گے موکل پر ان میں سے دس رطل نصف درہم کے عوض

عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ ، وَقَالَا : يَلْزَمُهُ الْعِشْرُونَ بِدِرْهَمٍ وَذَكَرَ فِي بَعْضِ النُّسَخِ قَوْلَ مُحَمَّدٍ
امام صاحبؒ کے نزدیک، اور صاحبینؒ نے فرمایا: لازم ہوں گے اس پر بیس رطل ایک درہم کے عوض، اور ذکر کیا ہے بعض نسخوں میں امام محمدؒ کا قول

مَعَ قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٌ لَمْ يَذْكُرِ الْخِلَافَ فِي الْأَصْلِ .{2} لِأَبِي يُوسُفَ أَنَّهُ أَمَرَهُ
امام صاحبؒ کے ساتھ، اور امام محمدؒ نے ذکر نہیں کیا ہے اختلاف مبسوط میں۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو امر کیا

بِصَرْفِ الدِّرْهَمِ فِي اللَّحْمِ وَظَنَّ أَنَّ سِعْرَهُ عَشَرَةُ أَرْطَالٍ ، فَإِذَا اشْتَرَى بِهِ عِشْرِينَ
ایک درہم کو صرف کرنے کا گوشت میں اور گمان کیا کہ گوشت کا نرخ دس رطل ہے، پس جب وکیل نے خریدا ایک درہم کے عوض بیس رطل کو

فَقَدْ زَادَهُ خَيْرًا وَصَارَ كَمَا إذَا وَكَّلَهُ بِبَيْعِ عَبْدِهِ بِأَلْفٍ فَبَاعَهُ
تو اس نے اضافہ کیا موکل کے لیے اچھائی کا، اور ہو گیا جیسا کہ جب اس کو وکیل کر دے اس کا غلام فروخت کرنے کا ہزار کے عوض، پس اس نے فروخت کیا اس کو

بِأَلْفَيْنِ .{3} وَلِأَبِي حَنِيفَةَ أَمَرَهُ بِشِرَاءِ عَشَرَةِ أَرْطَالٍ وَلَمْ يَأْمُرْهُ بِشِرَاءِ الزِّيَادَةِ
دو ہزار میں۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو امر کیا دس رطل خریدنے کا، اور اس کو حکم نہیں کیا ہے زائد خریدنے کا،

فَيَنْفُذُ شِرَاؤُهَا عَلَيْهِ وَشِرَاءُ الْعَشَرَةِ عَلَى الْمُوَكِّلِ {4} بِخِلَافِ مَا اسْتَشْهَدَ بِهِ ؛ لِأَنَّ الزِّيَادَةَ هُنَاكَ

پس نافذ ہوگی زائد کی خرید وکیل پر، اور دس کی خرید موکل پر، برخلاف اس کے جس سے استشہاد کیا ہے امام ابویوسفؒ نے؛ کیونکہ زائد وہاں

بَدَلُ مِلْكِ الْمُوَكِّلِ فَيَكُونُ لَهُ ،{5} بِخِلَافِ مَا إِذَا اشْتَرَى مَا يُسَاوِي عِشْرِينَ رِطْلًا بِدِرْهَمٍ حَيْثُ يَصِيرُ

بدل ہے ملک موکل کا، تو زائد موکل کے لیے ہوگا، برخلاف اس کے جب خرید لے وہ جو برابر ہیں بیس رطل ایک درہم کے، کہ ہو جاتا ہے وکیل

مُشْتَرِيًا لِنَفْسِهِ بِالْإِجْمَاعِ ؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ يَتَنَاوَلُ السَّمِينَ وَهَذَا مَهْزُولٌ فَلَمْ يَحْصُلْ مَقْصُودُ الْآمِرِ.

خریدنے والا اپنی ذات کے لیے بالاتفاق؛ کیونکہ موکل کا امر شامل ہے موٹے گوشت کو، اور یہ دبلا ہے، پس حاصل نہ ہوگا آمر کا مقصود۔

{6} قَالَ : وَلَوْ وَكَّلَهُ بِشِرَاءِ شَيْءٍ بِعَيْنِهِ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَشْتَرِيَهُ لِنَفْسِهِ ؛ لِأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى تَغْرِيرِ الْآمِرِ

فرمایا: اور اگر وکیل کیا اس کو کسی معین چیز کو خریدنے کا، تو جائز نہیں اس کے لیے کہ خرید لے اپنے لیے؛ کیونکہ یہ سبب ہوگا آمر کو دھوکہ دینے کا؛

حَيْثُ اعْتَمَدَ عَلَيْهِ وَلِأَنَّ فِيهِ عَزْلَ نَفْسِهِ وَلَا يَمْلِكُهُ عَلَى مَا قِيلَ

اس لیے کہ آمر نے اعتماد کیا ہے اس پر؛ اور اس لیے کہ ایسا کرنے میں معزول کرنا ہے اپنے آپ کو حالانکہ وہ اس کا مالک نہیں ہے جیسا کہ کہا گیا ہے

إِلَّا بِمَحْضَرٍ مِنَ الْمُوَكِّلِ ،{7} فَلَوْ كَانَ الثَّمَنُ مُسَمًّى فَاشْتَرَى بِخِلَافِ جِنْسِهِ{8} أَوْ لَمْ يَكُنْ مُسَمًّى

مگر موکل کی موجودگی میں، پس اگر ثمن بیان کیا گیا ہو، پھر اس نے خریدا اس کے خلاف جنس کے عوض، یا ثمن بیان نہ کیا گیا ہو،

فَاشْتَرَى بِغَيْرِ النُّقُودِ{9} أَوْ وَكَّلَ وَكِيلًا بِشِرَائِهِ فَاشْتَرَى الثَّانِي وَهُوَ غَائِبٌ

لیکن وکیل نے خریدا غیر نقود کے عوض یا وکیل نے وکیل بنایا دوسرے شخص کو اس کے خریدنے کا، پس خریدا دوسرے نے حالانکہ اول غائب ہے،

يَثْبُتُ الْمِلْكُ لِلْوَكِيلِ الْأَوَّلِ فِي هَذِهِ الْوُجُوهِ ؛ لِأَنَّهُ خَالَفَ أَمْرَ الْآمِرِ فَيَنْفُذُ عَلَيْهِ. وَلَوِ اشْتَرَى

تو ثابت ہوگی ملک اول وکیل کے لیے ان صورتوں میں؛ کیونکہ اس نے مخالفت کی امر آمر کی، پس شراء نافذ ہوگی اسی پر۔ اور اگر خریدا

الثَّانِي بِحَضْرَةِ الْوَكِيلِ الْأَوَّلِ نَفَذَ عَلَى الْمُوَكِّلِ الْأَوَّلِ ؛ لِأَنَّهُ حَضَرَهُ رَأْيُهُ فَلَمْ يَكُنْ مُخَالِفًا .

ثانی نے اول کی موجودگی میں، تو شراء نافذ ہوگی موکل اول پر؛ کیونکہ حاضر ہے اس کو اول کی رائے، پس نہ ہوگا مخالف۔

تشریح:۔{1} اگر ایک شخص نے دوسرے کو ایک درہم کے عوض دس رطل گوشت خریدنے کا وکیل بنایا، اور وکیل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل ایسا گوشت خرید لیا جو ایک درہم میں دس رطل ہی بکتا ہے لیکن وکیل نے اپنی فراست سے ایک درہم میں بیس رطل خرید لیا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نصف درہم کے عوض دس رطل گوشت کی خریداری موکل پر لازم ہوگی اور باقی دس رطل بعوض نصف درہم وکیل کے لیے ہوں گے۔ اور صاحبینؒ کہتے ہیں کہ پورے بیس رطل کی خریداری ایک درہم کے عوض موکل پر لازم ہوگی۔

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ مختصر القدوری کے بعض نسخوں میں امام محمدؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ مذکور ہے، اور خود امام محمدؒ نے مبسوط کی "کتاب الوکالۃ" میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے۔

{2} قدوری کے نسخوں کے مطابق چونکہ امام محمدؒ کے قول میں اضطراب ہے اس لیے صاحب ہدایہؒ نے یہ نہیں کہا کہ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے بلکہ کہا کہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے۔ بہر حال امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو گوشت خریدنے میں ایک درہم خرچ کرنے کا حکم دیا ہے اور اس کا خیال یہ تھا کہ ایک درہم کے عوض دس رطل گوشت آتا ہوگا اس لیے ایک درہم کے عوض دس رطل خرید کرلانے کا وکیل بنایا، جبکہ وکیل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل گوشت خریدا تو اس سے وکیل نے موکل کے حق میں فائدہ ہی پہنچایا لہٰذا وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت نہیں کی ہے بلکہ موکل کا خیال نفس الامر کے خلاف نکلا اس لیے وکیل کی پوری خریداری موکل پر ایک درہم کے عوض لازم ہوگی، اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ایک شخص نے کسی کو وکیل بنایا کہ میرا غلام ایک ہزار کے عوض فروخت کر دو، اس نے دو ہزار میں فروخت کر دیا تو یہ بالاتفاق جائز ہے حالانکہ یہاں بھی موکل کا خیال غلط تھا کہ غلام ایک ہزار درہم کی مالیت کا ہے جبکہ وہ دو ہزار کی مالیت کا تھا پس جب یہاں دو ہزار کے عوض بیع موکل پر نافذ ہوگی تو متن کے مسئلہ میں بھی بیس رطل گوشت ایک درہم کے عوض موکل پر لازم ہوگا۔

{3} امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو دس رطل گوشت خریدنے کا امر کیا تھا اس سے زائد کا امر نہیں کیا تھا پس دس رطل سے زائد خریدنے کی وجہ سے وکیل نے موکل کے امر کی مخالفت کی اس لیے زائد مقدار کی خرید خود وکیل پر نافذ ہوگی، اور دس رطل کی خریداری موکل پر نافذ ہوگی؛ کیونکہ یہ خریداری موکل کے حکم کے مطابق ہے۔

{4} برخلاف اس مسئلہ کے جس سے امام ابو یوسفؒ نے استشہاد کیا ہے؛ کیونکہ جب موکل نے ایک ہزار کے عوض فروخت کرنے کا امر کیا اور وکیل نے دو ہزار کے عوض فروخت کیا تو ایک ہزار زائد بھی موکل کی ملک (غلام) کا عوض ہے اس لیے زائد ایک ہزار بھی موکل کے لیے ہوں گے۔

{5} اس کے برخلاف اگر وکیل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل ایسا گوشت خریدا جو عام طور پر ایک درہم ہی کے عوض فروخت ہوتا ہے تو اس صورت میں بالاتفاق وکیل یہ گوشت اپنے لیے خریدنے والا ہوگا؛ کیونکہ اس صورت میں وکیل نے موکل کے امر کی مخالفت کی ہے اس لیے کہ موکل کا امر اس طرح کا موٹا تازہ گوشت خریدنے کو شامل تھا جو ایک درہم کے عوض دس رطل بکتا ہے جبکہ وکیل نے دبلا اور گھٹیا گوشت خریدا ہے اس لیے موکل کا مقصود حاصل نہ ہوا لہٰذا یہ خریداری موکل پر لازم نہ ہوگی بلکہ وکیل پر لازم ہوگی۔

فتوی:۔امام ابوحنیفہ کا قول راجح ہے لما قال الشیخ عبد الحکیم الشھید:المختار عند مشائخ الحنفیۃ قول الامام وعلیہ مشیٰ اصحاب المتون و الشروح والفتاوی وبہ اخذت المجلۃ (ھامش الھدایۃ:182/3)

{6} اگر موکل نے وکیل کو کسی معین چیز کو خریدنے کا وکیل بنایا تو وکیل کے لیے یہ جائز نہیں کہ اس معین چیز کو اپنے لیے خریدلے؛کیونکہ موکل نے اس معین چیز کو خریدنے کے لیے وکیل پر اعتماد کیا مگر جب وکیل نے اپنے لیے خریدلی تو وکیل نے موکل کو دھوکہ دیا ظاہر ہے کہ دھوکہ دینا جائز نہیں اس لیے وکیل کا اس معین چیز کو اپنے لیے خریدنا جائز نہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جب وکیل نے اس معین چیز کو اپنے لیے خریدا تو گویا اس نے اپنے آپ کو وکالت سے معزول کیا حالانکہ موکل کی عدم موجودگی میں وکیل اپنے آپ کو معزول نہیں کرسکتا ہے؛کیونکہ معزول کرنا فسخ عقد ہے اور فسخ عقد دوسرے ساتھی کے علم کے بغیر درست نہیں ہے۔

{7} صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کو معین چیز خریدنے کے لیے وکیل بنایا ہو اس نے وہ چیز اپنے لیے خریدلی تو یہ خریداری وکیل کے لیے نہ ہوگی بلکہ موکل کے لیے ہوگی، مگر تین صورتیں ایسی ہیں کہ ان میں خریداری وکیل ہی کے لیے ہوگی (1) موکل نے ثمن مسمّٰی کے عوض خریدنے کا وکیل بنایا تھا، مگر وکیل نے ثمن مسمّٰی کی جنس کے خلاف کے عوض خریدلی مثلاً موکل نے دراہم کے عوض خریدنے کا کہا تھا وکیل نے دنانیر کے عوض خریدلی تو اس صورت میں یہ خریداری وکیل کے لیے ہوگی؛کیونکہ اس صورت میں وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کی اور موکل کے حکم کی مخالفت کی صورت میں خریداری وکیل پر نافذ ہوجاتی ہے۔

{8}(2) موکل نے ثمن بیان نہیں کیا بلکہ مطلق کہا کہ فلاں معین چیز میرے لیے خریدلو، اور وکیل نے نقود (دراہم ودنانیر) کے علاوہ کسی مکیلی یا موزونی چیز کے عوض خریدلی تو یہ خریداری وکیل پر نافذ ہوگی نہ کہ موکل پر؛کیونکہ وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کی یوں کہ جب موکل نے ثمن معین نہیں کیا تو اس کا حکم شہر میں متعارف سکہ کے عوض خریدنے کی طرف لوٹے گا، مگر وکیل نے جب متعارف سکہ کے علاوہ کے عوض خریداری کی تو یہ موکل کے حکم کی مخالفت ہے اس لیے یہ خریداری وکیل پر نافذ ہوگی نہ کہ موکل پر۔

{9}(3) موکل نے وکیل کو معین چیز خریدنے کا وکیل بنایا، اور وکیل نے ایک اور شخص کو اس چیز کو خریدنے کا وکیل بنایا، پھر وکیلِ ثانی نے وکیلِ اول کی غیر موجودگی میں وہ چیز خریدی تو یہ خریداری وکیلِ اول کے لیے ہوگی نہ کہ موکل کے لیے، اس لیے اس صورت میں مِلک وکیلِ اول کے لیے ثابت ہوگی؛کیونکہ وکیلِ اول نے موکل کے حکم کی مخالفت کی یوں کہ موکل کا مقصود یہ تھا کہ خرید تیری رائے سے ہونی چاہیے جبکہ یہاں اس کی عدم موجودگی کی وجہ سے خرید اس کی رائے سے نہیں ہوئی ہے اس لیے یہ

خریداری وکیل اول پر نافذ ہوگی۔ البتہ اگر وکیل ثانی نے وکیل اول کی موجودگی میں خریداری کی تو یہ خریداری موکل اول پر نافذ ہوگی؛ کیونکہ اس صورت میں وکیل اول کی رائے پائی گئی اس لیے وکیل اول اپنے موکل کی مخالفت کرنے والا نہ ہو الہذا یہ خریداری موکل اول پر نافذ ہوگی نہ کہ وکیل اول پر۔

{1}قَالَ : وَإِنْ وَكَّلَهُ بِشِرَاءِ عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهِ : فَاشْتَرَى عَبْدًا فَهُوَ لِلْوَكِيلِ إلَّا أَنْ يَقُولَ نَوَيْت

فرمایا: اور اگر کسی کو وکیل بنایا غیر معین غلام خریدنے کا، پس اس نے خریدا ایک غلام، تو وہ وکیل کا ہوگا مگر یہ کہ وہ کہے: کہ میں نے نیت کی تھی

الشِّرَاءَ لِلْمُوَكِّلِ أَوْ يَشْتَرِيَهُ بِمَالِ الْمُوَكِّلِ {2}قَالَ : هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ عَلَى وُجُوهٍ : إنْ أَضَافَ الْعَقْدَ

موکل کے لیے خریدنے کی، یا خرید لے اس کو موکل کے مال سے۔ مصنفؒ نے فرمایا: اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں، اگر منسوب کیا عقد کو

إلَى دَرَاهِمِ الْآمِرِ كَانَ لِلْآمِرِ وَهُوَ الْمُرَادُ عِنْدِي بِقَوْلِهِ أَوْ يَشْتَرِيهِ بِمَالِ الْمُوَكِّلِ

موکل کے دراہم کی طرف، تو وہ موکل کے لیے ہوگا، اور یہی صورت مراد ہے میرے نزدیک ماتنؒ کے قول "یا خرید لے اس کو موکل کے مال سے" سے

دُونَ النَّقْدِ مِنْ مَالِهِ ؛ لِأَنَّ فِيهِ تَفْصِيلًا وَخِلَافًا ، وَهَذَا بِالْإِجْمَاعِ وَهُوَ مُطْلَقٌ . {3}وَإِنْ أَضَافَهُ

نہ کہ ادا کرنا موکل کے مال سے؛ کیونکہ اس میں تفصیل اور اختلاف ہے، حالانکہ یہ حکم بالاجماع ہے حالانکہ وہ مطلق ہے، اور اگر وکیل نے عقد منسوب کیا

إلَى دَرَاهِمِ نَفْسِهِ كَانَ لِنَفْسِهِ حَمْلًا لِحَالِهِ عَلَى مَا يَحِلُّ لَهُ شَرْعًا أَوْ يَفْعَلُهُ عَادَةً

اپنے دراہم کی طرف تو ہوگا وکیل کے لیے حمل کرتے ہوئے اس کے حال کو ایسی چیز پر جو حلال ہے اس کے لیے شرعاً، یا وہ کرتا ہے اس کو عادۃً

إذْ الشِّرَاءُ لِنَفْسِهِ بِإِضَافَةِ الْعَقْدِ إلَى دَرَاهِمِ غَيْرِهِ مُسْتَنْكَرٌ شَرْعًا وَعُرْفًا . {4}وَإِنْ أَضَافَهُ إلَى دَرَاهِمَ مُطْلَقَةٍ

کیونکہ خریدنا اپنے لیے اور عقد کو غیر کے دراہم کی طرف منسوب کرنا برا ہے شرعاً و عرفاً، اور اگر منسوب کیا عقد کو دراہم مطلقہ کی طرف،

فَإِنْ نَوَاهَا لِلْآمِرِ فَهُوَ لِلْآمِرِ ، وَإِنْ نَوَاهَا لِنَفْسِهِ فَلِنَفْسِهِ ؛ لِأَنَّ لَهُ

تو اگر اس نے نیت آمر کے لیے تو وہ آمر کے لیے ہوگا، اور اگر اس نے نیت کی اس کی اپنے لیے تو وہ اپنے لیے ہوگا؛ کیونکہ وکیل کے لیے جائز ہے

أَنْ يَعْمَلَ لِنَفْسِهِ وَيَعْمَلَ لِلْآمِرِ فِي هَذَا التَّوْكِيلِ ، {5}وَإِنْ تَكَاذَبَا فِي النِّيَّةِ يُحَكَّمُ

کہ کام کرے اپنے لیے، اور کام کرے آمر کے لیے، اس توکیل میں، اور اگر دونوں نے ایک دوسرے کی تکذیب کی نیت میں، تو فیصل بنایا جائے گا

النَّقْدُ بِالْإِجْمَاعِ ؛ لِأَنَّهُ دَلَالَةٌ ظَاهِرَةٌ عَلَى مَا ذَكَرْنَا ، {6}وَإِنْ تَوَافَقَا عَلَى أَنَّهُ لَمْ تَحْضُرْهُ النِّيَّةُ

ادا کرنے کو بالاتفاق؛ کیونکہ یہ ظاہری دلیل ہے اس پر جس کو ہم ذکر کر چکے۔ اور اگر دونوں نے موافقت کی کہ حاضر نہیں تھی اس کو نیت،

قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ : هُوَ لِلْعَاقِدِ ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ أَنَّ كُلَّ أَحَدٍ يَعْمَلُ لِنَفْسِهِ إلَّا إذَا ثَبَتَ جَعْلُهُ لِغَيْرِهِ

تو فرمایا امام محمدؒ نے کہ وہ عاقد کے لیے ہوگا؛ کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر ایک کام کرتا ہے اپنے لیے، مگر یہ کہ ثابت ہو جائے کہ اس نے کام کیا غیر کے لیے

وَلَمْ يَثْبُتْ .{7}وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ : يُحَكِّمُ النَّقْدُ ، لِأَنَّ مَا أَوْقَعَهُ مُطْلَقًا يَحْتَمِلُ
حالانکہ یہ ثابت نہیں ہوا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فیصل بنایا جائے گا ادا کرنے کو؛ کیونکہ اس نے جو کام مطلقاً واقع کیا وہ احتمال رکھتا ہے

الْوَجْهَيْنِ فَيَبْقَى مَوْقُوفًا ، فَمِنْ أَيِّ الْمَالَيْنِ نَقَدَ فَقَدْ فَعَلَ ذَلِكَ الْمُحْتَمَلَ لِصَاحِبِهِ وَلِأَنَّ
دونوں صورتوں کا، پس باقی رہے گا موقوف، پس دونوں مالوں میں سے جس سے ادا کیا تو کرلیا یہ محتمل کام صاحب مال کے لیے، اور اس لیے کہ

مَعَ تَصَادُقِهِمَا يَحْتَمِلُ النِّيَّةَ لِلْآمِرِ ، وَفِيمَا قُلْنَا حَمْلُ حَالِهِ
دونوں کے عدم استحضار نیت پر اتفاق کے ساتھ احتمال رکھتا ہے کہ نیت آمر کے لیے ہو، اور اس میں جو ہم نے کہا محمول کرنا ہے وکیل کے حال کو

عَلَى الصَّلَاحِ كَمَا فِي حَالَةِ التَّكَاذُبِ . {8}وَالتَّوْكِيلُ بِالْإِسْلَامِ فِي الطَّعَامِ عَلَى هَذِهِ الْوُجُوهِ
صلاح پر جیسا کہ ایک دوسرے کو جھٹلانے کی صورت میں، اور وکیل کرنا اناج کی بیع سلم کرنے کے لیے انہیں صورتوں پر ہے۔

{9} قَالَ : وَمَنْ أَمَرَ رَجُلًا بِشِرَاءِ عَبْدٍ بِأَلْفٍ فَقَالَ قَدْ فَعَلْت وَمَاتَ عِنْدِي
فرمایا: اور جس نے امر کیا کسی شخص کو ایک غلام خریدنے کا ہزار کے عوض، پس اس نے کہا کہ میں نے خرید لیا، اور وہ مر گیا میرے پاس،

وَقَالَ الْآمِرُ اشْتَرَيْته لِنَفْسِك فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْآمِرِ ، فَإِنْ كَانَ دَفَعَ إلَيْهِ الْأَلْفَ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمَأْمُورِ؛
اور کہا آمر نے: تو نے خرید اتھا اس کو اپنے لیے، تو قول آمر کا معتبر ہوگا، اور اگر آمر نے دیدیے ہوں وکیل کو ہزار دراہم؛ تو قول وکیل کا معتبر ہوگا:

{10}لِأَنَّ فِي الْوَجْهِ الْأَوَّلِ أَخْبَرَ عَمَّا لَا يَمْلِكُ اسْتِئْنَافَهُ وَهُوَ الرُّجُوعُ بِالثَّمَنِ عَلَى الْآمِرِ وَهُوَ يُنْكِرُ
کیونکہ پہلی صورت میں اس نے خبر دی ایسی چیز کی جس کو ایجاد کرنے کا وہ مالک نہیں، اور وہ رجوع کرنا ہے ثمن کے لیے آمر پر، حالانکہ وہ منکر ہے،

وَالْقَوْلُ لِلْمُنْكِرِ .وَفِي الْوَجْهِ الثَّانِي هُوَ أَمِينٌ يُرِيدُ الْخُرُوجَ عَنْ عُهْدَةِ الْأَمَانَةِ فَيُقْبَلُ قَوْلُهُ.
اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں وہ امین ہے، چاہتا ہے نکلنا امانت کی ذمہ داری سے، پس قبول ہوگا اس کا قول،

{11}وَلَوْ كَانَ الْعَبْدُ حَيًّا حِينَ اخْتَلَفَا، إنْ كَانَ الثَّمَنُ مَنْقُودًا فَالْقَوْلُ لِلْمَأْمُورِ ؛ لِأَنَّهُ أَمِينٌ ،وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَنْقُودًا
اور اگر غلام زندہ ہو جس وقت کہ دونوں نے اختلاف کیا، تو اگر ثمن ادا کیا گیا ہو، تو قول مامور کا معتبر ہوگا؛ کیونکہ وہ امین ہے، اور اگر ثمن ادا نہ کیا گیا ہو

فَكَذَلِكَ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللَّهُ ؛ لِأَنَّهُ يَمْلِكُ اسْتِئْنَافَ الشِّرَاءِ فَلَا يُتَّهَمُ فِي الْإِخْبَارِ عَنْهُ.
تو یہی حکم ہے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک؛ کیونکہ وہ مالک ہے از سر نو خریدنے کا، پس وہ متہم نہ ہوگا اس کی خبر دینے میں،

{12}وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ : الْقَوْلُ لِلْآمِرِ ، لِأَنَّهُ مَوْضِعُ تُهْمَةٍ بِأَنْ اشْتَرَاهُ لِنَفْسِهِ ، فَإِذَا رَأَى
اور امام صاحبؒ کے نزدیک قول آمر کا معتبر ہوگا؛ کیونکہ یہ مقام تہمت ہے بایں طور کہ اس نے خریدا ہو اس کو اپنے لیے، پھر جب دیکھا

الصَّفْقَةَ خَاسِرَةً أَلْزَمَهَا الْآمِرَ ، بِخِلَافِ مَا إذَا كَانَ الثَّمَنُ مَنْقُودًا ؛ لِأَنَّهُ أَمِينٌ فِيهِ فَيُقْبَلُ قَوْلُهُ

کہ معاملہ خسارے والا ہے تو ڈال دیا اس کو آمر کے ذمہ، بر خلاف اس کے جب ثمن دیدیا گیا ہو؛ کیونکہ وہ امین ہے اس میں، تو قبول ہوگا اس کا قول

تَبَعًا لِذَلِكَ وَلَا ثَمَنَ فِي يَدِهِ هَاهُنَا ،{13}وَإِنْ كَانَ أَمَرَهُ بِشِرَاءِ عَبْدٍ بِعَيْنِهِ ثُمَّ اخْتَلَفَا

اس کی تبعیت میں، اور ثمن نہیں ہے وکیل کے قبضہ میں یہاں۔ فرمایا: اور اگر موکل نے حکم کیا ہو وکیل کو متعین غلام خریدنے کا، پھر دونوں نے اختلاف کیا

وَالْعَبْدُ حَيٌّ فَالْقَوْلُ لِلْمَأْمُورِ سَوَاءٌ كَانَ الثَّمَنُ مَنْقُودًا أَوْ غَيْرَ مَنْقُودٍ ، وَهَذَا بِالْإِجْمَاعِ ؛ لِأَنَّهُ أَخْبَرَ عَمَّا

حالانکہ غلام زندہ ہے تو قول مامور کا قبول ہوگا خواہ ثمن ادا کیا گیا ہو یا ادا نہ کیا گیا ہو، اور یہ بالاتفاق ہے؛ کیونکہ وکیل نے خبر دی ہے ایسی چیز کی

يَمْلِكُ اسْتِئْنَافَهُ ، وَلَا تُهْمَةَ فِيهِ ؛ لِأَنَّ الْوَكِيلَ بِشِرَاءِ شَيْءٍ بِعَيْنِهِ لَا يَمْلِكُ

کہ وہ مالک ہے اس کو از سر نو کرنے کا اور کوئی تہمت نہیں ہے اس میں؛ اس لیے کہ کسی معین چیز خریدنے کا وکیل مالک نہیں ہوتا ہے

شِرَاءَهُ لِنَفْسِهِ بِمِثْلِ ذَلِكَ الثَّمَنِ فِي حَالِ غَيْبَتِهِ عَلَى مَا مَرَّ ،{14}بِخِلَافِ غَيْرِ الْمُعَيَّنِ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ

اپنے لیے خریدنے کا اسی ثمن کے مثل کے عوض موکل کی عدم موجودگی میں جیسا کہ گذر چکا، بر خلاف غیر معین کے جیسا کہ ہم اس کو ذکر کر چکے

لِأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ .{15} وَمَنْ قَالَ لِآخَرَ بِعْنِي هَذَا الْعَبْدَ لِفُلَانٍ فَبَاعَهُ

امام صاحبؒ کی دلیل میں۔ اور جس نے کہا دوسرے کو فروخت کر دو یہ غلام میرے ہاتھ فلاں کے لیے، پس اس نے فروخت کیا اس کو،

ثُمَّ أَنْكَرَ أَنْ يَكُونَ فُلَانٌ أَمَرَهُ ثُمَّ جَاءَ فُلَانٌ وَقَالَ أَنَا أَمَرْته بِذَلِكَ فَإِنَّ فُلَانًا يَأْخُذُهُ ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ السَّابِقَ

پھر انکار کیا کہ فلاں نے امر کیا اس کو، پھر آیا فلاں اور کہا کہ میں نے امر کیا تھا اس کو خریدنے کا، تو فلاں لے لے گا اس کو؛ کیونکہ اس کا سابق قول

إقْرَارٌ مِنْهُ بِالْوَكَالَةِ عَنْهُ فَلَا يَنْفَعُهُ الْإِنْكَارُ اللَّاحِقُ .{16} فَإِنْ قَالَ فُلَانٌ لَمْ آمُرْهُ

اقرار ہے اس کی طرف سے اس کے وکیل ہونے کا پس فائدہ نہیں دے گا اس کو انکار لاحق، پس اگر کہا فلاں نے کہ میں نے امر نہیں کیا تھا اس کو،

لَمْ يَكُنْ لَهُ ؛ لِأَنَّ الْإِقْرَارَ يَرْتَدُّ بِرَدِّهِ إلَّا أَنْ يُسَلِّمَهُ الْمُشْتَرِي لَهُ

تو نہ ہوگا خریدا ہوا غلام اس کے لیے؛ کیونکہ اس کا اقرار رد ہوگا اس کے رد کرنے سے۔ مگر یہ کہ سپرد کر دے غلام خریدنے والا اس کو،

فَيَكُونُ بَيْعًا عَنْهُ وَعَلَيْهِ الْعُهْدَةُ ؛ لِأَنَّهُ صَارَ مُشْتَرِيًا بِالتَّعَاطِي ، كَمَنْ اشْتَرَى لِغَيْرِهِ

تو یہ فروخت ہوگی مشتری کی طرف سے اور فلاں پر ذمہ داری ہوگی؛ کیونکہ وہ خریدنے والا ہوا تعاطی کے ذریعہ جیسا کہ وہ جو خرید لے غیر کے لیے

بِغَيْرِ أَمْرِهِ حَتَّى لَزِمَهُ ثُمَّ سَلَّمَهُ الْمُشْتَرَى لَهُ ،{17}وَدَلَّتِ الْمَسْأَلَةُ عَلَى أَنَّ

اس کے امر کے بغیر حتی کہ وہ خریدار کے ذمہ لازم ہوگا، پھر سپرد کر دیا اس کو جس کے لیے خریدا تھا، اور دلالت کرتا ہے مسئلہ اس پر کہ

التَّسْلِيمَ عَلَى وَجْهِ الْبَيْعِ يَكْفِي لِلتَّعَاطِي وَإِنْ لَمْ يُوجَدْ نَقْدُ الثَّمَنِ ، وَهُوَ يَتَحَقَّقُ فِي النَّفِيسِ وَالْخَسِيسِ

سپرد کرنا بیع کے طور پر کافی ہے تعاطی کے لیے، اگرچہ نہ پایا جائے ثمن ادا کرنا، اور بیع تعاطی تحقق ہو جاتی ہے نفیس اور خسیس میں؛

لِاسْتِتْمَامِ التَّرَاضِي وَهُوَ الْمُعْتَبَرُ فِي الْبَابِ .

باہمی رضامندی پوری ہونے کی وجہ سے، اور یہی معتبر ہے بابِ بیع میں۔

تشریح:۔ {1} اگر موکل نے وکیل کو کسی غیر معین غلام کو خریدنے کے لیے وکیل بنایا، پھر وکیل نے ایک غلام خرید لیا تو یہ خرید وکیل کے لیے ہوگی، البتہ اگر وکیل نے کہا کہ میں نے موکل کے لیے خریدنے کی نیت کی تھی، یا وکیل نے اس غلام کو موکل کے مال سے خرید لیا تو ان دو صورتوں میں خریداری موکل کے لیے ہوگی اور موکل اس غلام کا مالک ہوگا۔

{2} صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں (1) کہ عقد کو موکل کے دراہم کی طرف منسوب کر دے کہ میں نے یہ غلام موکل کے دراہم کے عوض خریدا ہے، تو یہ خریداری موکل کے لیے ہوگی۔ صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ قدوری کی عبارت "أَوْ يَشْتَرِيهِ بِمَالِ الْمُوَكِّلِ" میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وکیل موکل کے مال سے ثمن ادا کرے، اور دوم یہ کہ وکیل عقد کو موکل کے دراہم کی طرف منسوب کر دے۔ صاحبِ ہدایہ کہتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ دوسرا احتمال مراد ہے؛ کیونکہ اول احتمال میں قدرے تفصیل بھی ہے اور اختلاف بھی ہے جیسا کہ آئندہ آرہا ہے، اور دوسرا احتمال متفق علیہ ہے، اور قدوری کی عبارت "أَوْ يَشْتَرِيهِ بِمَالِ الْمُوَكِّلِ" مطلق ہے اس میں کوئی اختلاف مذکور نہیں ہے اس لیے اس کو متفق علیہ احتمال پر محمول کیا جائے گا یعنی اس سے مراد عقد کو موکل کے دراہم کی طرف منسوب کرنا ہے نہ کہ موکل کے دراہم کی طرف منسوب کئے بغیر موکل کے مال سے ثمن ادا کرنا۔

{3} (2) کہ وکیل عقد کو اپنے دراہم کی طرف منسوب کر دے مثلاً یوں کہے کہ میں نے یہ غلام اپنے دراہم کے عوض خریدا، تو یہ خریداری خود وکیل کے لیے ہوگی۔

صاحبِ ہدایہ نے اِن دونوں صورتوں کے بعد اس عبارت "حَمْلًا لِحَالِهِ عَلَى مَا يَحِلُّ لَهُ شَرْعًا" سے پہلی صورت کی دلیل ذکر کی ہے کہ پہلی صورت میں عقدِ شراء موکل کے لیے اس لیے ہوگا کہ یہ شرعاً قبیح اور حرام ہے کہ عقدِ شراء دوسرے کے مال کی طرف منسوب ہو اور شراء اپنے لیے ہو؛ کیونکہ اس طرح تو موکل کے مال کو غصب کر کے اپنے لیے استعمال کرنا لازم آتا ہے اور غصب حرام ہے، پس وکیل چونکہ مسلمان ہے ظاہر یہ ہے کہ وہ یہ حرام کام نہیں کرتا ہے اس لیے اس کے حال کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جو اس کے لیے حلال ہے یعنی کہ عقد کو موکل کے لیے قرار دیا جائے گا۔

اور صاحبِ ہدایہؒ نے اپنی اس عبارت سے "أَوْ يَفعَلُهُ عَادَةً" دوسری صورت کی دلیل ذکر کی ہے کہ دوسری صورت میں عقدِ شراء خود وکیل کے لیے اس لیے ہوگا کہ عرف یہ جاری ہے کہ عقد کو اپنے مال کی طرف منسوب کرنے والا اپنے لیے خریدتا ہے اس لیے دوسری صورت میں خریداری خود وکیل کے لیے ہوگی۔

{4}(3) کہ وکیل عقدِ شراء مطلق دراہم کی طرف منسوب کردے اپنے یا موکل کے دراہم کی طرف منسوب نہ کرے فقط یہ کہہ دے کہ "میں نے یہ غلام ایک ہزار کے عوض خریدا ہے" تو اس صورت میں اس کی نیت کو دیکھا جائے گا اگر اس نے موکل کے لیے خریدنے کی نیت کی ہو تو خرید موکل کے لیے ہوگی اور اگر اس نے اپنے لیے خریدنے کی نیت کی ہو تو خرید وکیل کے لیے ہوگی ؛کیونکہ غیر معین غلام خریدنے کی صورت میں وکیل کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے لیے کام کرے یا موکل کے لیے کام کرے لہٰذا جو اس کی نیت ہو اسی کا اعتبار ہوگا۔

{5} اور اگر دراہم مطلقہ سے خریدنے کی صورت میں وکیل اور موکل میں اختلاف ہو گیا، وکیل کہتا ہے کہ میں نے اپنے لیے خریدا ہے اور موکل کہتا ہے کہ تو نے میرے لیے خریدا ہے، تو اس صورت میں بالاتفاق ادائیگی ثمن کو فیصل بنایا جائے گا یعنی جس کے مال سے ثمن ادا کیا گیا ہو خریداری اسی کے لیے ہوگی؛ کیونکہ ثمن ادا کرنا اس بات پر ظاہری دلیل ہے کہ وکیل کے حال کو اس پر محمول کیا جائے جو اس کے لیے شرعاً حلال ہے یا اس کو عادۃً کیا جاتا ہے یعنی موکل کے مال سے ادا کرنے کی صورت میں خرید موکل کے لیے ہوگی؛ کیونکہ شرعاً یہ بات حرام ہے کہ خرید اپنے لیے کرے اور ثمن دوسرے کے مال سے ادا کرے، اور وکیل کے اپنے مال سے ادا کرنے کی صورت میں خرید وکیل کے لیے ہوگی؛ کیونکہ عادت یہی جاری ہے کہ آدمی اپنے مال سے اپنے لیے ہی خریداری کرتا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا۔

{6} اور اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ خرید کے وقت وکیل کی کوئی نیت نہیں تھی، تو اس صورت میں امام محمدؒ فرماتے ہیں خرید عاقد (وکیل) کے لیے ہوگی؛ کیونکہ اصل یہی ہے کہ ہر آدمی اپنے لیے کام کرتا ہے، مگر یہ کہ یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے کام غیر کے لیے کیا ہے مثلاً غیر کے مال کی طرف نسبت کرے یا غیر کی نیت کرے اور یہ دونوں باتیں یہاں نہیں پائی جارہی ہیں اس لیے یہ خرید خود وکیل کے لیے ہوگی۔

{7} امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں ادائیگیٔ ثمن کو فیصل بنایا جائے گا پس جس کے مال سے غلام خریدا ہو خریداری اسی کے لیے ہوگی؛ کیونکہ وکیل نے جو خریداری کی ہے وہ مطلق ہے جس میں دونوں احتمال ہیں یعنی ہو سکتا ہے کہ

موکل کے لیے خرید کی ہو اور ممکن ہے کہ اپنے لیے کی ہو، اس لیے اس خریداری کو موقوف رکھا جائے اور دیکھا جائے گا کہ ثمن کس کے مال سے ادا کیا گیا ہے پس جس کے مال سے ثمن ادا کیا ہو یہ محتمل خریداری اسی کے لیے ہو گی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جب نیت نہ ہونے پر دونوں متفق ہیں تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ خرید موکل کے لیے کی ہو اور پھر بھول گیا ہو تو اس احتمال کے ساتھ خریداری یقینی طور پر وکیل کے لیے کیسے ہو سکتی ہے، پس ثمن کی ادائیگی کو فیصل قرار دیا جائے گا جس میں وکیل کا حال صلاح پر محمول ہوتا ہے؛ کیونکہ اگر ثمن موکل کے مال سے ادا کیا گیا ہو اور خریداری اپنے لیے کی ہو تو یہ حرام ہے، اور اگر خریداری بھی موکل کے لیے ہو تو یہ جائز ہے پس ثمن کی ادائیگی کو فیصل بنایا جائے گا جیسا کہ دونوں کے اختلاف کی صورت میں ہم نے کہا تھا۔

{8} صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ اناج کی بیع سلم کے لیے کسی کو وکیل بنانے کی بھی یہی صورتیں ہیں جو اوپر ذکر کی گئیں ؛کیونکہ بیع سلم میں بھی اناج غیر معین ہوتا ہے لہٰذا اس میں بھی تین صورتیں ہیں یا تو عقد کو موکل کے مال کی طرف منسوب کیا ہو گا یا اپنے مال کی طرف اور یا مطلق دراہم کی طرف۔ پھر مطلق نیت کی صورت میں اس کی نیت اپنے لیے ہو گی یا موکل کے لیے ہو گی، اور یا نیت میں دونوں کا اختلاف ہو گا، یا دونوں عدم نیت پر متفق ہوں گے جس میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے، امام محمدؒ کے نزدیک خرید وکیل کے لیے ہو گی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ادائیگی کو فیصل بنایا جائے گا۔

فتویٰ:۔ امام محمدؒ کا قول راجح ہے لما فی البحرا لرائق: وَقَوْلُ الْإِمَامِ فِيمَا ذَكَرَهُ الْعِرَاقِيُّونَ مَعَ مُحَمَّدٍ وَغَيْرُهُمْ ذَكَرُوهُ مَعَ الثَّانِي .وَبِهَذَا عُلِمَ أَنَّ مَعْنَى الشِّرَاءِ لِلْمُوَكِّلِ إضَافَةُ الْعَقْدِ إلَى مَالِهِ لَا النَّقْدِ مِنْ مَالِهِ وَأَنَّ مَحَلَّ النِّيَّةِ لِلْمُوَكِّلِ مَا إذَا أَضَافَهُ إلَى دَرَاهِمَ مُطْلَقَةٍ وَظَاهِرُ مَا فِي الْكِتَابِ تَرْجِيحُ قَوْلِ مُحَمَّدٍ مِنْ أَنَّهُ عِنْدَ عَدَمِ النِّيَّةِ يَكُونُ لِلْوَكِيلِ لِأَنَّهُ جَعَلَهُ لِلْوَكِيلِ إلَّا فِي مَسْأَلَتَيْنِ وَظَاهِرُ مَا فِي الْهِدَايَةِ أَنَّهُ لَا اعْتِبَارَ بِنِيَّتِهِ لِنَفْسِهِ إذَا أَضَافَهُ إلَى مَالِ مُوَكِّلِهِ وَلَا بِنِيَّتِهِ لِمُوَكِّلِهِ إذَا أَضَافَهُ إلَى مَالِ نَفْسِهِ وَإِنْ نَقَدَهُ الثَّمَنَ مِنْ مَالِ مُوَكِّلِهِ عَلَامَةُ نِيَّتِهِ لَهُ وَإِنْ لَمْ يُضِفْهُ إلَى مَالِهِ (البحر الرائق: 160/7)

{9} اگر ایک شخص نے دوسرے کو ایک ہزار روپیہ کے عوض ایک غلام خریدنے کا وکیل بنایا، پھر وکیل نے کہا کہ میں نے وہ غلام موکل کے لیے خرید لیا تھا مگر وہ میرے پاس ہلاک ہو گیا، اور موکل نے کہا کہ نہیں بلکہ تو نے وہ غلام اپنے لیے خریدا تھا، تو اگر موکل نے ایک ہزار روپیہ وکیل کو نہ دئے ہوں تو بینہ نہ ہونے کی صورت میں قول موکل کا معتبر ہو گا، اور اگر موکل نے ایک ہزار روپیہ وکیل کو دے دیئے ہوں تو اس صورت میں وکیل کا قول معتبر ہو گا۔

{10} پہلی صورت کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں وکیل نے ایسی چیز کی خبر دی ہے جس کے سبب کو اگر از سر نو موجود کرنا چاہے تو موجود نہیں کر سکتا ہے یعنی وکیل کا یہ کہنا کہ میں نے تیرے کہنے کے مطابق غلام خریدا تھا مگر وہ میرے پاس مر گیا، اس کا مطلب یہ ہے کہ وکیل موکل سے ثمن لینا چاہتا ہے اور موکل سے ثمن لینے کا سبب عقد ہے حالانکہ وکیل فی الحال اس غلام کے عقد پر قادر نہیں ہے؛ کیونکہ غلام مر چکا ہے اور مردہ غلام عقد کا محل نہیں ہوتا ہے اور جو شخص فی الحال کسی چیز کے موجود کرنے پر قادر نہ ہو اس چیز کے سلسلہ میں اس کا قول معتبر نہیں ہوتا لہٰذا وکیل کا موکل کے لیے خریدنے اور پھر اس کے پاس مر جانے کا قول بھی معتبر نہ ہو گا، اور چونکہ موکل اس بات کا منکر ہے کہ تو نے یہ غلام میرے لیے خریدا ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے اس لیے موکل کا قول معتبر ہو گا۔

اور دوسری صورت (جس میں موکل وکیل کو ثمن ادا کر چکا ہو) میں وکیل امین ہے اور وہ اس کہنے سے کہ "میں نے غلام تیرے لیے خریدا تھا مگر وہ میرے پاس ہلاک ہو گیا" اپنے آپ کو امانت کی ذمہ داری سے نکالنا چاہتا ہے اور بینہ نہ ہونے کی صورت میں امین کا قول معتبر ہوتا ہے۔

{11} اور اگر موکل اور وکیل کے اختلاف کے وقت یہ غلام زندہ ہو اور موکل نے وکیل کو ثمن دیدیا ہو تو بھی وکیل کا قول معتبر ہو گا؛ کیونکہ وکیل امین ہے اور امانت کی ذمہ داری سے اپنے آپ کو نکالنا چاہتا ہے اس لیے وکیل کا قول معتبر ہو گا۔ اور اگر موکل نے وکیل کو ثمن نہ دیا ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی وکیل کا قول معتبر ہو گا؛ کیونکہ اس صورت میں غلام زندہ ہونے کی وجہ سے وکیل موکل کے لیے از سر نو اس کی خرید پر قادر ہے اس لیے کہ زندہ غلام شراء کا محل ہوتا ہے اور جب وکیل از سر نو خرید پر قادر ہے تو وہ اپنی اس خبر میں کہ "میں نے یہ غلام موکل کے لیے خریدا ہے" متہم نہ ہو گا اس لیے اس کا قول معتبر ہو گا۔

{12} امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں موکل کا قول معتبر ہو گا؛ کیونکہ یہ محل تہمت ہے یوں کہ اصلاً تو اپنے لیے خریدا ہو مگر جب اس عقد کو خسارہ والا پایا تو موکل کے ذمہ ڈال دیا پس اس تہمت کی وجہ سے وکیل کا قول معتبر نہ ہو گا بلکہ موکل کا قول معتبر ہو گا۔

اس کے برخلاف اگر موکل نے وکیل کو ثمن ادا کر دیا ہو تو اس صورت میں چونکہ وکیل امین ہے اور امانت کی ذمہ داری سے نکلنے میں اختلاف کی صورت میں امین کا قول معتبر ہوتا ہے اور اس کی تبعیت میں وکیل کا یہ قول بھی معتبر ہو گا کہ غلام کو موکل کے لیے خریدا ہے۔ اور یہاں یعنی جس صورت میں کہ غلام زندہ ہو اور موکل نے وکیل کو ثمن نہ دیا ہو وکیل کا قول معتبر نہ ہو گا؛ کیونکہ اس صورت میں وکیل کے قبضہ میں ثمن نہیں ہے اس لیے وکیل امین بھی نہیں ہے لہٰذا اس صورت میں وکیل کا قول معتبر نہ ہو گا۔

فتویٰ:۔امام ابوحنیفہؒ کا قول راجح ہے لما قال الشیخ عبدا لحکیم الشہید:واقتصر علی قول الامام اکثر المتون ومال الیہ اصحاب الشروح وفیہ الاحتیاط ؛لان الخلاف فی موضع التہمة فقط(ھامش الھدایۃ:184/3)

{13}اوراگر موکل نے متعین غلام خریدنے کے لیے وکیل بنایاہو، پھر دونوں میں اختلاف ہوا موکل کہتاہے کہ یہ غلام تو نے اپنے لیے خریداہے اور وکیل کہتاہے کہ میں نے تیرے لیے خریداہے اوراختلاف کے وقت غلام زندہ ہے تواس صورت میں بالاتفاق وکیل کاقول معتبر ہوگا خواہ موکل نے وکیل کو ثمن دیاہو یانہ دیاہو؛کیونکہ اس صورت میں وکیل نے ایسی چیز کی خبر دی جس کو وہ ازسرنو کرسکتاہے یعنی وکیل اس غلام کو موکل کے لیے ازسرنو خرید سکتاہے اوراس خبر میں وکیل پر تہمت بھی نہیں ہے؛کیونکہ متعین چیز کی خرید کے لیے وکیل کرنے کی صورت میں وکیل اس چیز کو موکل کے غائب ہونے کی صورت میں اتنے ہی ثمن کے عوض اپنے لیے خریدنے کامجاز نہیں ہوتاہے جیساکہ گذرچکاکہ اس طرح کرناموکل کی غیر موجودگی میں اپنے آپ کو وکالت سے معزول کرناہے جو درست نہیں، بہر حال اس صورت میں وکیل پر یہ تہمت نہیں کہ اس نے اپنے لیے خریدا پھر پسند نہ آنے پر موکل کے ذمہ ڈال دیا،اس لیے اس صورت میں بالاتفاق وکیل کاقول معتبر ہوگا۔

{14}اس کے برخلاف اگر موکل نے وکیل کو غیر معین غلام خریدنے کاوکیل بنایاہو، پھر دونوں میں اختلاف ہواتواس صورت میں موکل کاقول معتبر ہوگا؛کیونکہ وکیل اپنی خبر میں متہم ہوسکتاہے جیساکہ ہم نے گذشتہ مسئلہ کے تحت امام صاحبؒ کی دلیل میں تفصیل سے بیان کیا۔

{15}اگرایک شخص نے دوسرے سے کہاکہ میں زید کی طرف سے تیرے اس غلام کو خریدنے کاوکیل ہوں لہذا "یہ غلام میرے ہاتھ زید کے لیے فروخت کردو" غلام کے مالک نے وہ غلام اس کے ہاتھ فروخت کردیا، پھر مشتری نے انکار کیااور کہاکہ زید نے مجھے غلام خریدنے کاحکم نہیں دیاتھالہذا یہ غلام میں نے اپنے لیے خریداہے، پھر زید نے آکر کہاکہ میں نے مشتری کواس غلام کے خریدنے کاوکیل بنایاتھاتوزید ثمن اداکرکے اس غلام کو مشتری سے لے سکتاہے؛کیونکہ مشتری کاسابق میں غلام کے مالک سے یہ کہاکہ "یہ غلام زید کے لیے میرے ہاتھ فروخت کردو" یہ اس کی طرف سے اقرار ہے کہ میں زید کی طرف سے وکیل ہوں لہذا اب بعد میں زید کے وکیل ہونے سے انکار کرنااس کوفائدہ نہیں دیتاہے اس لیے زید کاوکیل ہوکرہی اس نے غلام خریداہے لہذا غلام موکل (زید) کے لیے ہوگانہ کہ خود وکیل کے لیے۔

{16}اوراگر فلاں(زید)نے کہاکہ میں نے مشتری کواس غلام کی خرید کاحکم نہیں دیاتھاتواس صورت میں فلاں (زید) کومذکورہ غلام لینے کاکوئی حق نہ ہوگا؛کیونکہ مشتری نے جواپنے وکیل ہونے کااقرار کیاتھاوہ موکل(زید) کے رد کرنے سے

ردّ ہو گیا اس لیے مذکورہ غلام کی خرید مشتری کے لیے ہو گی نہ کہ موکل کے لیے۔ البتہ اگر مشتری نے یہ غلام فلاں (زید) کو سپرد کر دیا تو یہ فلاں کی طرف سے مشتری سے خریدنا ہوا اور غلام کا ثمن سپرد کرنے کی ذمہ داری فلاں پر ہو گی؛ کیونکہ فلاں اس غلام کو بیع تعاطی کے طور پر مشتری سے خریدنے والا ہوا، اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک فضولی شخص نے غیر کے لیے اس غیر کے حکم کے بغیر کوئی چیز خریدلی تو یہ عقد مشتری پر لازم ہو گا، مگر پھر مشتری (فضولی) نے یہ چیز اس شخص کو سپرد کر دی جس کے لیے خریدی تھی تو مشتری بیع تعاطی کے طور پر فروخت کرنے والا اور دوسرا شخص خریدنے والا ہو گا۔ بغیر زبانی ایجاب و قبول کے مبیع لینے اور ثمن دینے کو بیع تعاطی کہتے ہیں۔

{17} صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بیع تعاطی کے انعقاد کے لیے اتنا کافی ہے کہ بیع کے طور پر مبیع کسی کے سپرد کر دی جائے اگرچہ قبضہ کرنے والے کی طرف سے ثمن کی ادائیگی نہ پائی جائے یعنی ثمن ادا کیے بغیر فقط مبیع دینے اور لینے سے بھی بیع تعاطی منعقد ہو جاتی ہے۔ اور بیع تعاطی نفیس اور خسیس دونوں طرح کی چیزوں میں متحقق ہوتی ہے؛ کیونکہ صحت بیع کے لیے باہمی رضامندی ضروری ہے اور باہمی رضامندی نفیس اور خسیس دونوں طرح کی چیزوں میں پوری طور پر پائی جاسکتی ہے اور باب بیع میں باہمی رضامندی کا پایا جانا ہی معتبر ہے اس لیے دونوں طرح کی چیزوں میں بیع تعاطی جائز ہو گی۔

{1} قَالَ : وَمَنْ أَمَرَ رَجُلًا أَنْ يَشْتَرِيَ لَهُ عَبْدَيْنِ بِأَعْيَانِهِمَا وَلَمْ يُسَمِّ لَهُ ثَمَنًا فَاشْتَرَى لَهُ أَحَدَهُمَا جَازَ ؛ لِأَنَّ التَّوْكِيلَ مُطْلَقٌ فَيَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ، وَقَدْ لَا يَتَّفِقُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فِي الْبَيْعِ إِلَّا فِيمَا لَا يَتَغَابَنُ النَّاسُ فِيهِ ؛ لِأَنَّهُ تَوْكِيلٌ بِالشِّرَاءِ ، وَهَذَا كُلُّهُ بِالْإِجْمَاعِ

فرمایا: اور جس نے امر کیا کسی شخص کو کہ خرید لے میرے لیے دو متعین غلام، اور بیان نہیں کیا اس کے سامنے ثمن، پھر اس نے خریدا اس کے لیے دونوں میں سے ایک، تو جائز ہے؛ کیونکہ وکیل کرنا مطلق ہے لہٰذا وہ جاری رہے گا اپنے اطلاق پر، اور کبھی ممکن نہیں ہوتا ہے دونوں کو جمع کرنا بیع میں، مگر اس صورت میں جس میں نہ کھاتے ہوں لوگ دھوکہ؛ کیونکہ یہ وکیل کرنا ہے خرید کا، اور یہ سب بالاتفاق ہے۔

{2} وَلَوْ أَمَرَهُ بِأَنْ يَشْتَرِيَهُمَا بِأَلْفٍ وَقِيمَتُهُمَا سَوَاءٌ ، فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ إِنِ اشْتَرَى أَحَدَهُمَا بِخَمْسِمِائَةٍ أَوْ أَقَلَّ جَازَ ، وَإِنِ اشْتَرَى بِأَكْثَرَ لَمْ يَلْزَمِ الْآمِرَ ؛ لِأَنَّهُ قَابَلَ الْأَلْفَ بِهِمَا وَقِيمَتُهُمَا سَوَاءٌ فَيُقَسَّمُ بَيْنَهُمَا نِصْفَيْنِ دَلَالَةً ، فَكَانَ آمِرًا بِشِرَاءِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا

اور اگر امر کیا اس کو کہ خرید لو ان دونوں کو ہزار کے عوض، اور دونوں کی قیمت برابر ہو، تو امام صاحب کے نزدیک اگر خریدا دونوں میں سے ایک کو پانچ سو یا کم کے عوض تو جائز ہے، اور اگر خریدا زیادہ کے عوض تو لازم نہ ہو گا آمر کے ذمہ؛ کیونکہ اس نے ہزار بیان کیا دونوں کے مقابلہ میں

اور دونوں کی قیمت برابر ہے، تو تقسیم ہوگا ایک ہزار دونوں کے درمیان آدھا آدھا دلالۃً، پس وہ امر کرنے والا ہے ان دونوں میں سے ہر ایک کو خریدنے کا

بِخَمْسِمِائَةٍ ثُمَّ الشِّرَاءُ بِهَا مُوَافَقَةٌ وَبِأَقَلَّ مِنْهَا مُخَالَفَةٌ إلَى خَيْرٍ وَالزِّيَادَةُ

کا پانچ سو کے عوض، پھر پانچ سو کے عوض خریدنا موافقت ہے اور کم کے عوض خریدنا مخالفت ہے بہتری کی طرف، اور زیادہ کے عوض خریدنا مخالفت ہے

إلَى شَرٍّ قَلَّتِ الزِّيَادَةُ أَوْ كَثُرَتْ فَلَا يَجُوزُ{3} إلَّا أَنْ يَشْتَرِيَ الْبَاقِيَ بِبَقِيَّةِ الْأَلْفِ قَبْلَ أَنْ يَخْتَصِمَا اسْتِحْسَانًا؛

برائی کی طرف، خواہ کم ہو زیادتی یا زیادہ ہو، پس جائز نہیں۔ مگر یہ کہ خرید لے باقی کو بقیہ ہزار کے عوض دونوں کی خصومت سے پہلے استحساناً؛

لِأَنَّ شِرَاءَ الْأَوَّلِ قَائِمٌ وَقَدْ حَصَلَ غَرَضُهُ الْمُصَرَّحُ بِهِ وَهُوَ تَحْصِيلُ الْعَبْدَيْنِ بِالْأَلْفِ

کیونکہ پہلی خرید باقی ہے، اور حاصل ہوگئی موکل کی غرض جس کی تصریح کی گئی ہے، اور وہ دو غلاموں کو حاصل کرنا ہے ہزار کے عوض،

وَمَا ثَبَتَ الِانْقِسَامُ إلَّا دَلَالَةً وَالصَّرِيحُ يَفُوقُهَا{4} وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللَّهُ: إنْ اشْتَرَى أَحَدَهُمَا

اور ثابت نہیں ہوا بٹوارہ مگر دلالۃً، اور صریح بڑھ کر ہے دلالت سے۔ اور فرمایا امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے کہ اگر خریدا ان دونوں میں سے ایک

بِأَكْثَرَ مِنْ نِصْفِ الْأَلْفِ بِمَا يَتَغَابَنُ النَّاسُ فِيهِ وَقَدْ بَقِيَ مِنَ الْأَلْفِ مَا يُشْتَرَى بِمِثْلِهِ الْبَاقِي

ہزار کے نصف سے اس قدر زیادہ کے عوض جس میں لوگ دھوکہ کھاتے ہوں، اور باقی رہا ہزار میں سے اس قدر کہ خریدا جا سکتا ہو دوسرا غلام اس کے مثل سے،

جَازَ؛ لِأَنَّ التَّوْكِيلَ مُطْلَقٌ لَكِنَّهُ يَتَقَيَّدُ بِالْمُتَعَارَفِ وَهُوَ فِيمَا قُلْنَا، وَلَكِنْ لَا بُدَّ أَنْ يَبْقَى

تو یہ جائز ہے؛ کیونکہ توکیل مطلق ہے لیکن وہ مقید ہے متعارف کے ساتھ اور متعارف اس میں ہے جو ہم نے کہا، لیکن ضروری ہے کہ باقی رہے

مِنَ الْأَلْفِ بَاقِيَةٌ يُشْتَرَى بِمِثْلِهَا الْبَاقِي لِيُمْكِنَهُ تَحْصِيلُ غَرَضِ الْآمِرِ.{5}قَالَ: وَمَنْ لَهُ عَلَى آخَرَ

ہزار میں سے اس قدر کہ خریدا جا سکتا ہو اس کے مثل سے باقی؛ تاکہ ممکن ہو وکیل کے لیے کہ حاصل کرے آمر کی غرض۔ فرمایا: جس کے دوسرے پر

أَلْفُ دِرْهَمٍ فَأَمَرَهُ أَنْ يَشْتَرِيَ بِهَا هَذَا الْعَبْدَ فَاشْتَرَاهُ جَازَ؛ لِأَنَّ فِي تَعْيِينِ الْمَبِيعِ

ہزار درہم ہوں، پس اس نے امر کیا اس کو کہ خرید لے اس کے عوض یہ معین غلام، پس اس نے خریدا اس کو، تو جائز ہے؛ کیونکہ تعیین مبیع

تَعْيِينَ الْبَائِعِ؛ وَلَوْ عَيَّنَ الْبَائِعَ يَجُوزُ عَلَى مَا نَذْكُرُهُ إنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. قَالَ: وَإِنْ أَمَرَهُ

میں تعیین بائع ہے، اور اگر متعین کیا بائع کو تو جائز ہے جیسا کہ ہم اس کو ذکر کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ فرمایا: اور اگر حکم کیا مقروض کو

أَنْ يَشْتَرِيَ بِهَا عَبْدًا بِغَيْرِ عَيْنِهِ فَاشْتَرَاهُ فَمَاتَ فِي يَدِهِ قَبْلَ أَنْ يَقْبِضَهُ الْآمِرُ

کہ خرید لے اس کے عوض غلام غیر معین، پس اس نے اس کو خریدا، پھر وہ مر گیا مقروض کے ہاتھ میں پہلے اس کے کہ قبضہ کرے اس پر آمر،

مَاتَ مِنْ مَالِ الْمُشْتَرِي، وَإِنْ قَبَضَهُ الْآمِرُ فَهُوَ لَهُ وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ(وَقَالَا: هُوَ لَازِمٌ لِلْآمِرِ

تو وہ مرا مشتری کے مال سے، اور اگر قبض کیا اس کو آمر نے تو وہ اسی کا ہوگا امام صاحبؒ کے نزدیک، اور فرمایا صاحبینؒ نے کہ وہ لازم ہوگا آمر کو

إِذَا قَبَضَهُ الْمَأْمُورُ {6}وَعَلَى هَذَا إِذَا أَمَرَهُ أَنْ يُسَلِّمَ مَا عَلَيْهِ أَوْ يَصْرِفَ مَا عَلَيْهِ
جبکہ قبضہ کیا ہو اس پر مامور نے، اور اسی اختلاف پر ہے کہ قرضخواہ امر کرے قرضدار کو کہ بیع سلم کر و اس کی جو تجھ پر ہے، یا بیع صرف کر و اس کی جو تجھ پر ہے؛

{7}لَهُمَا أَنَّ الدَّرَاهِمَ وَالدَّنَانِيرَ لَا تَتَعَيَّنَانِ فِي الْمُعَاوَضَاتِ دَيْنًا كَانَتْ أَوْ عَيْنًا ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ
صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دراہم اور دنانیر متعین نہیں ہوتے ہیں معاوضات میں، خواہ دَین ہو یا عین ہو، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر

تَبَايَعَا عَيْنًا بِدَيْنٍ ثُمَّ تَصَادَقَا أَنْ لَا دَيْنَ لَا يَبْطُلُ الْعَقْدُ فَصَارَ الْإِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيدُ
دو شخصوں نے فروخت کیا عین کو بعوضِ دَین کے، پھر دونوں نے اتفاق کیا کہ کوئی قرضہ نہیں تھا، تو باطل نہ ہو گا عقد، پس ہو گئے اطلاق اور تقیید

فِيهِ سَوَاءً فَيَصِحُّ التَّوْكِيلُ وَيَلْزَمُ الْآمِرَ ؛ لِأَنَّ يَدَ الْوَكِيلِ كَيَدِهِ .{8}وَلِأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ
اس معاملہ میں برابر، لہٰذا صحیح ہو گی توکیل، اور لازم ہو گا آمر کے ذمہ؛ کیونکہ وکیل کا قبضہ آمر کے قبضہ کی طرح ہے۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے

أَنَّهَا تَتَعَيَّنُ فِي الْوَكَالَاتِ ؛ أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ قَيَّدَ الْوَكَالَةَ بِالْعَيْنِ مِنْهَا
کہ دراہم اور دنانیر متعین ہوتے ہیں وکالتوں میں، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مقید کیا وکالت کو عین کے ساتھ دراہم اور دنانیر میں سے،

أَوْ بِالدَّيْنِ مِنْهَا ثُمَّ اسْتَهْلَكَ الْعَيْنَ أَوْ أَسْقَطَ الدَّيْنَ بَطَلَتِ الْوَكَالَةُ ، {9}وَإِذَا تَعَيَّنَتْ
یا دَین کے ساتھ مقید کیا ان میں سے، پھر ہلاک کر دیا عین کو یا ساقط کر دیا دَین کو، تو باطل ہو جاتی ہے وکالت، پس جب دراہم اور دنانیر متعین ہوئے

كَانَ هَذَا تَمْلِيكُ الدَّيْنِ مِنْ غَيْرِ مَنْ عَلَيْهِ الدَّيْنُ مِنْ دُونِ أَنْ يُوَكِّلَهُ بِقَبْضِهِ وَذَلِكَ لَا يَجُوزُ ، كَمَا إِذَا
تو یہ مالک کرنا ہوا دَین کا مقروض کے علاوہ کو، بغیر اس کے کہ اس کو وکیل کر دے دَین کو قبضہ کرنے کا، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے جیسا کہ جب

اشْتَرَى بِدَيْنٍ عَلَى غَيْرِ الْمُشْتَرِي{10}أَوْ يَكُونُ أَمْرًا بِصَرْفِ مَا لَا يَمْلِكُهُ إِلَّا بِالْقَبْضِ
خریداری کرے ایسے دَین کے عوض جو مشتری کے علاوہ پر ہے، یا حکم ہو گا ایسا مال صرف کرنے کا جس کا موکل مالک نہیں ہے مگر قبضہ کرنے سے

قَبْلَهُ وَذَلِكَ بَاطِلٌ كَمَا إِذَا قَالَ أَعْطِ مَالِي عَلَيْك مَنْ شِئْت ،{11}بِخِلَافِ مَا إِذَا عَيَّنَ الْبَائِعَ؛
قبضہ سے پہلے، حالانکہ یہ باطل ہے جیسا کہ جب کہا کہ دیدو میرا مال جو تجھ پر ہے جس کو تو چاہے، برخلافِ اس کے جب متعین کر دے بائع کو؛

لِأَنَّهُ يَصِيرُ وَكِيلًا عَنْهُ فِي الْقَبْضِ ثُمَّ يَتَمَلَّكُهُ ،{12}وَبِخِلَافِ مَا إِذَا أَمَرَهُ
کیونکہ بائع ہو جائے گا وکیل موکل کی طرف سے قبضہ کرنے کا، پھر وہ مالک ہو جائے گا اس کا۔ اور برخلافِ اس کے جب موکل امر کرے وکیل کو

بِالتَّصَدُّقِ ؛ لِأَنَّهُ جَعَلَ الْمَالَ لِلَّهِ وَهُوَ مَعْلُومٌ .{13}وَإِذَا لَمْ يَصِحَّ التَّوْكِيلُ نَفَذَ الشِّرَاءُ
یہ مال صدقہ کرنے کا؛ اس لیے کہ اس نے مال کر دیا اللہ تعالیٰ کے لیے، اور وہ معلوم ہے، اور جب صحیح نہ ہوئی توکیل، تو نافذ ہو گی خریداری

عَلَى الْمَأْمُورِ فَيَهْلِكُ مِنْ مَالِهِ إِلَّا إِذَا قَبَضَهُ الْآمِرُ مِنْهُ لِانْعِقَادِ الْبَيْعِ تَعَاطِيًا.

مامور پر، پس ہلاک ہوگا غلام مامور کے مال سے، مگر یہ کہ قبض کیا ہو غلام کو آمر نے مامور سے؛ بوجہ منعقد ہونے بیع تعاطی کے۔

تشریح:۔ {1} اگر ایک شخص نے دوسرے کو حکم کیا کہ "تو میرے لیے دو معین غلام خرید لو" اور موکل نے وکیل کے سامنے غلاموں کا کوئی ثمن بیان نہیں کیا، پس وکیل نے موکل کے لیے ان دونوں غلاموں میں سے ایک خرید لیا تو یہ خریداری جائز ہے؛ کیونکہ یہ توکیل مطلق ہے یعنی موکل نے دونوں غلاموں کو ایک ساتھ یا علیحدہ علیحدہ خریدنے کی قید ذکر نہیں کی ہے اور مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے لہٰذا وکیل خواہ علیحدہ علیحدہ خرید لے یا یکجا خرید لے دونوں صورتوں میں خرید موکل کے لیے ہوگی وجہ یہ ہے کہ کبھی دونوں غلاموں کو یکجا خریدنا ممکن نہیں ہوتا ہے اس لئے اگر وکیل نے ایک غلام خریدا تو یہ خرید موکل پر نافذ ہوگی۔ البتہ اگر وکیل نے غلام اتنے غبن فاحش کے ساتھ خریدا جتنے میں لوگ دھوکہ نہ کھاتے ہوں تو یہ خرید موکل پر نافذ نہ ہوگی؛ کیونکہ یہ توکیل بالشراء ہے اور توکیل بالشراء میں مشتری کے لیے غبن فاحش کے ساتھ خریدنا جائز نہیں ہوتا ہے، اور یہ پورا مسئلہ ہمارے ائمہ ثلاثہ کے اجماع سے ہے۔

ف:۔ غبن یسیر و غبن فاحش میں مذکورہ بالا تفصیل وہاں ہے جہاں شیٔ کی قیمت لوگوں کے درمیان معروف نہ ہو، پس اگر کسی شیٔ کی قیمت لوگوں میں معروف ہو جیسے روٹی، گوشت وغیرہ کی قیمتیں، تو ان میں غبن بالکل معاف نہیں اگرچہ ایک پیسہ کے برابر ہو وبہ یفتی۔

{2} اگر ایک [illegible]ن نے دوسرے کو ایک ہزار روپیہ کے عوض ایسے دو غلام خریدنے کا وکیل بنایا جن کی قیمت برابر ہے، تو امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر وکیل نے ان دونوں غلاموں میں سے ایک کو پانچ سو یا اس سے کم کے عوض خریدا تو یہ خریداری جائز ہوگی اور موکل پر نافذ ہوگی۔ اور اگر وکیل نے ایک غلام پانچ سو سے زائد کے عوض خریدا تو یہ خرید موکل پر لازم نہ ہوگی؛ کیونکہ موکل نے ایک ہزار روپیہ دونوں غلاموں کے درمیان آدھا آدھا قرار دیا ہے اور دونوں غلاموں کی قیمت برابر ہے پس دلالۃً یہ بات ثابت ہوگی کہ یہ ایک ہزار روپیہ دونوں غلاموں کے درمیان آدھا آدھا تقسیم ہوں گے گویا موکل نے وکیل کو دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کو پانچ سو روپیہ کے عوض خریدنے کا وکیل بنایا ہے، پس وکیل کا پانچ سو کے عوض خریدنا موکل کے حکم کے موافق ہے اس لیے یہ خرید موکل پر نافذ ہوگی، اور اگر پانچ سو سے کم کے عوض خریدا تو اس میں بے شک موکل کے حکم کی مخالفت ہے لیکن اس میں چونکہ موکل کا فائدہ اور بھلائی ہے اس لیے یہ خرید بھی موکل پر نافذ ہوگی، اور اگر پانچ سو سے زائد کے عوض خریدا خواہ وہ زائد مقدار کم ہو یا زیادہ ہو تو اس صورت خرید موکل پر نافذ نہ ہوگی؛ کیونکہ اس میں موکل کے حکم کی مخالفت ہے اور موکل کا نقصان بھی ہے اس لیے یہ خرید موکل پر نافذ نہ ہوگی۔

{3} البتہ اگر وکیل نے ایک غلام کو پانچ سو سے زائد مثلاً چھ سو میں خرید ااور وکیل اور موکل میں خصومت پیش آنے سے پہلے پہلے وکیل نے ایک ہزار میں سے باقی رقم یعنی چار سو کے عوض دوسرا غلام بھی خرید لیا تو یہ صورت استحساناً جائز اور موکل پر نافذ ہوگی ؛کیونکہ اول غلام کا خریدنا ابھی تک قائم ہے خصومت سے اس خرید کا حال متغیر نہیں ہوا ہے پھر جب وکیل نے دوسرا غلام چار سو کے عوض خرید اتو موکل کی وہ غرض جو اس نے صراحۃ بیان کی تھی کہ دونوں غلام ایک ہزار کے عوض خریدے جائیں حاصل ہوگئی ،باقی ایک ہزار کی دونوں غلاموں پر برابر برابر تقسیم تو دلالۃ ثابت ہے اور جو چیز صراحۃ ثابت ہو وہ دلالۃ ثابت سے بڑھ کر ہے تو جب صراحۃ ثابت پر عمل ہو گیا تو دلالۃ ثابت کا اعتبار نہ ہوگا اس لیے یہ خرید موکل پر نافذ ہوگی۔

{4} صاحبین ؒفرماتے ہیں کہ اگر وکیل نے ایک غلام نصفِ ہزار (پانچ سو) سے اس قدر زائد کے عوض خرید اجس میں عام طور پر لوگ دھوکہ کھاتے ہوں یعنی غبن یسیر کے ساتھ خرید امثلاً پانچ سو کا غلام پانچ سو دس میں خرید ااور ہزار میں سے اتنا باقی رہا جس کے عوض دوسرا غلام خرید اجاسکتا ہو تو یہ خریداری جائز اور موکل پر نافذ ہوگی ؛کیونکہ یہ توکیل مطلق ہے پانچ سو کے ساتھ مقید نہیں ہے البتہ متعارف کے ساتھ مقید ہے اور متعارف یہی ہے جو ہم نے کہا کہ اگر غبن یسیر کے ساتھ خرید لیا تو یہ درست ہے؛کیونکہ موکل نے جب دو ایسے غلام جن کی قیمت تقریباً برابر ہے ایک ہزار کے عوض خریدنے کا حکم دیا تو عرف میں اس کا مطلب یہ ہے کہ اتنی زائد رقم کے عوض خرید سکتے ہو جتنی میں عام طور پر لوگ دھوکہ کھاجاتے ہوں بشرطیکہ باقی رقم اتنی ہو کہ جس سے دوسرا غلام خرید اجاسکتا ہو تاکہ موکل کی غرض کا حاصل ہونا ممکن ہو سکے۔

فتوی:۔صاحبین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے لما قال الشیخ عبد الحکیم الشھید:الراجح قولھما اقتصر علیه أصحاب المتون وأشار صاحب الھدایة الی ترجیحه بتأخیره ،قال شارح المجلة کما یصح الاشتراء بقیمة مثله کذالک یصح له أن یشتریه بغبن یسیر ولکن لایعفی الیسیر ایضاً فی الاشیاء التي سعرھا معین کالخبز وغیره به یفتي(ھامش الھدایة:185/3)

{5}(توجہ کی ضرورت ہے آنے والا مسئلہ ذرا مشکل ہے)اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار روپیہ قرضہ ہو اور قرضخواہ نے قرضدار سے کہا کہ "ان ہزار روپیہ کے عوض فلاں معین غلام خرید لو"،چنانچہ قرضدار نے اس کو خرید لیا تو یہ خرید جائز اور موکل پر لازم ہوگی؛کیونکہ موکل نے مبیع کو متعین کیا ہے اور مبیع کو متعین کرنے سے اس کا بائع بھی متعین ہو جاتا ہے اور موکل اگر بائع کو متعین کردے تو یہ جائز ہے جیسا کہ آگے ہم اس کو ذکر کریں گے ان شاء اللہ ،تو اسی طرح مبیع کو متعین کرنے کی صورت بھی جائز ہوگی۔

اور اگر قرضخواہ نے قرضدار کو حکم دیا کہ "میرے قرضہ کے عوض ایک غلام خریدلو اور غلام کو متعین نہیں کیا"، پس قرضدار نے ایک غلام خرید لیا، پھر موکل نے قبضہ نہیں کیا تھا کہ وہ غلام وکیل کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ غلام مشتری (وکیل) کے مال سے مرے گا، اور قرضخواہ کا قرضہ علی حالہ قرضدار پر برقرار رہے گا، اور اگر موکل نے اس غلام پر قبضہ کر لیا پھر وہ مر گیا تو یہ موکل کے مال سے ہلاک شمار ہوگا اور وکیل کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہو جائے گا۔

اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر وکیل نے غلام پر قبضہ کر لیا تو یہ غلام موکل پر لازم ہوگا خواہ موکل اس پر قبضہ کر لے یا وکیل کے قبضہ ہی میں مر جائے بہر دو صورت وکیل کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہو جائے گا۔

{6} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے کہ قرضخواہ قرضدار کو یہ حکم دے کہ "میرے جو ایک ہزار روپیہ تجھ پر ہیں تو ان کے عوض کسی شخص سے مثلاً دس من گندم کی بیع سلم کر لو"، یا کہا کہ "ان ایک ہزار روپیہ کے عوض بیع صرف کر لو"، تو امام صاحبؒ کے نزدیک اگر قرضخواہ کے قبضہ سے پہلے قرضدار کے قبضہ میں مسلم فیہ اور بدلِ صرف ہلاک ہو گیا تو یہ قرضدار کے مال سے ہلاک ہوگا اور قرضخواہ کے قبضہ کے بعد قرضخواہ کے مال سے ہلاک ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر وکیل نے قبضہ کر لیا ہو تو یہ بہر حال قرضخواہ کے مال سے ہلاک ہوگا اور وکیل قرضہ سے بری ہو جائے گا۔

{7} صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دراہم اور دنانیر بیع وغیرہ عقدِ معاوضہ میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں خواہ دراہم اور دنانیر دَین ہوا یعنی کسی کے ذمہ میں ثابت ہوں یا عین ہوں یعنی کسی کے ذمہ میں ثابت نہ ہوں بلکہ عقد کرنے والے کے پاس موجود ہوں، یہی وجہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کہا کہ میرے ایک ہزار درہم فلاں کے ذمہ قرض ہیں اور فلاں قرضدار نے قرضہ کے عوض مالِ عین قرضخواہ کے ہاتھ فروخت کر دیا، پھر دونوں میں اتفاق ہو گیا کہ ایک کا دوسرے پر کوئی قرضہ نہیں تھا تو دونوں کے درمیان مذکورہ عقد باطل نہ ہوگا بلکہ مالِ عین خریدنے والے پر قرضہ کا مثل یعنی ایک ہزار واجب ہوں گے، دیکھیں اگر معاوضات میں دراہم اور دنانیر متعین کرنے سے متعین ہو جاتے تو دَین نہ ہونے پر اتفاق کی صورت میں مذکورہ عقد باطل ہو جاتا؛ کیونکہ عقد میں جن دراہم کو بصورتِ دَین متعین کیا تھا وہ باقی نہ رہے لہٰذا ثمن باقی نہ رہنے کی وجہ سے عقد باطل ہونا چاہیئے، حالانکہ یہاں عقد باطل نہیں ہوتا، پس ثابت ہوا کہ دراہم اور دنانیر دَین ہوں یا عین ہوں عقدِ معاوضہ میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں اور جو چیز متعین کرنے سے متعین نہ ہو اس میں اطلاق اور تقیید دونوں برابر ہیں یعنی قرضخواہ خواہ غلام کے ثمن کو قرضہ کی طرف منسوب کر دے کہ ان ایک ہزار کے عوض غلام خریدلو جو میرے تجھ پر ہیں، یا غلام کے ثمن کو قرضہ کی طرف منسوب نہ کرے، بہر حال جب متعین نہ ہونے والی چیز میں اطلاق اور تقیید دونوں برابر ہیں تو قرضخواہ کا یہ کہنا کہ ان ایک ہزار کے عوض غلام خریدلو جو میرے تجھ پر ہیں اور یہ

کہنا کہ ایک ہزار کے عوض غلام خریدلو، دونوں برابر ہیں اور یہ دوسری صورت (غیر مقید صورت) جائز ہے (اور خرید موکل پر نافذ ہوگی)؛ کیونکہ وکیل کا قبضہ موکل کا قبضہ شمار ہوتا ہے یعنی وکیل کے قبضہ میں غلام کا مرجانا ایسا ہے جیسا کہ موکل کے قبضہ میں مرگیا ہو لہٰذا وکیل کے قبضہ میں غلام کا مرجانا بھی موکل کا نقصان شمار ہوگا، بہر حال جب دوسری صورت جائز ہے تو اول صورت (مقید صورت) بھی جائز ہوگی اور خرید موکل پر نافذ ہوگی۔

{8} امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالتوں میں دراہم اور دنانیر متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں، آپ دیکھیں کہ اگر موکل نے وکالت کو عین دراہم کے ساتھ مقید کر دیا یعنی موکل نے دراہم لے کر وکیل کے سپرد کر دیئے اور کہا کہ ان کے عوض غلام خریدلو، یا وکالت کو دراہم اور دنانیر میں سے دَین کے ساتھ مقید کیا یعنی یہ کہا کہ جو دراہم یا دنانیر میرے تجھ پر ہیں ان کے عوض غلام خریدلو، پھر عین دراہم کو موکل یا وکیل نے ہلاک کر دیا یا موکل نے وکیل کو دَین سے بری کر دیا تو یہ وکالت باطل ہو جائے گی، پس دراہم اور دنانیر ہلاک کرنے کی وجہ سے وکالت کا باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وکالت میں دراہم اور دنانیر متعین ہوتے ہیں ورنہ اگر دراہم اور دنانیر متعین نہ ہوتے تو وکالت باطل نہ ہوتی بلکہ موکل کا دراہم کو ہلاک کرنے کی صورت میں موکل پر دوسرے دراہم ادا کرنا لازم ہوتا اور وکیل کے ہلاک کرنے کی صورت میں وکیل ذمہ دار ہوتا۔

{9} بہر حال جب یہ ثابت ہوا کہ وکالت میں وکیل کو تسلیم کرنے کے بعد دراہم اور دنانیر متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں تو متن کے مسئلہ کے مطابق قرضخواہ کا قرضدار کو یہ حکم دینا کہ "میرا جو تجھ پر قرضہ ہے اس کے عوض ایک غلام خرید کر دیدو" اس کا مطلب یہ ہے کہ قرضخواہ نے قرضدار کے علاوہ کو (یعنی غلام کے مالک کو) قرضہ کی اس رقم کا مالک کر دیا ہے اور قرضخواہ نے اس غیر کو اس رقم پر قبضہ کا وکیل بھی نہیں بنایا ہے اور یہ جائز نہیں ہے؛ کیونکہ قرضخواہ نے جو غلام کے مالک کو قرضدار کے ذمہ واجب رقم کا مالک کیا ہے قرضخواہ قرضہ کی اس رقم کو غلام کے مالک کی طرف سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے اور انسان جو چیز سپرد کرنے پر قادر نہ ہو وہ اس چیز کو دوسرے کی ملکیت میں دینے کا مجاز بھی نہیں ہوتا ہے، لہٰذا قرضخواہ کا غلام کے مالک کو قرضہ کی رقم کا مالک بنانا بھی جائز نہ ہوگا اور جب یہ جائز نہیں ہے تو قرضخواہ کا قرضدار کو اس قرضہ کے عوض غلام خریدنے کا وکیل بنانا بھی جائز نہ ہوگا اور جب یہ توکیل جائز نہیں ہے تو وکیل کا غلام خریدنے کے بعد اگر وہ غلام وکیل کے قبضہ میں مرگیا اور موکل نے ابھی تک قبضہ نہیں کیا ہے تو یہ غلام وکیل کے مال سے مرے گا؛ کیونکہ توکیل کے درست نہ ہونے کی وجہ سے یہ خریداری موکل کے لیے نہیں ہوئی بلکہ وکیل کے لیے ہوئی اس لیے وکیل ہی نفع نقصان کا ذمہ دار ہوگا نہ کہ موکل، اور یہ ایسا ہے جیسے کوئی شخص ایسے قرضہ کے عوض کسی سے کوئی چیز خریدلے جو قرضہ مشتری (اپنی ذات) کے علاوہ پر ہے مثلاً زید کا عمرو پر قرضہ ہے اور زید نے اس قرضہ کے عوض جو عمرو پر ہے خالد

ے کتاب خرید لی، تو یہ ایسے قرضہ کے عوض خریداری ہے جو قرضہ مشتری کے علاوہ پر ہے اور یہ جائز نہیں ہے؛ کیونکہ کہ یہ "تَمْلِيكُ الدَّيْنِ مِنْ غَيْرِ مَنْ عَلَيْهِ الدَّيْنُ مِنْ دُونِ أَنْ يُوَكِّلَهُ بِقَبْضِهِ" ہے۔

{10} صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ متن کے مسئلہ میں توکیل کے ناجائز ہونے کی وجہ یا تو یہ ہے کہ یہ "تَمْلِيكُ الدَّيْنِ مِنْ غَيْرِ مَنْ عَلَيْهِ الدَّيْنُ مِنْ دُونِ أَنْ يُوَكِّلَهُ بِقَبْضِهِ" ہے، اور یا یہ وجہ ہے کہ قرضخواہ نے ابھی تک قرضہ کی رقم پر قبضہ نہیں کیا ہے، اور قرضدار کو حکم دے رہا ہے کہ وہ قرضہ کی رقم غلام کے بائع کو دیدے، حالانکہ قرضخواہ کا قرضدار کو یہ حکم دینا ایسی چیز کا حکم کرنا ہے جس کا قرضخواہ قبضہ کئے بغیر مالک نہیں ہے اس لیے کہ قرضخواہ قرضہ کی رقم کا مالک قبضہ کے بعد ہوتا ہے نہ کہ قبضہ سے پہلے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قرضدار بعینہ وہ دراہم ادا نہیں کرتا ہے جو اس نے قرضخواہ سے لیے ہیں بلکہ ان کے مثل دوسرے دراہم ادا کرتا ہے اور ان دوسرے دراہم پر جب تک کہ قرضخواہ قبضہ نہ کرے وہ اس کا مالک نہیں ہوتا ہے پس متن کے مسئلہ میں قرضخواہ کا قرضدار کو حکم دینا کہ "قرضہ کے دراہم کے عوض ایک غلام خرید کر دیدو" بائع کو ایسے دراہم دینے کا حکم کرنا ہے جن کا مالک خود قرضخواہ نہیں، حالانکہ انسان کا ایسے دراہم کا حکم کرنا جن کا وہ مالک نہیں ہے باطل ہے، جیسے اگر قرضخواہ قرضدار کو یوں کہے کہ "میرا مال جو تجھ پر ہے تو جس کو چاہے دے دے" تو یہ باطل ہے؛ کیونکہ یہاں بھی ایسا مال دینے کا حکم کیا جا رہا ہے جس مال کا خود امر کرنے والا قرضخواہ قبضہ کے بغیر مالک نہیں ہے۔

{11} اس کے برخلاف اگر قرضخواہ نے بائع کو متعین کر دیا مثلاً قرضدار سے کہا کہ "تو اس قرضہ کے عوض عمرو سے غلام خرید کر لا دو" تو یہ توکیل امام صاحبؒ کے نزدیک بھی صحیح ہے خواہ قرضخواہ اس رقم پر قبضہ کرے یا نہ کرے؛ کیونکہ اس صورت میں بائع (عمرو) قرضخواہ کی طرف سے پہلے قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل ہو جائے گا، پھر بائع ہونے کی وجہ سے اس رقم کا مالک ہو جائے گا اس لیے اس صورت میں مذکورہ بالا دو خرابیاں لازم نہیں آتی ہیں لہٰذا یہ توکیل درست ہے اور خریداری موکل پر نافذ ہوگی۔

{12} صاحبینؒ کہتے ہیں کہ اگر قرضخواہ نے قرضدار سے اس طرح کہا کہ "میرا جو قرضہ تجھ پر ہے تو اسے مساکین پر صدقہ کر دو" تو یہ جائز ہے اسی طرح قرضہ کے عوض غلام خریدنا بھی جائز ہے۔ صاحب ہدایہؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس صورت میں گویا اس نے مال اللہ کے لیے مقرر کیا اور مسکین اس کا نائب ہے اور اللہ معلوم بھی ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ قرضخواہ نے بائع کو متعین کر دیا ہو اور بائع کو متعین کرنے کی صورت میں توکیل درست ہے تو صدقہ کے لیے توکیل بھی درست ہوگی۔

{13} صاحب ہدایہؒ "وَإِذَا لَمْ يَصِحَّ التَّوْكِيلُ نَفَذَ الشِّرَاءُ" سے امام صاحبؒ کی دلیل کا تتمہ ذکر فرما رہے ہیں یعنی جب قرضدار کو قرضہ کے عوض غیر معین غلام خریدنے سے مذکورہ بالا دو خرابیاں (هَذَا تَمْلِيكُ الدَّيْنِ مِنْ غَيْرِ مَنْ عَلَيْهِ الدَّيْنُ

الخ۔اور امر بِصَرْفِ مَا لَایَمْلِکُہ) لازم آتی ہیں تو یہ توکیل صحیح نہیں، اور جب یہ توکیل صحیح نہیں تو خریداری مامور (وکیل) پر نافذ ہوگی لہذا مامور کا مال ضائع ہوگا نہ کہ آمر (قرضخواہ) کا، البتہ اگر قرضخواہ نے اس غلام پر وکیل کی طرف سے قبضہ کرلیا تو یہ قرضخواہ اور قرضدار کے درمیان بیع تعاطی ہو جائے گی اس لیے قرضخواہ اس کا مالک ہو جائے گا اور ضائع ہونے کی صورت میں قرضخواہ کا مال ضائع ہوگا نہ کہ قرضدار کا۔

فتوی:۔صاحبین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے لما قال الشیخ عبد الحکیم الشهید: واعلم ان الخلاف بین الامام وصاحبيه مبنی علی تعین الدراهم والدنانير فی الوكالات وعدمها، والمنقول بنقل الثقات من المشائخ هو عدم التعين اما قبل التسليم فبالاجماع وبعد التسليم أيضاً لاتتعين فی الراجح قال ابن الهمام فی الفتح ان هذا ای التعين عند بعض المشائخ بعد التسليم الی الوكيل اما قبل التسليم اليه فلاتتعين فی الوكالات أيضاً بالاجماع كذا نقله صاحب الذخيرة عن الامام محمد فی الزيادات وأيده فی البحرالرائق ،وخالف ابن العابدين هذا نقل فی حاشية البحرالرائق ،لكن ابن الهمام اعلم بالنقل للمذاهب والروايات وكذا صاحب الذخيرة (هامش الهداية:185/3)

{1}قَالَ : وَمَنْ دَفَعَ إلَى آخَرَ أَلْفًا وَأَمَرَهُ أَنْ يَشْتَرِيَ بِهَا جَارِيَةً فَاشْتَرَاهَا

فرمایا: اور جس نے دیدئے دوسرے کو ہزار درہم، اور حکم دیا اس کو کہ خریدلے ان کے عوض باندی، پس اس نے خرید لیا باندی کو،

فَقَالَ الْآمِرُ اشْتَرَيْتَهَا بِخَمْسِمِائَةٍ .وَقَالَ الْمَأْمُورُ اشْتَرَيْتُهَا بِأَلْفٍ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمَأْمُورِ

پھر آمر نے کہا کہ تو نے اس کو خریدا ہے پانچ سو کے عوض، اور مامور نے کہا کہ میں نے خریدلی ہے ہزار کے عوض، تو قول مامور کا معتبر ہوگا،

وَمُرَادُهُ إذَا كَانَتْ تُسَاوِي أَلْفًا ؛ لِأَنَّهُ أَمِينٌ فِيهِ وَقَدْ ادَّعَى الْخُرُوجَ عَنْ عُهْدَةِ الْأَمَانَةِ

اور امام محمدؒ کی مراد یہ ہے کہ جب وہ باندی ہزار کے برابر ہو؛ کیونکہ وکیل امین ہے اس میں، اور اس نے دعوی کیا ہے عہدۂ امانت سے نکلنے کا،

وَالْآمِرُ يَدَّعِي عَلَيْهِ ضَمَانَ خَمْسِمِائَةٍ وَهُوَ يُنْكِرُ ،{2}فَإِنْ كَانَتْ تُسَاوِي خَمْسَمِائَةٍ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْآمِرِ

اور آمر دعوی کرتا ہے اس پر پانچ سو ضمان کا، اور وکیل اس کا انکار کر رہا ہے، تو اگر وہ مساوی ہو پانچ سو مالیت کے ساتھ، تو قول آمر کا معتبر ہوگا

لِأَنَّهُ خَالَفَ حَيْثُ اشْتَرَى جَارِيَةً تُسَاوِي خَمْسَمِائَةٍ وَالْأَمْرُ تَنَاوَلَ مَا يُسَاوِي أَلْفًا

کیونکہ وکیل نے مخالفت کی کہ اس نے خریدی ہے ایسی باندی جو مساوی ہے پانچ سو مالیت کے ساتھ، اور حکم شامل ہے اس کو جو مساوی ہو ہزار کے

فَيَضْمَنُ .{3}قَالَ : وَإِنْ لَمْ يَكُنْ دَفَعَ إلَيْهِ الْأَلْفَ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْآمِرِ أَمَّا إذَا كَانَتْ قِيمَتُهَا خَمْسَمِائَةٍ

پس وکیل ضامن ہوگا۔ فرمایا: اور اگر نہ دیئے ہوں وکیل کو ہزار درہم، تو قول آمر کا معتبر ہوگا۔ بہر حال جب ہو باندی کی قیمت پانچ سو درہم،

فَلِلْمُخَالَفَةِ{4}وَإِنْ كَانَتْ قِيمَتُهَا أَلْفًا فَمَعْنَاهُ أَنَّهُمَا يَتَحَالَفَانِ ؛ لِأَنَّ الْمُوَكِّلَ وَالْوَكِيلَ فِي هَذَا يَنْزِلَانِ

وہ مخالف کی وجہ سے، اور اگر اس کی قیمت ہزار درہم ہو، تو اس کا معنی یہ ہے کہ وکیل اور موکل دونوں قسم کھائیں گے؛ کیونکہ وہ دونوں اس صورت میں اتر آتے ہیں

منزلة البائع والمشتري وقد وقع الاختلاف في الثمن وموجبه التحالف. ثم يفسخ العقد الذي جرى بينهما

بائع اور مشتری کے مرتبہ میں، اور واقع ہوا ہے اختلاف ثمن میں اور اس کا حکم باہمی قسم لینا ہے۔ پھر فسخ ہو گا وہ عقد جو جاری ہوا ہے ان دونوں کے درمیان،

فتلزم الجارية المأمور. {5}قال: ولو أمره أن يشتري له هذا العبد ولم يسم له ثمنا فاشتراه

پس لازم ہو گی باندی مامور کے ذمہ۔ فرمایا: اور اگر حکم کیا وکیل کو کہ خرید لے اس کے لیے یہ غلام، اور بیان نہیں کیا اس کا ثمن، پس اس نے خرید لیا غلام کو،

فقال الآمر اشتريته بخمسمائة وقال المأمور بألف وصدق البائع المأمور

پھر آمر نے کہا کہ تو نے خریدا ہے اس کو پانچ سو کے عوض، اور مامور نے کہا کہ ہزار کے عوض میں، اور تصدیق کی بائع نے مامور کی،

فالقول قول المأمور مع يمينه {6} قيل لا تحالف هاهنا؛ لأنه ارتفع الخلاف بتصديق البائع، إذ هو حاضر

تو قول مامور کا معتبر ہو گا اس کی قسم کے ساتھ۔ کہا گیا ہے کہ باہمی قسم نہیں یہاں؛ کیونکہ رفع ہو گیا اختلاف بائع کی تصدیق سے؛ کیونکہ وہ حاضر ہے؛

وفي المسألة الأولى هو غائب، فاعتبر الاختلاف، وقيل يتحالفان كما ذكرنا،

اور پہلے مسئلہ میں وہ غائب ہے پس معتبر ہوا اختلاف، اور کہا گیا ہے کہ دونوں قسم لیں اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم نے ذکر کیا۔

{7}وقد ذكر معظم يمين التحالف وهو يمين البائع {8}والبائع بعد استيفاء الثمن أجنبي عنهما

اور امام محمدؒ نے باہمی قسم میں سب سے بڑی قسم جو ذکر کی ہے وہ بائع کی قسم ہے، اور بائع ثمن وصول کرنے کے بعد اجنبی ہے دونوں سے،

وقبله أجنبي عن الموكل إذ لم يجر بينهما بيع فلا يصدق عليه

اور وصولی ثمن سے پہلے اجنبی ہے موکل سے؛ کیونکہ جاری نہیں ہوئی ہے ان دونوں کے درمیان بیع، پس بائع کی تصدیق نہیں کی جائے گی موکل پر

فيبقى الخلاف، وهذا قول الإمام أبي منصور رحمه الله وهو أظهر.

پس باقی رہا اختلاف، اور یہ قول ہے امام ابو منصورؒ کا، اور یہی اظہر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

تشریح:۔ {1} اگر ایک شخص نے دوسرے کو ایک ہزار درہم دیدیئے اور اس کو امر کیا کہ "ان کے عوض ایک باندی خرید لو" پس اس نے باندی خریدلی، پھر موکل نے کہا کہ تو نے یہ باندی پانچ سو درہم کے عوض خریدی ہے اور وکیل کہتا ہے کہ میں نے ہزار درہم کے عوض خریدی ہے تو وکیل کا قول معتبر ہو گا، امام محمدؒ کی مراد یہ ہے کہ اگر باندی ایک ہزار کی مالیت کے برابر ہو تو وکیل کا قول معتبر ہو گا؛ کیونکہ اس معاملہ میں وکیل امین ہے اور امانت کی ذمہ داری سے نکلنے کا دعویٰ کرتا ہے جس میں امین کا قول معتبر ہوتا ہے اس لیے یہاں وکیل کا قول معتبر ہو گا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ یہاں موکل وکیل پر پانچ سو درہم کے ضمان کا دعوی کرتا ہے کہ ہزار میں سے پانچ سو درہم کی تو نے باندی خریدی ہے اور پانچ سو درہم تیرے ذمہ واجب ہیں، اور وکیل اس ضمان کا منکر ہے اور بینہ نہ ہونے کی صورت میں منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے اس لیے یہاں وکیل کا قول معتبر ہوگا۔

{2} اور اگر باندی پانچ سو درہم کی مالیت کے برابر ہو تو پھر آمر (موکل) کا قول معتبر ہوگا؛ کیونکہ اس صورت میں وکیل نے موکل کے امر کی مخالفت کی ہے یوں کہ وکیل نے پانچ سو درہم مالیت کے برابر باندی خریدی ہے جبکہ موکل نے جو امر وکیل کو کیا تھا وہ اس صورت کو شامل تھا کہ ہزار درہم کے عوض ایسی باندی خرید لو جس کی مالیت بھی ہزار درہم کے برابر ہو، اور وکیل جب موکل کے امر کی مخالفت کرے تو خریداری وکیل کے لیے ہوتی ہے اس لیے یہاں وکیل موکل کے لیے ہزار درہم کا ضامن ہوگا۔

{3} اور اگر موکل نے وکیل کو ایک ہزار درہم نہیں دیئے تھے، اور وکیل نے باندی خریدلی، پھر دونوں میں مذکورہ بالا اختلاف ہوا، تو اس صورت میں موکل کا قول معتبر ہوگا خواہ باندی کی قیمت پانچ سو درہم کے برابر ہو خواہ ہزار درہم کے برابر ہو، باندی کی قیمت پانچ سو درہم کے برابر ہونے کی صورت میں اس لیے موکل کا قول معتبر ہوگا کہ وکیل نے موکل کے امر کی مخالفت کی ہے اور مخالفت کی صورت میں خرید وکیل کے لیے ہوتی ہے نہ کہ موکل کے لیے۔

{4} اور اگر باندی کی مالیت ہزار درہم کے برابر ہو تو اس صورت میں موکل کے قول کے معتبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ موکل اور وکیل دونوں قسمیں کھائیں گے؛ کیونکہ اس صورت میں موکل اور وکیل میں حکماً مبادلہ ہوتا ہے اس لیے موکل بمنزلہ مشتری اور وکیل بمنزلہ بائع ہوگا اور اختلاف ثمن میں واقع ہوا ہے کہ بائع ثمن ہزار درہم بتارہا ہے اور مشتری کہتا ہے پانچ سو درہم ہیں اور بائع و مشتری کا ثمن میں اختلاف کا حکم دونوں کا باہمی قسم لینا ہے، پھر اگر دونوں نے قسم لی تو دونوں کے درمیان منعقد عقدِ حکمی کو فسخ کیا جائے گا اور جب عقدِ حکمی فسخ ہوا تو باندی وکیل کے ذمہ لازم ہوگی، اس لیے اس صورت میں موکل ہی کا قول معتبر ہوگا۔

{5} اگر موکل نے وکیل کو امر کیا کہ میرے لیے ایک معین غلام خرید لو، مگر اس غلام کا ثمن بیان نہیں کیا، اور وکیل نے غلام خرید لیا، پھر دونوں کے درمیان ثمن میں اختلاف واقع ہوا، آمر (موکل) نے کہا تو نے غلام پانچ سو درہم میں خریدا ہے اور مامور (وکیل) کہتا ہے کہ ہزار میں خریدا ہے اور بائع سے دریافت کرنے پر بائع نے بھی وکیل کی تصدیق کی کہ ہزار درہم کے عوض میں نے غلام اس کے ہاتھ فروخت کیا ہے تو اس صورت وکیل کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

{6} بعض مشائخ (فقیہ ابو جعفر ہندوانیؒ) کہتے ہیں کہ اس صورت میں دونوں باہمی قسم نہیں لیں گے؛ کیونکہ یہاں موکل اور وکیل کے درمیان ثمن میں واقع اختلاف بائع کی تصدیق سے دور ہوجاتا ہے اس لیے کہ بائع حاضر ہے اس کی تصدیق معتبر ہے، جبکہ

گزشتہ مسئلہ میں بائع غائب ہے اس لیے وہاں آمر اور مامور کے درمیان واقع اختلاف دور نہیں ہوا ہے لہٰذا دونوں باہمی قسم لیں گے۔ اور بعض حضرات (شیخ ابو منصور ماتریدیؒ) کہتے ہیں کہ دونوں باہمی قسم لیں گے؛ کیونکہ وکیل اور موکل بمنزلہ بائع اور مشتری کے ہیں اور دونوں کا ثمن میں اختلاف ہے اس لیے دونوں باہمی قسم لیں گے۔

{7} سوال یہ ہے کہ امام محمدؒ نے تصریح کی ہے کہ "وکیل کا قول مع الیمین معتبر ہوگا" جس میں ہٰذا وکیل کی قسم کا ذکر ہے جبکہ شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے وکیل اور موکل دونوں سے قسم لینے کا قول کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں وکیل بمنزلہ بائع کے ہے اور بائع کی قسم اہم اور معظم ہوتی ہے؛ کیونکہ اختلافِ ثمن کی صورت میں بائع مدعی ہوتا ہے اور مدعی پر قسم ہٰذا تحالف کی صورت میں آتی ہے ہر جگہ نہیں آتی ہے جبکہ منکر پر ہر جگہ آتی ہے اس لیے بائع کی قسم معظم ہوتی ہے، پس امام محمدؒ نے معظم یمین ذکر کر کے اشارہ کیا ہے کہ موکل (جو مشتری اور منکر ہے) پر بدرجۂ اولیٰ قسم واجب ہوگی اس لیے امام محمدؒ کی تصریح اور شیخ ابو منصور ماتریدی کے قول میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

{8} شیخ ماتریدیؒ کی طرف سے فقیہ ابو جعفر ہندوانیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ غلام کو فروخت کرنے والا غلام کا ثمن وصول کرنے کے بعد موکل اور وکیل دونوں سے اجنبی ہو گیا، اور ثمن وصول کرنے سے پہلے موکل سے اجنبی تھا؛ کیونکہ موکل اور بائع کے درمیان کوئی عقد منعقد نہیں ہوا ہے، بہر حال بائع دونوں صورتوں میں موکل سے اجنبی ہے لہٰذا موکل کے خلاف بائع کے کلام کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور جب بائع کے کلام کی تصدیق نہیں کی گئی تو موکل اور وکیل کے درمیان اختلاف باقی رہا لہٰذا ان دونوں کے درمیان تحالف جاری ہوگا، اور یہی امام ابو منصور ماتریدیؒ کا قول ہے اور یہی اظہر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

فَصْلٌ فِي التَّوْكِيلِ بِشِرَاءِ نَفْسِ الْعَبْدِ

یہ فصل نفس عبد کو خریدنے کے لیے وکیل مقرر کرنے کے بیان میں ہے۔

نفس غلام کو خریدنے کے لیے وکیل مقرر کرنے کے دو مطلب ہیں، ایک کہ یہ غلام کسی آدمی کو وکیل مقرر کر دے تاکہ وہ آدمی اس غلام کو اس کے مولی سے خرید لے، اس فصل میں پہلا مسئلہ یہی ذکر ہے۔ اور دوسرا مطلب یہ ہے کہ کوئی آدمی غلام کو وکیل بنائے تاکہ وہ غلام اپنی ذات کو اپنے مولی سے اس آدمی کے لیے خرید لے، اس فصل میں دوسرا مسئلہ یہی ہے، پہلی صورت میں غلام موکل ہے اور دوسری صورت میں غلام وکیل ہے اور مصنفؒ کی عبارت "فِي التَّوْكِيلِ بِشِرَاءِ نَفْسِ الْعَبْدِ" کے یہ دونوں مطلب ہوسکتے ہیں۔

{1}قَالَ : وَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ لِرَجُلٍ : اشْتَرِ لِي نَفْسِي مِنَ الْمَوْلَى بِأَلْفٍ وَدَفَعَهَا إلَيْهِ ، فَإِنْ قَالَ
فرمایا: اور اگر کہا غلام نے کسی آدمی سے: خرید لو میرے لیے مجھ کو میرے مولیٰ سے ہزار کے عوض، اور دیدیئے ہزار اس کو، پس اگر کہا
الرَّجُلُ لِلْمَوْلَى : اشْتَرَيْتُهُ لِنَفْسِهِ فَبَاعَهُ عَلَى هَذَا فَهُوَ حُرٌّ
اس آدمی نے مولیٰ سے: کہ میں نے اس کو خرید لیا اس کی ذات کے لیے، پس فروخت کیا مولیٰ نے اس کو اسی شرط پر، تو وہ آزاد ہے،
وَالْوَلَاءُ لِلْمَوْلَى ؛ لِأَنَّ بَيْعَ نَفْسِ الْعَبْدِ مِنْهُ إعْتَاقٌ وَشِرَاءُ الْعَبْدِ نَفْسَهُ قَبُولُ الْإِعْتَاقِ بِبَدَلٍ
اور ولاء مولیٰ کے لیے ہوگی؛ کیونکہ فروخت کرنا ذاتِ غلام اس کے ہاتھ آزادی ہے، اور خریدنا غلام کا اپنی ذات کو آزادی کو قبول کرنا ہے بدل کے عوض،
وَالْمَأْمُورُ سَفِيرٌ عَنْهُ إذْ لَا يَرْجِعُ عَلَيْهِ الْحُقُوقُ فَصَارَ كَأَنَّهُ اشْتَرَى بِنَفْسِهِ ، وَإِذَا
اور مامور سفیر ہے اس کی طرف سے؛ کیونکہ نہیں لوٹتے ہیں مامور کی طرف حقوقِ عقد، پس ہو گیا گویا غلام نے خرید لیا اپنی ذات کو، اور جب
كَانَ إعْتَاقًا أَعْقَبَ الْوَلَاءَ{2} وَإِنْ لَمْ يُبَيِّنْ لِلْمَوْلَى فَهُوَ عَبْدٌ لِلْمُشْتَرِي ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ حَقِيقَةٌ لِلْمُعَاوَضَةِ
یہ اعتاق ہے تو اس کے بعد ولاء ثابت ہوگی۔ اور اگر بیان نہیں کیا مولیٰ سے تو یہ غلام مشتری کے لیے ہوگا؛ کیونکہ لفظِ اشتراء حقیقت ہے معاوضہ کے لیے،
وَأَمْكَنَ الْعَمَلُ بِهَا إذَا لَمْ يُبَيِّنْ فَيُحَافِظُ عَلَيْهَا .{3} بِخِلَافِ شِرَاءِ الْعَبْدِ نَفْسَهُ ؛ لِأَنَّ الْمَجَازَ فِيهِ مُتَعَيِّنٌ،
اور ممکن ہے عمل کرنا اس پر جب مشتری بیان نہ کرے، پس محافظت کی جائے گی معاوضہ کی، برخلافِ غلام کا خریدنا اپنی ذات کو؛ کیونکہ مجاز اس میں متعین ہے،
{4}وَإِذَا كَانَ مُعَاوَضَةً يَثْبُتُ الْمِلْكُ لَهُ وَالْأَلْفُ لِلْمَوْلَى ؛ لِأَنَّهُ كَسْبُ عَبْدِهِ
اور جب یہ خرید معاوضہ ہے تو ثابت ہوگی مِلک اسی شخص کے لیے، اور ہزار مولیٰ کے لیے ہوں گے؛ کیونکہ وہ کسب ہے اس کے غلام کا،
وَعَلَى الْمُشْتَرِي أَلْفٌ مِثْلُهُ ثَمَنًا لِلْعَبْدِ فَإِنَّهُ فِي ذِمَّتِهِ حَيْثُ لَمْ يَصِحَّ الْأَدَاءُ
اور مشتری پر اس کے مثل ہزار ہوں گے غلام کے ثمن کے طور پر؛ کیونکہ ثمن مشتری کے ذمہ میں باقی ہے اس لیے کہ صحیح نہیں ہوا ہے مشتری کا ادا کرنا
{5}بِخِلَافِ الْوَكِيلِ بِشِرَاءِ الْعَبْدِ مِنْ غَيْرِهِ حَيْثُ لَا يَشْتَرِطُ بَيَانُهُ ؛ لِأَنَّ الْعَقْدَيْنِ هُنَاكَ عَلَى نَمَطٍ وَاحِدٍ،
برخلافِ غلام خریدنے کے وکیل کے غلام کے علاوہ کی طرف سے، کہ شرط نہیں ہے اس کا بیان کرنا؛ کیونکہ دونوں عقد یہاں ایک طرز پر ہیں،
وَفِي الْحَالَيْنِ الْمُطَالَبَةُ تَتَوَجَّهُ نَحْوَ الْعَاقِدِ ،{6}أَمَّا هَاهُنَا فَأَحَدُهُمَا إعْتَاقٌ مُعَقِّبٌ لِلْوَلَاءِ
اور دونوں حالتوں میں مطالبہ متوجہ ہوگا عاقد کی طرف۔ بہر حال یہاں تو دونوں عقدوں میں سے ایک اعتاق ہے جو بعد میں لانے والا ہے ولاء کو،
وَلَامُطَالَبَةَ عَلَى الْوَكِيلِ وَالْمَوْلَى عَسَاهُ لَايَرْضَاهُ وَيَرْغَبُ فِي الْمُعَاوَضَةِ الْمَحْضَةِ فَلَابُدَّ مِنَ الْبَيَانِ{7} وَمَنْ قَالَ لِعَبْدٍ
اور کوئی مطالبہ نہیں ہے وکیل پر، اور مولیٰ شاید راضی نہ ہو اس پر، اور رغبت رکھے محض معاوضہ میں، پس ضروری ہے بیان۔ اور جس نے کسی غلام سے کہا:
اشْتَرِ لِي نَفْسَكَ مِنْ مَوْلَاكَ فَقَالَ لِمَوْلَاهُ بِعْنِي نَفْسِي لِفُلَانٍ بِكَذَا

کہ تو خرید لو میرے لیے اپنی ذات کو اپنے مولیٰ سے، پس اس نے کہا اپنے مولیٰ سے: فروخت کر میری ذات کو فلاں کے لیے اس قدر ثمن کے عوض،

فَفَعَلَ فَهُوَ لِلْآمِرِ ؛ لِأَنَّ الْعَبْدَ يَصْلُحُ وَكِيلًا عَنْ غَيْرِهِ فِي شِرَاءِ نَفْسِهِ؛

پس مولیٰ نے فروخت کر دیا، تو وہ آمر کے لیے ہوگا؛ کیونکہ غلام صلاحیت رکھتا ہے وکیل ہونے کا اپنے غیر کی طرف سے اپنی ذات کو خریدنے میں؛

لِأَنَّهُ أَجْنَبِيٌّ عَنْ مَالِيَّتِهِ ، وَالْبَيْعُ يَرِدُ عَلَيْهِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَالٌ{8} إِلَّا أَنَّ مَالِيَّتَهُ فِي يَدِهِ

کیونکہ وہ اجنبی ہے اپنی مالیت سے، اور بیع وارد ہوتی ہے غلام پر اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے مگر یہ کہ اس کی مالیت اس کے قبضہ میں ہے،

حَتَّى لَا يَمْلِكَ الْبَائِعُ الْحَبْسَ بَعْدَ الْبَيْعِ{9} فَإِذَا أَضَافَهُ إِلَى الْآمِرِ صَلَحَ فِعْلُهُ

حتیٰ کہ مالک نہیں بائع روکنے کا بیع کے بعد وصولیٔ ثمن کے لیے، پس جب اس نے منسوب کیا اس کو آمر کی طرف، تو صلاحیت رکھتا ہے اس کا فعل

امْتِثَالًا فَيَقَعُ الْعَقْدُ لِلْآمِرِ .{10} وَإِنْ عَقَدَ لِنَفْسِهِ فَهُوَ حُرٌّ ، لِأَنَّهُ إِعْتَاقٌ وَقَدْ رَضِيَ بِهِ الْمَوْلَى

تعمیل حکم کا، پس واقع ہوگا عقد آمر کے لیے۔ اور اگر اس نے عقد کیا اپنے لیے تو وہ آزاد ہے؛ کیونکہ یہ اعتاق ہے، اور راضی ہو گیا اس پر مولیٰ،

دُونَ الْمُعَاوَضَةِ{11} وَالْعَبْدُ وَإِنْ كَانَ وَكِيلًا بِشِرَاءِ شَيْءٍ مُعَيَّنٍ وَلَكِنَّهُ أَتَى بِجِنْسِ تَصَرُّفٍ آخَرَ وَفِي مِثْلِهِ يَنْفُذُ

نہ کہ عقدِ معاوضہ پر، اور غلام اگرچہ وکیل ہے معین غلام خریدنے کا، لیکن وہ لایا جنسِ آخر کا تصرف، اور اس جیسی صورت میں تصرف نافذ ہوتا ہے

عَلَى الْوَكِيلِ{12} وَكَذَا لَوْ قَالَ بِعْنِي نَفْسِي وَلَمْ يَقُلْ لِفُلَانٍ فَهُوَ حُرٌّ ، لِأَنَّ الْمُطْلَقَ يَحْتَمِلُ

وکیل پر۔ اور اسی طرح اگر کہا: فروخت کر میرے ہاتھ میری ذات، اور یہ نہیں کہ فلاں کے لیے، تو وہ آزاد ہے؛ کیونکہ مطلق احتمال رکھتا ہے

الْوَجْهَيْنِ فَلَا يَقَعُ امْتِثَالًا بِالشَّكِّ فَيَبْقَى التَّصَرُّفُ وَاقِعًا لِنَفْسِهِ .

دونوں صورتوں کا، پس یہ تعمیل حکم نہ ہوگا شک کی وجہ سے، پس باقی رہے گا تصرف واقع اپنی ذات کے لیے۔

تشریح:۔{1} اگر غلام نے کسی آدمی سے کہا کہ "تو مجھ کو میرے مولیٰ سے ایک ہزار کے عوض خرید لو" اور غلام نے اس آدمی کو ایک ہزار دیدیئے، تو اگر اس آدمی نے غلام کے مولیٰ سے کہا کہ "میں نے تیرے اس غلام کو اس کی ذات کے لیے خریدا ہے" اور مولیٰ نے اپنے اس غلام کو اسی طرح فروخت کر دیا، تو یہ غلام آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولاء مولیٰ کے لیے ہوگی؛ کیونکہ مولیٰ کا اپنے غلام کو خود غلام کے ہاتھ فروخت کرنا غلام کو مال کے عوض آزاد کرنا ہے یعنی مولیٰ کا یہ کہنا کہ "میں نے تجھے ایک ہزار کے عوض تیرے ہاتھ فروخت کر دیا ہے" اس کا مطلب یہ ہے کہ "میں نے تجھے ایک ہزار کے عوض آزاد کر دیا ہے" اور غلام کا اپنی ذات کو اپنے مولیٰ سے خریدنا مولیٰ کے اعتاق بعوضِ مال کو قبول کرنا ہے، رہا مامور (وکیل) تو وہ غلام کی طرف سے محض سفیر اور معبّر ہے؛ کیونکہ عقد کے حقوق

ماموری کی طرف نہیں لوٹتے ہیں پس یہ ایسا ہے جیسے غلام نے اپنی ذات کو بذاتِ خود خرید اہو، اور جب یہ بیع مولی کی طرف سے اعتاق ہے تو اعتاق کے بعد معتق کے لیے ولاء آتی ہے اس لیے ولاء مولی کے لیے ہوگی۔

{2} اور اگر مذکورہ بالا صورت میں وکیل نے مولی سے یہ بیان نہیں کیا کہ "میں نے غلام کو خود غلام کی ذات کے لیے خریدا ہے" تو اس صورت میں غلام مشتری کی مِلک ہوگا؛ کیونکہ وکیل کا قول "اِشْتَرَیْتُ عَبْدَکَ بِالْفٍ" معاوضہ کے معنی میں حقیقت ہے یعنی یہ لفظ معاوضہ (بعوضِ خریدنے) کے لیے موضوع ہے غلام کو آزاد کرنے کے لیے موضوع نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو تو حقیقت پر عمل کیا جائے گا اور جب وکیل نے یہ بیان نہیں کیا کہ "میں نے غلام کو اس کی ذات کے لیے خریدا ہے" تو حقیقت (معاوضہ) پر عمل ممکن ہے اس لیے حقیقت (یعنی معاوضہ کے معنی) کی پوری پوری حفاظت کی جائے گی کہ وکیل نے اس کو بعوض خریدا ہے اس لیے وکیل اس کا مالک ہوگا۔

{3} اس کے بر خلاف اگر غلام نے اپنی ذات کو اپنے مولی سے خریدا تو چونکہ اس صورت میں حقیقت (خریدنے) پر عمل کرنا متعذر ہے اس لیے کہ خرید غلام کے لیے مِلک ثابت کرتی ہے حالانکہ غلام اس کا اہل نہیں کہ وہ کسی مال کا مالک ہو اس لیے یہاں لفظِ "اِشْتَرَیْتُ" کا مجازی معنی یعنی اعتاق اس صورت میں متعین ہے لہٰذا اس صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولاء اس کے مولی کے لیے ہوگی۔

{4} بہر حال جب وکیل کے قول "اِشْتَرَیْتُ عَبْدَکَ بِالْفٍ" کا حقیقی معنی معاوضہ (خرید) ہے تو غلام پر وکیل کی ملکیت ثابت ہو جائے گی، اور جو ایک ہزار روپیہ غلام نے وکیل کو دیئے تھے وہ اس کے مولی کے ہوں گے؛ کیونکہ یہ ہزار مولی کے غلام کی کمائی ہے اور غلام کی کمائی مالک کے لیے ہوتی ہے۔ اور مشتری کے ذمہ اس کے مثل ایک ہزار روپیہ غلام کے ثمن کے لازم ہوں گے؛ کیونکہ ثمن وکیل کے ذمہ میں باقی ہے اس لیے کہ وکیل نے جو ایک ہزار غلام کے مولی کو ادا کئے ہیں اس سے ادائیگی صحیح نہیں ہوئی ہے؛ کیونکہ وہ اس کی مِلک نہیں ہیں بلکہ خود غلام کے مولی کی مِلک ہیں۔

{5} اس کے بر خلاف اگر غلام کے علاوہ کسی آدمی نے کسی اجنبی شخص کو مولی سے اُس کا غلام خریدنے کا وکیل بنایا کہ "اس اجنبی شخص کا غلام میرے لیے ایک ہزار روپیہ کے عوض خرید لو"، تو وکیل پر خریدتے وقت یہ بیان کرنا شرط نہ ہوگا کہ میں نے یہ غلام اپنے موکل کے لیے خریدا ہے؛ کیونکہ وکیل یہ بیان کرے یا نہ کرے دونوں صورتوں میں عقد موکل کے لیے واقع ہوتا ہے اور یہ دونوں عقد یعنی جس کو وکیل اپنی طرف منسوب کرے اور جس کو موکل کی طرف منسوب کرے بائع کے حق میں ایک ہی انداز پر ہوں گے یعنی دونوں صورتوں میں یہ عقد بائع کے حق میں بیع ہی ہے بائع کی طرف سے غلام کو آزاد کرنا نہیں ہے اور دونوں صورتوں میں

مطالبہ اور حقوق عقد عاقد (وکیل) کی طرف متوجہ ہوں گے تو بوقتِ خرید یہ کہنا کہ "میں نے یہ غلام اپنے موکل کے لیے خریدا ہے" ضروری نہ ہوگا۔

{6} رہا وہ مسئلہ جس میں غلام اپنی ذات کو خود اپنے لیے خریدنے کا کسی کو وکیل مقرر کردے تو اس صورت میں وکیل پر یہ بیان ضروری ہے کہ "میں نے اس غلام کو خود اس کی ذات کے لیے خریدا ہے"؛ کیونکہ اس صورت میں بائع (مولیٰ) کے حق میں دونوں عقد مختلف ہیں اس لیے کہ اس صورت میں اگر وکیل نے شراء کو اپنے موکل (غلام) کی طرف منسوب کیا تو یہ مولیٰ کے حق میں بعوض مال اعتاق ہے اور مولیٰ کے لیے ولاء ثابت ہوگی، اور وکیل پر ثمن کا مطالبہ نہ ہوگا؛ کیونکہ اس صورت میں وکیل محض سفیر ہے عقد کے حقوق اس کی طرف نہیں لوٹتے ہیں، اور اگر وکیل نے شراء کو اپنے موکل (غلام) کی طرف منسوب نہیں کیا تو یہ مولیٰ کے حق میں فروخت ہے اور وکیل اپنے لیے خریدنے والا ہے اور ثمن کا مطالبہ وکیل سے ہوگا، تو کبھی مولیٰ پہلی صورت یعنی بعوض مال اعتاق کو پسند نہیں کرتا ہے بلکہ دوسری صورت یعنی اس معاوضہ محضہ کو پسند کرتا ہے جس میں ثمن کا مطالبہ وکیل سے ہوتا ہے لہذا یہ بیان ضروری ہے کہ وکیل غلام کو غلام کی ذات کے لیے خرید رہا ہے یا اپنے لیے خرید رہا ہے۔

{7} یہاں سے اس فصل کے دوسرے مسئلہ کو بیان کیا جارہا ہے، فرماتے ہیں کہ اگر ایک آزاد آدمی نے ایک غلام سے کہا کہ "تو اپنی ذات کو اپنے مولیٰ سے میرے لیے اس قدر ثمن کے عوض خرید لو" پس غلام نے اپنے مولیٰ سے کہا کہ "تو میری ذات کو میرے ہاتھ میرے فلاں موکل کے لیے اس قدر ثمن کے عوض فروخت کردو" اور مولیٰ نے فروخت کردیا، تو یہ غلام آمر (موکل) کے لیے ہوگا؛ کیونکہ غلام اپنی ذات کو خریدنے میں دوسرے آدمی کی طرف سے وکیل ہوسکتا ہے؛ کیونکہ غلام کی دو حیثیتیں ہیں ایک یہ کہ وہ آدمی ہے دوسری یہ کہ وہ مال ہے پس غلام آدمی ہونے کی حیثیت سے مال ہونے کی حیثیت سے اجنبی اور الگ ہے مال ہونے کی حیثیت سے وہ مولیٰ کی ملک ہے، اور بیع غلام پر اس کے مال ہونے کی حیثیت سے وارد ہوتی ہے نہ کہ آدمی ہونے کی حیثیت سے، لہذا غلام کو خود اپنی ذات خریدنے کا وکیل بنانا ایسا ہے جیسا کہ غلام کو مولیٰ کے اموال میں سے کسی دوسرے مال کو خریدنے کے لیے وکیل بنانا، مولیٰ کے دوسرے اموال کو خریدنے کے لیے وکیل بنانا جائز ہے تو خود غلام کی اپنی ذات کو خریدنے کے لیے غلام کو وکیل بنانا بھی جائز ہوگا۔

{8} سوال یہ ہے کہ جب غلام کی آدمیت اور مالیت میں تغایر ہے تو مولیٰ اور غلام کے درمیان عقدِ بیع واقع ہونے کے بعد مولیٰ ثمن وصول کرنے کے لیے غلام کو اپنے پاس کیوں نہیں روک سکتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ ہے کہ جب بائع مبیع حوالہ کردیتا ہے تو پھر اس کو ثمن وصول کرنے کے لیے مبیع کو اپنے پاس روکنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اور یہاں چونکہ غلام کی مالیت

خود غلام کے قبضہ میں موجود ہے گویا مولیٰ نے مبیع (غلام) مشتری کو سپرد کر دیا ہے اس لیے مولیٰ کو یہ حق نہ ہو گا کہ ثمن وصول کرنے کے لیے غلام کو اپنے پاس روکے۔

{9} پس جب غلام اپنے علاوہ کی طرف سے اپنی ذات کو خریدنے کا وکیل ہو سکتا ہے تو جب غلام نے عقد کو اپنے موکل کی طرف منسوب کیا اور اپنے مولیٰ سے کہا کہ "تو میری ذات کو میرے ہاتھ میرے فلاں موکل کے لیے اس قدر ثمن کے عوض فروخت کر دو" تو غلام کا یہ فعل (اپنی ذات کو خریدنا) اس کے موکل کے حکم کی تعمیل ہو سکتا ہے لہٰذا یہ عقد اس کے آمر (موکل) کے لیے واقع ہو گا نہ کہ خود غلام کے لیے۔

{10} اگر کسی نے غلام کو اس بات کا وکیل مقرر کیا کہ تو اپنی ذات کو اپنے مولیٰ سے میرے لیے خرید لو، مگر غلام نے عقد کو موکل کے بجائے اپنی ذات کی طرف منسوب کیا یعنی مولیٰ سے کہا کہ "تو میری ذات کو میرے ہاتھ اس قدر ثمن کے عوض فروخت کر دو" اور مولیٰ نے کہا کہ میں نے فروخت کر دیا، تو غلام آزاد ہو جائے گا؛ کیونکہ یہ مولیٰ کی طرف سے آزاد کرنا ہے فروخت کرنا نہیں؛ اس لیے کہ غلام کسی شیٔ کا مالک نہیں کہ جس کے عوض اپنی ذات کو خرید لے لہٰذا یہ مولیٰ کی طرف سے آزاد کرنا ہے عقدِ معاوضہ (فروخت کرنا) نہیں ہے، اور مولیٰ اس کے اعتاق پر راضی ہے؛ کیونکہ وہ جانتا ہے کہ غلام کی ذات کو اس کے ہاتھ فروخت کرنا اس کو آزاد کرنا ہے، اس لیے غلام آزاد ہو جائے گا۔

{11} سوال یہ ہے کہ اس صورت میں غلام شیٔ معین (اپنی ذات) کو خریدنے کا وکیل ہے اور قاعدہ ہے کہ شیٔ معین کا وکیل اس شیٔ کو اپنے لیے نہیں خرید سکتا ہے تو یہاں غلام کو اپنی ذات اپنے لیے خریدنے کا مجاز نہ ہونا چاہیئے بلکہ خریداری موکل کے لیے ہونی چاہیئے؟ جواب یہ ہے کہ یہاں وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے یوں کہ موکل نے تو اس کو وکیل بنایا تھا کہ اپنی ذات میرے لیے خرید لو، جبکہ غلام نے تو ایسا نہیں کیا ہے بلکہ غلام نے اپنی ذات کو بعوضِ مال آزاد کرانے کا تصرف کیا ہے اور پہلے گذر چکا کہ وکیل جب موکل کے حکم کی مخالفت کرے تو خرید خود وکیل پر نافذ ہو گی موکل کے لیے نہ ہو گی، اس لیے یہاں خرید خود غلام کے لیے ہو گی نہ کہ اس کے موکل کے لیے، اور غلام چونکہ کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے اس لیے اس کی یہ خریداری بعوضِ مال آزادی ہو جائے گی۔

{12} اسی طرح اگر غلام نے عقد کو موکل کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ مطلق کہا کہ "تو میری ذات کو میرے ہاتھ فروخت کر دو" تو بھی غلام آزاد ہو جائے گا؛ کیونکہ مطلق دونوں صورتوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی یہ بھی احتمال ہے کہ اپنی ذات کو اپنے

لیے خریدا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ موکل کے لیے خریدا ہو تو یہ کلام مشکوک ہوا پس شک کی وجہ سے یہ کلام موکل کے حکم کی تعمیل نہ ہوگا لہذا غلام کا یہ تصرف خود غلام کے لیے واقع ہوگا اس لیے غلام آزاد ہو جائے گا۔

فَصْلٌ فِي الْبَيْعِ

یہ فصل توکیل بالبیع کے بیان میں ہے۔

مصنفؒ توکیل بالشراء کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے توکیل بالبیع کے احکام کو ذکر فرما رہے ہیں، اور توکیل بالشراء کو مقدم اس لیے کیا ہے کہ شراء اثبات کے معنی کو متضمن ہے یوں کہ شراء کے ذریعہ مبیع حاصل کی جاتی ہے اور بیع ازالہ کے معنی کو متضمن ہے یوں کہ بیع کے ذریعہ مبیع اپنے ہاتھ سے نکال دی جاتی ہے اور ازالہ وجوداً اثبات کے بعد ہوتا ہے اس لیے وضعاً بھی اسے بعد میں رکھا ہے۔

{1} قَالَ : وَالْوَكِيلُ بِالْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ لَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَعْقِدَ مَعَ أَبِيهِ وَجَدِّهِ وَمَنْ لَا تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ

فرمایا: اور بیع و شراء کے وکیل کے لیے جائز نہیں کہ عقد کرے اپنے باپ اور دادا کے ساتھ اور اس کے ساتھ جس کی گواہی قبول نہ کی جاتی ہو

لَهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ .وَقَالَا : يَجُوزُ بَيْعُهُ مِنْهُمْ بِمِثْلِ الْقِيمَةِ إلَّا مِنْ عَبْدِهِ

اس کے لیے امام صاحبؒ کے نزدیک۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا: جائز ہے فروخت کرنا ان لوگوں کے ہاتھ مثل قیمت کے عوض، مگر اپنے غلام

أَوْ مُكَاتَبِهِ ؛ لِأَنَّ التَّوْكِيلَ مُطْلَقٌ {2} وَلَا تُهْمَةَ إذِ الْأَمْلَاكُ مُتَبَايِنَةٌ وَالْمَنَافِعُ مُنْقَطِعَةٌ ، {3} بِخِلَافِ الْعَبْدِ؛

یا اپنے مکاتب کے ہاتھ؛ کیونکہ توکیل مطلق ہے، اور کوئی تہمت نہیں؛ کیونکہ املاک جدا ہیں، اور منافع منقطع ہیں، برخلاف غلام کے؛

لِأَنَّهُ بَيْعٌ مِنْ نَفْسِهِ ؛ لِأَنَّ مَا فِي يَدِ الْعَبْدِ لِلْمَوْلَى وَكَذَا لِلْمَوْلَى حَقٌّ فِي كَسْبِ الْمُكَاتَبِ

کیونکہ یہ فروخت کرنا ہے اپنے ہاتھ؛ کیونکہ جو کچھ غلام کے ہاتھ میں ہے وہ مولیٰ کی ملک ہے، اور اسی طرح مولیٰ کا حق ہے مکاتب کے کسب میں

وَيَنْقَلِبُ حَقِيقَةً بِالْعَجْزِ . {4} وَلَهُ أَنَّ مَوَاضِعَ التُّهْمَةِ مُسْتَثْنَاةٌ عَنِ الْوَكَالَاتِ ، وَهَذَا مَوْضِعُ التُّهْمَةِ

اور بدل جاتا ہے حقیقت ملک سے عاجز ہونے کی وجہ سے۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ تہمت کے مواضع مستثنیٰ ہیں وکالتوں سے اور یہ تہمت کی جگہ ہے

بِدَلِيلِ عَدَمِ قَبُولِ الشَّهَادَةِ وَلِأَنَّ الْمَنَافِعَ بَيْنَهُمْ مُتَّصِلَةٌ فَصَارَ بَيْعًا مِنْ نَفْسِهِ مِنْ وَجْهٍ ، {5} وَالْإِجَارَةُ

عدم قبول شہادت کی دلیل سے، اور اس لیے کہ منافع ان کے درمیان متصل ہیں، پس ہو گیا فروخت کرنا اپنے ہاتھ من وجہ، اور اجارہ

وَالصَّرْفُ عَلَى هَذَا الْخِلَافِ {6} قَالَ : وَالْوَكِيلُ بِالْبَيْعِ يَجُوزُ بَيْعُهُ بِالْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ وَالْعَرَضِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ.

اور صرف بھی اسی اختلاف پر ہے۔ فرمایا: اور وکیل بالبیع کے لیے جائز ہے فروخت کرنا اس کو قلیل، کثیر اور سامان کے عوض امام صاحب کے نزدیک،

وَقَالَا : لَا يَجُوزُ بَيْعُهُ بِنُقْصَانٍ لَا يَتَغَابَنُ النَّاسُ فِيهِ ، وَلَا يَجُوزُ إِلَّا بِالدَّرَاهِمِ وَالدَّنَانِيرِ؛

اور صاحبینؒ نے فرمایا: کہ جائز نہیں فروخت کرنا اتنے نقصان سے جتنے میں لوگ دھوکہ نہ کھاتے ہوں، اور جائز نہیں ہے مگر دراہم اور دنانیر کے عوض؛

{7} لِأَنَّ مُطْلَقَ الْأَمْرِ يَتَقَيَّدُ بِالْمُتَعَارَفِ ؛ لِأَنَّ التَّصَرُّفَاتِ لِدَفْعِ الْحَاجَاتِ فَتَتَقَيَّدُ بِمَوَاقِعِهَا،

کیونکہ مطلق امر مقید ہوتا ہے متعارف کے ساتھ؛ اس لیے کہ تصرفات دفع حاجات کے لیے ہیں پس مقید ہوں گے حاجتوں کے مواقع کے ساتھ،

وَالْمُتَعَارَفُ الْبَيْعُ بِثَمَنِ الْمِثْلِ وَبِالنُّقُودِ وَلِهَذَا يَتَقَيَّدُ التَّوْكِيلُ بِشِرَاءِ الْفَحْمِ وَالْجَمْدِ وَالْأُضْحِيَّةِ بِزَمَانِ الْحَاجَةِ

اور متعارف فروخت کرنا ہے ثمن مثل اور نقود کے ساتھ، اور اسی لیے مقید ہوگی توکیل کوئلہ، برف اور قربانی کا جانور ضرورت کے زمانے کے ساتھ،

{8} وَلِأَنَّ الْبَيْعَ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ بَيْعٌ مِنْ وَجْهٍ هِبَةٌ مِنْ وَجْهٍ ، وَكَذَا الْمُقَايَضَةُ بَيْعٌ مِنْ وَجْهٍ شِرَاءٌ مِنْ وَجْهٍ

اور اس لیے کہ فروخت کرنا فحش نقصان کے ساتھ بیع ہے من وجہ اور ہبہ ہے من وجہ، اور اسی طرح بیع مقایضہ بیع ہے من وجہ اور شراء ہے من وجہ

فَلَا يَتَنَاوَلُهُ مُطْلَقُ اسْمِ الْبَيْعِ {9} وَلِهَذَا لَا يَمْلِكُهُ الْأَبُ وَالْوَصِيُّ . {10} وَلَهُ أَنَّ التَّوْكِيلَ بِالْبَيْعِ مُطْلَقٌ

پس شامل نہ ہوگا اس کو مطلقاً لفظ بیع، اور اسی وجہ سے مالک نہیں ہوتا ہے اس کا باپ اور وصی۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ توکیل بالبیع مطلق ہے،

فَيَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِ التُّهْمَةِ، {11} وَالْبَيْعُ بِالْغَبْنِ أَوْ بِالْعَيْنِ مُتَعَارَفٌ عِنْدَ شِدَّةِ الْحَاجَةِ إِلَى الثَّمَنِ

پس یہ جاری رہے گی اپنے اطلاق پر موضع تہمت کے علاوہ میں، اور بیع غبن فاحش کے ساتھ یا سامان کے عوض متعارف ہے ثمن کو شدتِ حاجت کے وقت،

وَالتَّبَرُّمِ مِنَ الْعَيْنِ {12} وَالْمَسَائِلُ مَمْنُوعَةٌ عَلَى قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ عَلَى مَا هُوَ الْمَرْوِيُّ عَنْهُ وَأَنَّهُ بَيْعٌ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ

اور سامان سے اکتا جانے کے وقت، اور مذکورہ مسائل ممنوع ہیں امام صاحبؒ کے قول پر جیسا کہ مروی ہے ان سے، اور یہ بیع ہے ہر طرح سے،

حَتَّى أَنَّ مَنْ حَلَفَ لَا يَبِيعُ يَحْنَثُ بِهِ ، {13} غَيْرَ أَنَّ الْأَبَ وَالْوَصِيَّ لَا يَمْلِكَانِهِ مَعَ أَنَّهُ بَيْعٌ؛

حتیٰ کہ جو شخص قسم کھائے کہ بیع نہیں کروں گا تو وہ حانث ہو جائے گا اس سے، البتہ باپ اور وصی اس کے مالک نہیں باوجودیکہ یہ بیع ہے؛

لِأَنَّ وِلَايَتَهُمَا نَظَرِيَّةٌ وَلَا نَظَرَ فِيهِ ، {14} وَالْمُقَايَضَةُ شِرَاءٌ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَبَيْعٌ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ لِوُجُودِ

کیونکہ ان کی ولایت نظری ہے، اور کوئی نظر نہیں اس میں، اور مقایضہ شراء ہے ہر طرح سے اور بیع ہے ہر طرح سے؛ بوجہ موجود ہونے

حَدِّ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا . {15} قَالَ : وَالْوَكِيلُ بِالشِّرَاءِ يَجُوزُ عَقْدُهُ بِمِثْلِ الْقِيمَةِ وَزِيَادَةٍ يَتَغَابَنُ

ہر ایک کی تعریف ان دونوں میں سے۔ فرمایا: اور وکیل بالشراء کا عقد جائز ہے مثل قیمت کے عوض، اور ایسی زیادتی کے عوض کہ دھوکہ کھاجاتے ہوں

النَّاسُ فِي مِثْلِهَا ، وَلَا يَجُوزُ بِمَا لَا يَتَغَابَنُ النَّاسُ فِي مِثْلِهِ ؛ لِأَنَّ التُّهْمَةَ فِيهِ مُتَحَقِّقَةٌ

لوگ اس کے مثل میں، اور جائز نہیں ایسی زیادتی کے عوض کہ دھوکہ نہ کھاتے ہوں لوگ اس کے مثل میں؛ کیونکہ تہمت اس میں متحقق ہے،

لَعَلَّهُ اشْتَرَاهُ لِنَفْسِهِ ، فَإِذَا لَمْ يُوَافِقْهُ أَلْحَقَهُ بِغَيْرِهِ عَلَى مَا مَرَّ،

پس ممکن ہے کہ اس نے خریدا ہو اس کو اپنے لیے پس جب موافق نہ ہوئی اس کے تو لاحق کر دیا اس کو دوسرے کے ساتھ، جیسا کہ گذر چکا،

{16} حَتَّى لَوْ كَانَ وَكِيلًا بِشِرَاءِ شَيْءٍ بِعَيْنِهِ قَالُوا يَنْفُذُ عَلَى الْآمِرِ ؛ لِأَنَّهُ لَا يَمْلِكُ شِرَاءَهُ لِنَفْسِهِ،

حتی کہ اگر وہ ہو وکیل کسی متعین چیز کے خریدنے کا، تو مشائخ نے کہا ہے کہ یہ نافذ ہو گا آمر پر؛ کیونکہ وہ مالک نہیں ہے اس کو اپنے لیے خریدنے کا،

{17} وَكَذَا الْوَكِيلُ بِالنِّكَاحِ إِذَا زَوَّجَهُ امْرَأَةً بِأَكْثَرَ مِنْ مَهْرِ مِثْلِهَا جَازَ عِنْدَهُ ؛ لِأَنَّهُ

اور اسی طرح وکیل بالنکاح نے اگر موکل کا نکاح کیا کسی عورت سے اس کے مہر مثل سے زیادہ کے عوض، تو جائز ہے امام صاحب کے نزدیک؛ کیونکہ

لَا بُدَّ مِنَ الْإِضَافَةِ إِلَى الْمُوَكِّلِ فِي الْعَقْدِ فَلَا تَتَمَكَّنُ هَذِهِ التُّهْمَةُ، وَلَا كَذَلِكَ الْوَكِيلُ بِالشِّرَاءِ ؛ لِأَنَّهُ يُطْلِقُ الْعَقْدَ.

ضروری ہے نسبت کرنا موکل کی طرف عقد میں، پس متمکن نہ ہو گی یہ تہمت، اور اس طرح نہیں ہے خرید کا وکیل؛ کیونکہ وہ مطلق رکھتا ہے عقد کو۔

تشریح:۔ {1} اگر ایک شخص نے دوسرے کو فروخت کرنے یا خریدنے کا وکیل بنایا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وکیل نہ اپنے باپ اور دادا کے ساتھ عقد کر سکتا ہے اور نہ اپنے ان رشتہ داروں کے ساتھ جن کے حق میں گواہی نہیں دی جاسکتی ہے جیسے وکیل کے فروع، بیوی اور غلام وغیرہ۔ اور صاحبینؒ کہتے ہیں کہ وکیل کے لیے مثل قیمت پر ان لوگوں کے ساتھ خرید و فروخت کرنا جائز ہے، البتہ وکیل اپنے غلام اور اپنے مکاتب کے ساتھ صاحبینؒ کے نزدیک بھی خرید و فروخت نہیں کر سکتا ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں توکیل مطلق ہے یہ قید نہیں کہ فلاں کے ساتھ عقد کرو اور فلاں کے ساتھ نہ کرو اور مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے لہذا یہ توکیل اصول اور فروع سب کے ساتھ عقد کرنے کو شامل ہو گی۔

{2} البتہ یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اپنے ان رشتہ دار کے ساتھ عقد کی صورت میں وکیل پر تہمت ہو گی کہ وہ اس عقد سے خود کوئی نفع اٹھانا چاہتا ہے اس لیے ان رشتہ داروں کے ساتھ عقد کرنا جائز نہیں ہونا چاہیے؟

جواب یہ ہے کہ یہاں کوئی تہمت نہیں ہے؛ کیونکہ وکیل اور اس کے ان رشتہ داروں کے املاک جدا جدا ہیں ہر ایک کی اپنی ملکیت ہے یہی وجہ ہے کہ بیٹے کے لیے اپنی باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے اگر باپ اور بیٹے کی ملکیت علیحدہ نہ ہوتی تو بیٹے کی یہ باندی باپ اور بیٹے میں مشترک ہوتی جس کے ساتھ بیٹے کے لیے وطی حلال نہ ہوتی، پس بیٹے کے لیے اس کے ساتھ وطی حلال نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے املاک علیحدہ علیحدہ ہیں اور جب املاک علیحدہ علیحدہ ہیں تو ایک دوسرے کی ملک سے نفع حاصل نہیں کر سکتا ہے لہذا نفع اٹھانے کی تہمت بھی نہ ہو گی اس لیے وکیل کا اپنے ان رشتہ داروں کے ساتھ عقد کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہو گا۔

{3} البتہ وکیل اپنے غلام کے ساتھ عقد نہیں کر سکتا ہے؛ کیونکہ اپنے غلام کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرنا خود اپنے ہاتھ فروخت کرنا ہے اس لیے کہ غلام اور جو کچھ اس کے قبضہ میں ہوتا ہے وہ سب مولیٰ کی ملک ہے پس غلام کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرنا ایسا ہے جیسے خود اپنے ہاتھ فروخت کرنا حالانکہ اپنے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرنا جائز نہیں اسی طرح اپنے غلام کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔

اسی طرح وکیل کا اپنے مکاتب کے ہاتھ فروخت کرنا بھی جائز نہ ہوگا؛ کیونکہ مولیٰ اپنے مکاتب کی کمائی کا حق دار ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ مکاتب اپنی کمائی میں سے کسی پر تبرع نہیں کر سکتا ہے، اور جب مکاتب بدلِ کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جاتا ہے تو مولیٰ کا حق حقیقتِ ملک کے ساتھ بدل جاتا ہے یعنی مکاتب بدستور مولیٰ کا غلام بن جاتا ہے اور اس کی کمائی مولیٰ کی ملک ہو جاتی ہے، لہٰذا مولیٰ کا اپنے مکاتب کے ہاتھ فروخت کرنا اپنے ہاتھ فروخت کرنا ہے اس لیے وکیل اپنے مکاتب کے ساتھ عقد نہیں کر سکتا ہے۔

{4} امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالت تو بے شک مطلق ہے مگر تہمت کی جگہیں وکالتوں سے مستثنیٰ ہوتی ہیں یعنی وکیل جس شخص کے ساتھ معاملہ کرنے سے متہم ہوتا ہے مؤکل کی طرف سے اس کے ساتھ معاملہ کرنے کی اجازت نہیں ہوتی، اور ان لوگوں کے ساتھ عقد کرنے میں تہمت موجود ہے یہی وجہ ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے حق میں گواہی نہیں دے سکتا ہے؛ کیونکہ تباینِ املاک کے باوجود ایک دوسرے کو نفع پہنچانے کی تہمت موجود ہے اس لیے وکیل کا ان کے ساتھ عقد کرنا جائز نہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ لوگ ایک دوسرے کے اموال سے عادۃً نفع اٹھاتے ہیں پس ایک کا نفع دوسرے کا نفع شمار ہوتا ہے اس لیے ان کے ہاتھ فروخت کرنا من وجہ اپنے ہاتھ فروخت کرنا ہے اور اپنے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں اس لیے ان رشتہ داروں کے ہاتھ فروخت کرنا بھی جائز نہیں۔

{5} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ یہی اختلاف عقدِ اجارہ اور عقدِ صرف میں بھی ہے یعنی اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنا مکان کرایہ پر دینے کے لیے وکیل بنایا، یا سونا بعوضِ سونا فروخت کرنے کا وکیل بنایا تو وکیل کا اپنے مذکورہ رشتہ داروں کے ساتھ عقدِ جارہ یا عقدِ صرف کرنا صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

فتویٰ:۔ قدرے تفصیل کے ساتھ امام ابو حنیفہؒ کا قول راجح ہے لما فی الهندیة: الْوَكِيلُ بِالْبَيْعِ إذَا بَاعَ مِمَّنْ لَا تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ لَهُ إنْ كَانَ بِأَكْثَرَ مِنَ الْقِيمَةِ يَجُوزُ بِلَا خِلَافٍ وَإِنْ كَانَ بِأَقَلَّ مِنَ الْقِيمَةِ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ لَا يَجُوزُ بِالْإِجْمَاعِ وَإِنْ كَانَ بِغَبْنٍ يَسِيرٍ لَا يَجُوزُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى كَذَا فِي الذَّخِيرَةِ .وَإِنْ بَاعَ بِمِثْلِ الْقِيمَةِ فِيهِ رِوَايَتَانِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ كَذَا فِي فَتَاوَى قَاضِي خَانْ . (الهندية: 589/3)

{6} اگر ایک شخص نے اپنی کوئی چیز فروخت کرنے کے لیے دوسرے کو وکیل بنایا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وکیل کے لیے جائز ہے کہ وہ اس چیز کو تھوڑے ثمن کے عوض فروخت کردے یا زیادہ کے عوض فروخت کردے یا کسی سامان کے عوض فروخت کردے۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اتنے نقصان کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے جتنے میں لوگ دھوکہ کھاتے ہوں غبن فاحش کے ساتھ جائز نہیں ہے، اسی طرح دراہم اور دنانیر کے علاوہ کسی سامان کے عوض بھی جائز نہیں ہے۔

{7} صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے مطلق فروخت کرنے کا امر کیا ہے اور مطلق امر متعارف کے ساتھ مقید ہوتا ہے یعنی وکیل وہی تصرف کر سکتا ہے جو لوگوں میں متعارف ہو؛ کیونکہ تصرفات ضرورتوں کو دور کرنے کے لیے مشروع ہیں لہٰذا ضرورت کے موقعوں کے ساتھ مقید ہوں گے اور ضرورت کے مواقع وہی ہیں جو لوگوں میں متعارف ہوں اور لوگوں میں متعارف وہی بیوع ہیں جو برابر ثمن کے عوض ہوں اور دراہم و دنانیر کے عوض ہوں، لہٰذا وکیل کے لیے غبن فاحش کے ساتھ اور سامان کے عوض فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔

چونکہ تصرفات ضرورت کے موقعوں کے ساتھ مقید ہیں لہٰذا اگر کسی نے دوسرے کو کوئلہ یا برف یا قربانی کا جانور خریدنے کا وکیل بنایا تو یہ توکیل ضرورت کے زمانہ کے ساتھ مقید ہوگی یعنی کوئلہ سردی کے زمانہ کے ساتھ اور برف گرمی کے زمانہ کے ساتھ اور قربانی کا جانور ایام اضحیہ کے ساتھ مقید ہوگا، لہٰذا کوئلہ سردی کے بعد اور برف گرمی کے بعد اور جانور ایام اضحیہ کے بعد خریدنا موکل کے امر کی مخالفت شمار ہو گا اس لیے اس صورت میں یہ چیزیں موکل پر لازم نہ ہوں گی۔

{8} دوسری دلیل یہ ہے کہ غبن فاحش کے ساتھ فروخت کرنا من وجہ بیع ہے اور من وجہ ہبہ ہے جبکہ وکیل یہاں بیع کا وکیل ہے ہبہ کا وکیل نہیں ہے اس لیے وہ اس طرح کی بیع کا مجاز نہ ہوگا جو من وجہ بیع ہو اور من وجہ ہبہ ہو۔ اسی طرح بیع مقایضہ یعنی سامان بعوض سامان فروخت کرنا من وجہ بیع اور من وجہ شراء ہے؛ کیونکہ مقایضہ میں سامان بعوض سامان فروخت کیا جاتا ہے تو اس حیثیت سے کہ وکیل کے ہاتھ سے سامان نکل رہا ہے یہ بیع ہے اور اس حیثیت سے کہ وکیل کے قبضہ میں سامان داخل ہو رہا ہے یہ شراء ہے، اور موکل نے وکیل کو مطلق فروخت کا امر کیا ہے لہٰذا یہ امر ایسی فروخت کو شامل نہ ہوگا جو من وجہ فروخت اور من وجہ خرید ہو۔

{9} اور غبن فاحش کے ساتھ فروخت کرنا من وجہ بیع ہے اور من وجہ ہبہ ہے لہٰذا نابالغ بچے کے باپ اور وصی کو یہ اختیار نہیں کہ اس کے مال کو غبن فاحش کے ساتھ فروخت کردے؛ کیونکہ باپ اور وصی کو فروخت کی تو اجازت ہے مگر ہبہ کی اجازت نہیں ہے اور غبن فاحش کے ساتھ فروخت کرنا من وجہ ہبہ ہے اس لیے جائز نہیں۔

{10} امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں توکیل بالبیع مطلق ہے مثلِ ثمن اور دراہم ودنانیر کے ساتھ مقید نہیں ہے اور مطلق مواضع تہمت کے علاوہ میں اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے لہٰذا یہاں بھی جس عقد پر بیع کا اطلاق صحیح ہو یہ توکیل اس کو شامل ہوگی، اور غبنِ فاحش کے ساتھ فروخت کرنا اور بعوضِ سامان فروخت کرنا بھی ایک طرح کی بیع ہے اس لیے یہ توکیل ان بیوع کو شامل ہوگی لہٰذا ان بیوع کو منعقد کرنے سے وکیل نے موکل کی مخالفت نہیں کی ہے اس لیے وکیل کے لیے یہ بیوع جائز ہیں۔

{11} صاحبینؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ تو تسلیم ہے کہ مطلق بیع متعارف کے ساتھ مقید ہوتی ہے مگر یہ کہنا کہ متعارف فقط وہ ہے جو مثلِ ثمن اور نقود کے عوض ہو تسلیم نہیں بلکہ شدید ضرورت کے وقت غبنِ فاحش کے ساتھ بیع بھی متعارف ہے، اور اپنے کسی سامان سے اکتا جانے کے وقت بندہ اسے نقود اور سامان ہر دو کے عوض فروخت کرتا ہے اس لیے سامان بعوض سامان فروخت کرنا بھی متعارف ہے۔

{12} باقی کوئلہ، برف اور اضحیہ کی وکالت کا زمانہ حاجت کے ساتھ مقید ہونا امام صاحبؒ سے مروی روایت کے مطابق تسلیم نہیں ہے یعنی امام صاحبؒ کے نزدیک ان کی توکیل بھی مطلق ہے کسی زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہے لہٰذا ان مسائل کو امام صاحبؒ کے خلاف بطورِ استشہاد پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

اور صاحبینؒ کا یہ کہنا کہ غبنِ فاحش کے ساتھ فروخت کرنا اور سامان بعوض سامان فروخت کرنا من وجہ بیع ہے اور من وجہ بیع نہیں ہے، ہمیں تسلیم نہیں بلکہ یہ دونوں من کل وجہ بیع ہیں یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ "واللہ بیع نہیں کروں گا" پھر غبنِ فاحش کے ساتھ بیع کی یا سامان بعوض سامان فروخت کیا تو یہ شخص حانث ہو جاتا ہے تو اگر من کل وجہ بیع نہ ہوتی تو یہ شخص حانث نہ ہوتا پس جب بابِ قسم میں یہ دونوں من کل وجہ بیع ہیں تو بابِ وکالت میں بھی من کل وجہ بیع ہوں گی۔

{13} سوال یہ ہے کہ اگر غبنِ فاحش کے ساتھ فروخت کرنا من کل وجہ بیع ہے تو پھر نابالغ کے باپ اور وصی کو نابالغ کا مال غبنِ فاحش کے ساتھ فروخت کرنے کا اختیار ہونا چاہیئے حالانکہ ان کو یہ اختیار نہیں؟ جواب یہ ہے کہ نابالغ پر باپ اور وصی کی ولایت نظری اور شفقتی ہے جبکہ غبنِ فاحش کے ساتھ فروخت کرنے میں کوئی شفقت نہیں ہے اس لیے ان کو غبنِ فاحش کے ساتھ فروخت کی ولایت حاصل نہیں۔

{14} اور بیع مقایضہ (سامان بعوضِ سامان فروخت کرنا) کو من وجہ بیع اور من وجہ شراء کہنا ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ من کل وجہ بیع ہے اور من کل وجہ شراء ہے؛ کیونکہ اس پر بیع اور شراء دونوں کی تعریف صادق آتی ہے اس لیے بیع مقایضہ من کل وجہ ہے لہٰذا وکیل بالبیع کے لیے سامان بعوض سامان فروخت کرنا جائز ہوگا۔

فتوی:۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول راجح ہے بشرطیکہ ادھار اور غبن کے ساتھ فروخت کرنے کے خلاف لفظی یا حالی قرینہ موجود نہ ہو لما فی رد المحتار: (قَوْلُهُ بَزَّازِيَّةٌ) قَالَ الْعَلَّامَةُ قَاسِمٌ فِي تَصْحِيحِهِ عَلَى الْقُدُورِيِّ وَرَجَّحَ دَلِيلَ الْإِمَامِ الْمُعَوَّلَ عَلَيْهِ عِنْدَ النَّسَفِيِّ وَهُوَ أَصَحُّ الْأَقَاوِيلِ وَالِاخْتِيَارُ عِنْدَ الْمَحْبُوبِيِّ ، وَوَافَقَهُ الْمَوْصِلِيُّ وَصَدْرُ الشَّرِيعَةِ اهـ رَمْلِيٌّ وَعَلَيْهِ أَصْحَابُ الْمُتُونِ الْمَوْضُوعَةِ لِنَقْلِ الْمَذْهَبِ بِمَا هُوَ ظَاهِرُ الرِّوَايَةِ سَائِحَانِيٌّ (ردّ المحتار: 453/4) وقال في الهندية: قَالَ مَشَايِخُنَا : وَإِنَّمَا يَجُوزُ الْبَيْعُ بِالنَّسِيئَةِ إذَا لَمْ يَكُنْ فِي لَفْظِهِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْبَيْعِ بِالنَّقْدِ وَإِذَا كَانَ فِي لَفْظِهِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْبَيْعِ بِالنَّقْدِ لَا يَجُوزُ الْبَيْعُ بِالنَّسِيئَةِ وَذَلِكَ نَحْوُ أَنْ يَقُولَ بِعْ هَذَا الْعَبْدَ وَاقْضِ دَيْنِي أَوْ قَالَ بِعْ فَإِنَّ الْغُرَمَاءَ يُلَازِمُونَنِي أَوْ قَالَ بِعْ فَإِنِّي أَحْتَاجُ إلَى نَفَقَةِ عِيَالِي فَفِي هَذِهِ الصُّوَرِ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَبِيعَ بِالنَّسِيئَةِ كَذَا فِي الْمُحِيطِ . (الهندية: 588/3)

{15} اگر ایک شخص نے دوسرے کو کسی چیز کی خرید کے لیے وکیل کر دیا تو اس کے لیے اس قدر ثمن کے عوض خریدنا جائز ہے جو اس چیز کی قیمت کے برابر ہو اور اتنے غبن اور زیادتی کے عوض بھی جائز ہے جس کے مثل میں لوگ دھوکہ کھا جاتے ہوں، البتہ اتنی زیادتی اور غبن کے ساتھ جائز نہیں ہے جس کے مثل میں لوگ دھوکہ نہ کھاتے ہوں؛ کیونکہ غبن فاحش کی صورت میں تہمت پائی جاتی ہے یوں کہ وکیل نے اس چیز کو اپنے لیے خریدا ہو مگر جب اس کو پسند نہ آئی یا اس میں خسارہ دیکھا تو اس کو موکل پر ڈال دیا جیسا کہ گذر چکا، اور ایسی تہمت کی صورت میں خرید وکیل پر نافذ ہوتی ہے نہ کہ موکل پر، لہذا وکیل کے لیے غبن فاحش کے ساتھ خریدنا جائز نہیں ہے۔

{16} حتی کہ اگر وکیل کو کسی متعین چیز کو خریدنے کے لیے وکیل بنایا ہو تو عام مشائخ نے کہا ہے کہ اگر وکیل نے غبن فاحش کے ساتھ خرید لی تو یہ خرید آمر (موکل) پر نافذ ہوگی؛ کیونکہ متعین چیز خریدنے کا وکیل اسی چیز کو اپنے لیے نہیں خرید سکتا ہے لہذا اس صورت میں یہ تہمت نہیں پائی جاتی ہے کہ وکیل نے یہ چیز اپنے لیے خریدی پھر جب اس میں خسارہ دیکھا تو موکل کی طرف منسوب کر دی، اس لیے یہ خرید موکل ہی کے لیے ہوگی۔

{17} اسی طرح اگر وکیل بالنکاح نے کسی عورت کے ساتھ اپنے موکل کا نکاح مہر مثل سے زائد کے عوض کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے اس لیے کہ عقدِ نکاح میں نکاح کی نسبت موکل کی طرف کرنا ضروری ہے اس لیے اس میں یہ تہمت نہیں پائی جاتی ہے کہ وکیل نے اس کے ساتھ اپنا نکاح کیا پھر پسند نہ آنے پر موکل کی طرف منسوب کیا اس لیے یہ نکاح مہر مثل سے زائد کے عوض بھی موکل پر نافذ ہوگا۔ جبکہ وکیل بالشراء اس طرح نہیں کہ وہ شراء کو موکل کی طرف منسوب کرتا ہے بلکہ شراء کو مطلق

رکھتا ہے اس لیے اس میں یہ تہمت ممکن ہے کہ اپنے لیے خرید اپھر پسند نہ آنے پر موکل کی طرف منسوب کیا، لہذا وکیل بالنکاح کے لیے مہر مثل سے زائد کے عوض نکاح کرنا جائز ہے مگر وکیل بالشراء کے لیے غبن فاحش کے ساتھ خریداری جائز نہیں ہے۔

{1} قَالَ: وَالَّذِي لَا يَتَغَابَنُ النَّاسُ فِيهِ مَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ تَقْوِيمِ الْمُقَوِّمِينَ، {2} وَقِيلَ فِي الْعُرُوضِ "دَهْ نِيمْ" وَفِي الْحَيَوَانَاتِ "دَهْ يَازْدَهْ" وَفِي الْعَقَارَاتِ "دَهْ دَوَازْدَهْ"؛ لِأَنَّ التَّصَرُّفَ يَكْثُرُ وُجُودُهُ فِي الْأَوَّلِ وَيَقِلُّ فِي الْأَخِيرِ وَيَتَوَسَّطُ فِي الْأَوْسَطِ وَكَثْرَةُ الْغَبْنِ لِقِلَّةِ التَّصَرُّفِ.

فرمایا: اور وہ خسارہ جس میں دھوکہ نہیں کھاتے ہیں لوگ وہ ہے جو داخل نہ ہو اندازہ لگانے والوں کے اندازہ کے تحت، اور کہا گیا ہے کہ سامان میں دس کی چیز ساڑھے دس میں ہونا، اور جانوروں میں دس کا گیارہ میں ہونا اور غیر منقولی جائیداد میں دس کا بارہ میں ہونا؛ کیونکہ تصرف کا وجود زیادہ ہوتا ہے اول میں، اور کم ہوتا ہے اخیر میں، اور درمیانی ہوتا ہے درمیانی میں، اور غبن کی زیادتی قلتِ تصرف کی وجہ سے ہوتی ہے۔

{3} قَالَ: وَإِذَا وَكَّلَهُ بِبَيْعِ عَبْدٍ فَبَاعَ نِصْفَهُ جَازَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ مُطْلَقٌ عَنْ قَيْدِ الِافْتِرَاقِ وَالِاجْتِمَاعِ؛ أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ بَاعَ الْكُلَّ بِثَمَنِ النِّصْفِ يَجُوزُ عِنْدَهُ فَإِذَا بَاعَ النِّصْفَ بِهِ أَوْلَى {4} وَقَالَا: لَا يَجُوزُ؛ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُتَعَارَفٍ لِمَا فِيهِ مِنْ ضَرَرِ الشَّرِكَةِ {5} إلَّا أَنْ يَبِيعَ النِّصْفَ الْآخَرَ قَبْلَ أَنْ يَخْتَصِمَا؛ لِأَنَّ بَيْعَ النِّصْفِ قَدْ يَقَعُ وَسِيلَةً إلَى الِامْتِثَالِ بِأَنْ لَا يَجِدَ مَنْ يَشْتَرِيهِ جُمْلَةً فَيَحْتَاجُ إلَى أَنْ يُفَرِّقَ، فَإِذَا بَاعَ الْبَاقِيَ قَبْلَ نَقْضِ الْبَيْعِ الْأَوَّلِ تَبَيَّنَ أَنَّهُ وَقَعَ وَسِيلَةً، وَإِذَا لَمْ يَبِعْ ظَهَرَ أَنَّهُ لَمْ يَقَعْ وَسِيلَةً فَلَا يَجُوزُ، وَهَذَا اسْتِحْسَانٌ عِنْدَهُمَا. {6} وَإِنْ وَكَّلَهُ

فرمایا: اور اگر کسی کو وکیل بنایا اپنا غلام فروخت کرنے کا، پس اس نے فروخت کیا آدھا غلام، تو جائز ہے امام صاحب ؒ کے نزدیک؛ کیونکہ لفظ مطلق ہے افتراق یا اجتماع کی قید سے، کیا نہیں دیکھتے ہو! اگر اس نے فروخت کیا پورے غلام کو نصف ثمن کے عوض، تو جائز ہے امام صاحب ؒ کے نزدیک، پس جب فروخت کیا نصف بعوض نصف ثمن تو بطریقہ اولیٰ جائز ہوگا۔ اور صاحبین ؒ نے فرمایا: جائز نہیں؛ کیونکہ یہ غیر متعارف ہے؛ اس لیے کہ اس میں ضرر ہے شرکت کا، مگر یہ کہ فروخت کردے دوسرا نصف قبل اس کے کہ وہ دونوں مخاصمہ کریں؛ کیونکہ نصف کو فروخت کرنا کبھی وسیلہ ہو جاتا ہے تعمیلِ حکم کا بایں طور کہ وہ نہ پائے ایسے شخص کو جو خرید لے پورے غلام کو، پس وہ محتاج ہوگا کہ متفرق طور پر فروخت کردے، پس جب اس نے فروخت کردیا باقی بیع اول توڑنے سے پہلے، تو معلوم ہوا کہ یہ واقع ہوا تھا وسیلہ تعمیلِ حکم کا، اور اگر فروخت نہیں کیا تو ظاہر ہو گیا کہ وہ واقع نہیں ہوا تھا تعمیلِ حکم کا وسیلہ، پس جائز نہ ہوگا، اور یہ استحسان ہے صاحبین ؒ کے نزدیک۔ اور اگر اس کو وکیل بنایا

بِشِرَاءِ عَبْدٍ فَاشْتَرَى نِصْفَهُ فَالشِّرَاءُ مَوْقُوفٌ ، فَإِنِ اشْتَرَى بَاقِيَهُ لَزِمَ الْمُوَكِّلَ؛
غلام خریدنے کا، پس اس نے خرید لیا نصف غلام کو، تو خرید موقوف ہوگی، پس اگر اس نے خرید لیا باقی غلام، تو خرید لازم ہوگی موکل کو؛
لِأَنَّ شِرَاءَ الْبَعْضِ قَدْ يَقَعُ وَسِيلَةً إِلَى الِامْتِثَالِ بِأَنْ كَانَ مَوْرُوثًا بَيْنَ جَمَاعَةٍ فَيَحْتَاجُ إِلَى شِرَائِهِ
کیونکہ بعض کی خرید کبھی واقع ہوتی ہے وسیلہ تعمیلِ حکم کا بایں طور کہ وہ موروث ہو ایک جماعت کے درمیان تو وہ محتاج ہوگا اس کی خرید کو
شِقْصًا شِقْصًا ، فَإِذَا اشْتَرَى الْبَاقِيَ قَبْلَ رَدِّ الْآمِرِ الْبَيْعَ تَبَيَّنَ أَنَّهُ وَقَعَ وَسِيلَةً
حصہ حصہ کرکے، پس جب اس نے خرید لیا باقی کو آمر کے بیع رد کرنے سے پہلے، تو ظاہر ہو گیا کہ آدھے غلام کو خریدنا واقع ہوا تھا وسیلہ،
فَيَنْفُذُ عَلَى الْآمِرِ ، وَهَذَا بِالِاتِّفَاقِ .{7} وَالْفَرْقُ لِأَبِي حَنِيفَةَ أَنَّ فِي الشِّرَاءِ تَتَحَقَّقُ التُّهْمَةُ عَلَى مَا مَرَّ.
پس نافذ ہوگی موکل پر، اور یہ بالاتفاق ہے، اور فرق امام صاحبؒ کے قول پر یہ ہے کہ شراء میں متحقق ہو جاتی ہے تہمت جیسا کہ گذر چکا،
{8} وَآخَرُ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْبَيْعِ يُصَادِفُ مِلْكَهُ فَيَصِحُّ فَيُعْتَبَرُ فِيهِ إِطْلَاقُهُ وَالْأَمْرُ بِالشِّرَاءِ صَادَفَ
اور دوسرا فرق یہ ہے کہ امر بالبیع پالیتا ہے موکل کی ملک کو، پس صحیح ہوگا، پس معتبر ہوگا اس میں حکم کا مطلق ہونا، اور امر بالشراء نے پالیا
مِلْكَ الْغَيْرِ فَلَمْ يَصِحَّ فَلَا يُعْتَبَرُ فِيهِ التَّقْيِيدُ وَالْإِطْلَاقُ .{9} قَالَ : وَمَنْ أَمَرَ رَجُلًا بِبَيْعِ عَبْدِهِ
غیر کی ملک کو، پس صحیح نہ ہوگا، پس اس میں معتبر نہ ہوگی تقیید اور اطلاق۔ فرمایا: اور اگر امر کیا کسی شخص کو اس کا غلام فروخت کرنے کا،
فَبَاعَهُ وَقَبَضَ الثَّمَنَ أَوْ لَمْ يَقْبِضْ فَرَدَّهُ الْمُشْتَرِي عَلَيْهِ بِعَيْبٍ لَا يَحْدُثُ مِثْلُهُ
پس اس نے فروخت کیا اور قبض کیا ثمن یا قبض نہیں کیا، پھر رد کیا اس کو مشتری نے ایسے عیب کی وجہ سے جس کا مثل پیدا نہیں ہو سکتا ہے
بِقَضَاءِ الْقَاضِي بِبَيِّنَةٍ أَوْ بِإِبَاءِ يَمِينٍ أَوْ بِإِقْرَارٍ فَإِنَّهُ يَرُدُّهُ عَلَى الْآمِرِ؛
قضاء قاضی کے ساتھ بیّنہ کی وجہ سے یا قسم سے انکار کرنے کی وجہ سے یا وکیل کے اقرار کی وجہ سے، تو مامور رد کر سکتا ہے اس کو آمر پر؛
لِأَنَّ الْقَاضِيَ تَيَقَّنَ بِحُدُوثِ الْعَيْبِ فِي يَدِ الْبَائِعِ فَلَمْ يَكُنْ قَضَاؤُهُ مُسْتَنِدًا إِلَى هَذِهِ الْحُجَجِ .{10} وَتَأْوِيلُ
کیونکہ قاضی کو یقین ہے عیب کے پیدا ہونے کا بائع کے قبضہ میں، پس نہ ہوگا قاضی کا فیصلہ منسوب ان حجتوں کی طرف۔ اور تاویل
اشْتِرَاطِهَا فِي الْكِتَابِ أَنَّ الْقَاضِيَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَحْدُثُ مِثْلُهُ فِي مُدَّةِ شَهْرٍ مَثَلًا لَكِنَّهُ اشْتَبَهَ عَلَيْهِ
ان حجتوں کو شرط کرنے کی کتاب میں یہ ہے کہ قاضی جانتا ہے کہ پیدا نہیں ہو سکتا ہے اس جیسا عیب مثلاً ایک ماہ میں، مگر مشتبہ ہو گئی قاضی پر
تَارِيخُ الْبَيْعِ فَيَحْتَاجُ إِلَى هَذِهِ الْحُجَجِ لِظُهُورِ التَّارِيخِ ،{11} أَوْ كَانَ عَيْبًا لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا النِّسَاءُ أَوِ الْأَطِبَّاءُ،
بیع کی تاریخ، پس محتاج ہوگا ان حجتوں کی طرف ظہورِ تاریخ کے لیے، یا ایسا عیب تھا کہ نہیں پہچان سکتا اس کو مگر عورتیں یا طبیب،

وَقَوْلُ النِّسَاءِ وَقَوْلُ الطَّبِيبِ حُجَّةٌ فِي تَوَجُّهِ الْخُصُومَةِ لَا فِي الرَّدِّ فَيَفْتَقِرُ إلَيْهَا فِي الرَّدِّ، حَتَّى لَوْ كَانَ الْقَاضِي عَايَنَ الْبَيْعَ
اور عورتوں کا قول اور طبیب کا قول حجت ہے جھگڑا متوجہ ہونے میں نہ کہ رد کرنے میں، حتی کہ اگر قاضی نے مشاہدہ کیا ہو بیع کا،

وَالْعَيْبُ ظَاهِرٌ لَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ مِنْهَا وَهُوَ رَدٌّ عَلَى الْمُوَكِّلِ فَلَا يَحْتَاجُ الْوَكِيلُ إِلَى رَدٍّ وَخُصُومَةٍ.
اور عیب ظاہر ہو تو محتاج نہ ہوگا کسی شی کی طرف ان حجتوں میں، اور یہ واپسی ہے موکل پر، پس محتاج نہ ہوگا وکیل رد اور خصومت کا۔

تشریح:۔{1} امام قدوریؒ نے غبن فاحش کی تعریف کی ہے کہ غبن فاحش ایسے خسارہ کا نام ہے جو ماہرین تجارت کے اندازے میں داخل نہ ہو یعنی کوئی ماہر تاجر اس قدر مال کے عوض خرید کا اندازہ نہ کرے، اور غبن یسیر اس کی ضد ہے یعنی اتنا خسارہ جو ماہرین تجارت کے اندازے میں داخل ہو غبن یسیر ہے، یہی راجح ہے لما فی البحر الرائق: وَفَسَّرَ الْمُؤَلِّفُ مَا يَتَغَابَنُ النَّاسُ فِيهِ بِمَا يَدْخُلُ تَحْتَ تَقْوِيمِ الْمُقَوِّمِينَ فَعُلِمَ مِنْهُ أَنَّ الْغَبْنَ الْفَاحِشَ مَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ تَقْوِيمِ الْمُقَوِّمِينَ وَهَذَا هُوَ الْأَصَحُّ كَمَا فِي الْمِعْرَاجِ وَفِي السِّرَاجِ الْوَهَّاجِ مَعْزِيًا إِلَى الْخُجَنْدِيِّ الَّذِي يَتَغَابَنُ النَّاسُ فِي مِثْلِهِ نِصْفُ الْعُشْرِ أَوْ أَقَلُّ مِنْهُ فَإِنْ كَانَ أَكْثَرَ مِنْ نِصْفِ الْعُشْرِ فَهُوَ مِمَّا لَا يَتَغَابَنُ النَّاسُ فِيهِ وَقَالَ نُصَيْرُ بْنُ يَحْيَى: مَا يَتَغَابَنُ النَّاسُ فِيهِ فِي الْعُرُوضِ نِصْفُ الْعُشْرِ وَفِي الْحَيَوَانِ الْعُشْرُ وَفِي الْعَقَارِ الْخُمُسُ وَمَا خَرَجَ عَنْهُ فَهُوَ مَا لَا يَتَغَابَنُ النَّاسُ فِيهِ وَوَجْهُهُ أَنَّ التَّصَرُّفَ يَكْثُرُ وُجُودُهُ فِي الْعُرُوضِ وَيَقِلُّ فِي الْعَقَارِ وَيَتَوَسَّطُ فِي الْحَيَوَانِ وَكَثْرَةُ الْغَبْنِ لِقِلَّةِ التَّصَرُّفِ اھـ.

(البحر الرائق: 169/7)

{2} امام قدوریؒ نے غبن یسیر کی تفصیل ذکر کی ہے کہ سامان میں غبن یسیر یہ ہے کہ دس درہم کی چیز ساڑھے دس درہم میں خرید لے، اور حیوانات میں غبن یسیر یہ ہے کہ دس درہم کا جانور گیارہ درہم میں خرید لے، اور غیر منقولہ جائیداد میں غبن یسیر یہ ہے کہ دس درہم کی جائیداد بارہ درہم میں خرید لے، اور مذکورہ چیزیں بالترتیب ساڑھے دس، گیارہ اور بارہ درہم سے زائد کے عوض خرید نا غبن فاحش ہے؛ اس کی دلیل یہ ہے کہ غبن اس وقت زیادہ ہوتا ہے جب آدمی کو تجربہ کم ہو اور جب تجربہ زیادہ ہو تو غبن کم ہوتا ہے اور تجربہ کی قلت اور کثرت تصرف اور تجارت کی قلت اور کثرت سے ہوتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ سامان میں تصرف اور تجارت زیادہ ہوتی ہے اور غیر منقولہ جائیداد میں کم ہوتی ہے اور جانوروں میں اوسط ہوتی ہے اس لیے اول میں نصف درہم کی بقدر زیادتی کو غبن یسیر قرار دیا اور ثانی میں ایک درہم کی بقدر زیادتی کو غبن یسیر قرار دیا اور ثالث میں دو درہم کی بقدر زیادتی کو غبن یسیر قرار دیا۔

{3} اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل بنایا، اور وکیل نے آدھا غلام فروخت کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے اور موکل پر نافذ ہوگی؛ کیونکہ موکل نے مطلق غلام فروخت کرنے کا امر کیا تھا جس میں پورے غلام یا آدھے غلام کی قید نہیں تھی اور مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے اس لیے وکیل پورے غلام کو فروخت کرنے کا بھی

جائز ہو گا اور آدھے کو فروخت کرنے کا بھی مجاز ہو گا، یہی وجہ ہے کہ مذکورہ صورت میں اگر وکیل نے پورا غلام نصف ثمن کے عوض فروخت کیا تو بھی امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے اور بیع موکل پر نافذ ہوگی تو نصف غلام کو نصف ثمن کے عوض فروخت کرنا بطریقۂ اولیٰ جائز ہو گا؛ کیونکہ نصف غلام کو نصف ثمن کے عوض فروخت کرنے میں موکل کا زیادہ نفع ہے پورے غلام کو نصف ثمن کے عوض کرنے کی بنسبت۔

{4} صاحبینؒ کہتے ہیں کہ مذکورہ صورت میں آدھا غلام فروخت کرنا جائز نہیں ہے؛ کیونکہ موکل کا اپنے غلام کو فروخت کرنے کا وکیل کرنا بے شک مطلق ہے مگر مطلق سے متعارف مراد ہوتا ہے، جبکہ آدھے غلام کو فروخت کرنا متعارف نہیں ہے اس لیے آدھا غلام فروخت کرنے سے موکل کے حکم کی مخالفت لازم آتی ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ آدھا غلام فروخت کرنے سے موکل اور مشتری دونوں ایک غلام میں شریک ہو جائیں گے اور شرکت عیب ہے جس میں موکل کا ضرر ہے اور وکیل ایسے تصرف کا مجاز نہیں جس میں موکل کا ضرر ہو اس لیے آدھا غلام فروخت کرنا جائز نہیں۔

{5} البتہ اگر وکیل نے دوسرا آدھا حصہ وکیل اور موکل کے درمیان جھگڑا شروع ہونے سے پہلے فروخت کر دیا تو پھر صاحبینؒ کے نزدیک بھی جائز ہے؛ کیونکہ آدھے غلام کی فروخت کبھی موکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ ہو جاتی ہے یوں کہ وکیل کو ایسا شخص نہیں ملا جو یکجا پورا غلام خرید لے تو اس کو آدھا آدھا کرکے فروخت کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، تو جب نصفِ اول کی بیع ٹوٹنے سے پہلے وکیل نے دوسرا نصف بھی فروخت کیا تو معلوم ہوا کہ نصفِ اول کی فروخت موکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ واقع ہوئی تھی تو وکیل کے لیے نصفِ اول کی فروخت جائز ہوگی، اور اگر دوسرے نصف کو فروخت نہیں کیا تو ظاہر ہوا کہ نصفِ اول کی فروخت موکل کے حکم کی تعمیل نہیں ہے اس لیے جائز نہیں ہے۔ صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم صاحبینؒ کے نزدیک استحساناً ہے ورنہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نصفِ اول کی بیع جائز نہ ہو خواہ دوسرا نصف فروخت کرے یا فروخت نہ کرے۔

فتوی: صاحبین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے لما في البحر الرائق: وَقَالَا : لَا يَجُوزُ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُتَعَارَفٍ لِمَا فِيهِ مِنْ ضَرَرِ الشَّرِكَةِ إلَّا أَنْ يَبِيعَ النِّصْفَ الْآخَرَ قَبْلَ أَنْ يَخْتَصِمَا لِأَنَّ بَيْعَ النِّصْفِ قَدْ يَقَعُ وَسِيلَةً إلَى الِامْتِثَالِ بِأَنْ لَا يَجِدَ مَنْ يَشْتَرِيهِ جُمْلَةً فَيَحْتَاجُ إلَى أَنْ يُفَرِّقَ وَإِذَا بَاعَ الْبَاقِيَ قَبْلَ نَقْضِ الْبَيْعِ الْأَوَّلِ تَبَيَّنَ أَنَّهُ وَقَعَ وَسِيلَةً وَإِذَا لَمْ يَبِعْ ظَهَرَ أَنَّهُ لَمْ يَقَعْ وَسِيلَةً فَلَا يَجُوزُ وَهَذَا اسْتِحْسَانٌ عِنْدَهُمَا كَذَا فِي الْهِدَايَةِ وَهُوَ يُفِيدُ تَرْجِيحَ قَوْلِهِمَا وَلِذَا أَخَّرَهُ مَعَ دَلِيلِهِ كَمَا هُوَ عَادَتُهُ وَلِذَا اسْتَشْهَدَ لِقَوْلِ الْإِمَامِ بِمَا لَوْ بَاعَ الْكُلَّ بِثَمَنِ النِّصْفِ فَإِنَّهُ يَجُوزُ وَقَدْ عَلِمْت أَنَّ الْمُفْتَى بِهِ خِلَافُ قَوْلِهِ (البحر الرائق: 170/7)

{6} اگر ایک شخص نے دوسرے کو غلام خریدنے کا وکیل بنایا، اور وکیل نے آدھا غلام خریدا، تو یہ خرید موقوف رہے گی، پس اگر وکیل نے دوسرا نصف بھی خرید لیا، تو یہ بیع موکل پر لازم اور نافذ ہوگی، اور اگر وکیل نے دوسرا نصف نہیں خریدا تو یہ بیع موکل پر لازم نہ ہوگی؛ وجہ یہ ہے کہ غلام کے ایک حصہ کی خرید کبھی موکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ واقع ہو جاتی ہے مثلاً ایک غلام چند آدمیوں کو میراث میں ملا ہو تو اس غلام کو یکجا تو نہیں خریدا جاسکتا ہے بلکہ وکیل ان کے ایک ایک حصہ کو مالکوں سے خریدے گا، پس موکل کے آدھے غلام کو رد کرنے سے پہلے اگر وکیل نے باقی حصہ بھی خرید لیا تو ظاہر ہو گیا کہ اوّل نصف کی خرید موکل کے حکم کی تعمیل کا ذریعہ واقع ہوئی تھی اس لیے یہ صورت جائز اور موکل پر نافذ ہوگی، اور اس صورت کے جواز پر ائمہ ثلاثہ کا اتفاق ہے۔

{7} سوال یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے اوپر کے مسئلہ میں نصف غلام کی فروخت کو دوسرے نصف کی فروخت پر موقوف کیے بغیر جائز قرار دیا ہے جبکہ خرید کی صورت میں اول نصف کی خرید کے جواز کو دوسرے نصف کی خرید پر موقوف کر دیا ہے پس ان دونوں صورتوں میں اس فرق کی وجہ کیا ہے؟ صاحبِ ہدایہؒ نے دو وجہ فرق ذکر کی ہیں، ایک یہ ہے کہ شراء کی صورت میں وکیل کے حق میں تہمت متحقق ہے جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا کہ وکیل پر یہ تہمت ہے کہ اس نے اپنے لیے خریدا پھر جب اس میں خسارہ دیکھا تو موکل کے ذمہ ڈال دیا، پس اس تہمت کی وجہ سے خرید کو اس بات پر موقوف رکھا گیا کہ اگر وکیل نے باقی غلام کو بھی خرید لیا تو یہ خرید موکل پر نافذ ہوگی اور اگر باقی نصف کو نہیں خریدا تو یہ خرید موکل پر نافذ نہ ہوگی۔

{8} دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ توکیل بالبیع کی صورت میں بیع کا امر موکل کی مِلک سے ملاقی ہوا ہے یعنی موکل نے اپنی مملوکہ چیز فروخت کرنے کا حکم دیا ہے اور موکل کو چونکہ اپنی مِلک پر ولایت حاصل ہے اس لیے اس کا امر بالبیع درست ہوگا، لہٰذا اس میں اطلاق امر معتبر ہوگا اس لیے وکیل پورے غلام کو فروخت کرنے کا بھی مجاز ہوگا اور نصف کو فروخت کرنے کا بھی مجاز ہوگا۔ اور توکیل بالشراء کی صورت میں موکل کا امر غیر کی مِلک کے ساتھ ملاقی ہوا یعنی موکل نے جس چیز کی خرید کا حکم کیا ہے وہ چیز موکل کی مِلک نہیں ہے بلکہ بائع کی مِلک ہے اور غیر کی مِلک خریدنے کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے محض ضرورت کے پیش نظر جائز قرار دیا ہے اور جب امر بالشراء صحیح نہیں تو اس میں اطلاق یا تقیید بھی معتبر نہ ہوگی بلکہ عرف معتبر ہوگا اور عرف یہ ہے کہ پورا غلام خریدا جائے تو اگر وکیل نے پورا غلام خریدا خواہ یکجا ہو یا متفرق کرکے، بہر دو صورت یہ خرید موکل کے حکم کے مطابق ہے اس لیے موکل پر لازم ہوگی، اور اگر آدھا غلام خریدا تو موکل کے حکم کی موافقت نہ ہونے کی وجہ سے یہ خرید موکل پر لازم نہ ہوگی بلکہ وکیل پر لازم ہوگی۔

{9} اگر ایک شخص نے دوسرے کو امر کیا کہ میرا غلام فروخت کردو، پس اس نے فروخت کردیا اور ثمن پر قبضہ کرلیا ہو یا قبضہ نہ کیا ہو دونوں صورتوں میں اگر مشتری نے اس غلام کو وکیل کی طرف ایسے عیب کی وجہ سے واپس کیا جس عیب کا مثل مشتری کے قبضہ کی مدت میں پیدا نہیں ہوسکتا ہو مثلاً غلام کے ہاتھ میں زائد انگلی کا ہونا، اور مشتری کا اس غلام کو واپس کرنا قاضی کے حکم سے ہو، اور قاضی کا یہ حکم مشتری کے پیش کردہ بیّنہ کی وجہ سے ہو، یا بیّنہ پیش نہ کرنے کی صورت میں وکیل کے قسم کھانے سے انکار کی وجہ سے ہو، یا وکیل کے عیب کا اقرار کرنے کی وجہ سے ہو، تینوں صورتوں میں وکیل اس غلام کو بغیر خصومت کے موکل کی طرف واپس کرسکتا ہے؛ کیونکہ کلام ایسے عیب کے بارے میں ہے جس کا مثل مشتری کے قبضہ کی مدت میں پیدا نہیں ہوسکتا ہے اس لیے قاضی کو یقین ہے کہ یہ بائع کے قبضہ میں پیدا ہوا ہے پس وہ اپنے اس یقین کی وجہ سے غلام کو بائع کی طرف واپس کرسکتا ہے قاضی کا فیصلہ ان حجتوں (بیّنہ، قسم سے انکار، اور وکیل کے اقرار) کی طرف منسوب نہیں ہوگا۔

{10} سوال یہ ہے کہ جب عیب ایسا ہے جو مشتری کے قبضہ کی مدت میں پیدا نہیں ہوسکتا ہے تو جامع صغیر میں قاضی کے فیصلہ کو مذکورہ حجتوں (بیّنہ، انکار عن الیمین اور اقرار) پر کیوں بناء کیا ہے قاضی تو ان حجتوں کے بغیر اپنے اس یقین کی بناء پر فیصلہ صادر کرسکتا ہے کہ یہ عیب بائع کے ہاں پیدا ہوا ہے؟ جواب یہ ہے کہ قاضی کو یہ بات تو معلوم ہے کہ اس طرح کا عیب مثلاً ایک ماہ کی مدت میں پیدا نہیں ہوسکتا لیکن قاضی پر بیع کی تاریخ مشتبہ ہوگئی ہے کہ بیع کب ہوئی تھی زیادہ وقت گذرا ہے یا کم، پس مشتری بیع کی تاریخ متعین کرنے کے لیے مذکورہ تین حجتوں میں سے ایک کا محتاج ہوگا یعنی یا تو مشتری اس بات پر بیّنہ پیش کردے کہ بیع منعقد ہوئے زیادہ مدت نہیں گذری ہے اس لیے یہ عیب بائع کے ہاں پیدا شدہ ہے، اور یا بائع قسم کھانے سے انکار کرے، اور یا بائع اس عیب کا اقرار کرے، پس بیع کی تاریخ ظاہر کرنے کے لیے ان حجتوں کی ضرورت ہے نہ کہ فیصلہ صادر کرنے کے لیے۔

{11} دوسرا جواب یہ ہے کہ بعض مرتبہ وہ عیب جس کی وجہ سے مشتری مبیع کو واپس کرنے کا ارادہ کرتا ہے ایسا ہوتا ہے کہ جس کو فقط عورتیں جانتی ہیں مثلاً مبیع باندی ہے جس کی شرمگاہ میں کوئی بیماری ہو، یا عیب ایسا ہے جس کو صرف طبیب لوگ جانتے ہوں مثلاً پرانی کھانسی، اور عورتوں اور طبیب کا قول اس بارے میں توجحت ہوسکتا ہے کہ مشتری اپنے بائع کے ساتھ خصومت کرے لیکن ان کا قول مبیع کو بائع کی طرف واپس کرنے کے لیے حجت نہیں ہوسکتا ہے لہٰذا مبیع واپس کرنے کے لیے مذکورہ حجتوں کی ضرورت پیش آئے گی۔ حتیٰ کہ اگر قاضی نے بیع کا مشاہدہ کیا یعنی بیع اس کے سامنے ہوگئی اور عیب بالکل ظاہر ہے تو اس صورت میں قاضی ان حجتوں کا محتاج نہ ہوگا، اور قاضی کے اس فیصلہ کی وجہ سے مشتری کا وکیل کی طرف غلام واپس کرنا یہی موکل کی طرف واپس کرنا ہوگا وکیل کو موکل کی طرف مستقل واپس کرنے اور موکل کے ساتھ خصومت کرنے کی ضرورت نہیں؛ کیونکہ حکم قاضی سے واپس کرنا فسخ

عقد ہے اور حجتِ کاملہ سے وکیل پر فسخ عقد موکل پر فسخ عقد شمار ہوتا ہے اس لیے موکل کو مستقل طور پر واپس کرنے اور اس کے ساتھ خصومت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

{1} قَالَ : وَكَذٰلِكَ إِنْ رَدَّهُ عَلَيْهِ بِعَيْبٍ يَحْدُثُ مِثْلُهُ بِبَيِّنَةٍ أَوْ بِإِبَاءِ يَمِينٍ
فرمایا: اور اسی طرح اگر مشتری نے غلام کو رد کر دیا وکیل پر ایسے عیب کی وجہ سے جس کا مثل پیدا ہو سکتا ہو بینہ کی وجہ سے یا انکار عن الیمین کی وجہ سے

لِأَنَّ الْبَيِّنَةَ حُجَّةٌ مُطْلَقَةٌ، {2} وَالْوَكِيلُ مُضْطَرٌّ فِي النُّكُولِ لِبُعْدِ الْعَيْبِ عَنْ عِلْمِهِ بِاعْتِبَارِ عَدَمِ مُمَارَسَتِهِ الْمَبِيعَ
کیونکہ بینہ حجتِ مطلقہ ہے، اور وکیل مضطر ہے انکار کرنے میں؛ کیونکہ عیب دور ہے وکیل کے علم سے مبیع کے ساتھ عدم ممارست کی وجہ سے،

فَلَزِمَ الْآمِرَ . {3} قَالَ : فَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ بِإِقْرَارِهِ لَزِمَ الْمَأْمُورَ ؛ لِأَنَّ الْإِقْرَارَ حُجَّةٌ قَاصِرَةٌ وَهُوَ غَيْرُ مُضْطَرٍّ
پس غلام لازم ہو گا آمر پر۔ فرمایا: پس اگر ہو یہ واپسی وکیل کے اقرار سے، تو غلام لازم ہو گا وکیل پر؛ کیونکہ اقرار حجتِ قاصرہ ہے اور وہ مجبور نہیں ہے

إِلَيْهِ لِإِمْكَانِهِ السُّكُوتَ وَالنُّكُولَ ، إِلَّا أَنَّ لَهُ أَنْ يُخَاصِمَ الْمُوَكِّلَ فَيُلْزِمَهُ
اقرار کرنے میں؛ بوجہ ممکن ہونے اس کے لیے سکوت اور انکار مگر یہ کہ اس کو اجازت ہے کہ مخاصمہ کرے موکل سے، پھر لازم کر دے غلام

بِبَيِّنَةٍ أَوْ بِنُكُولِهِ ، {4} بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ الرَّدُّ بِغَيْرِ قَضَاءٍ وَالْعَيْبُ يَحْدُثُ
اس پر بینہ کے ذریعہ یا اس کے انکار کے ذریعہ۔ برخلاف اس صورت کہ واپسی بغیر قضاء کے وکیل کے اقرار سے ہو، اور عیب پیدا ہو سکتا ہو

مِثْلُهُ حَيْثُ لَا يَكُونُ لَهُ أَنْ يُخَاصِمَ بَائِعَهُ ؛ لِأَنَّهُ بَيْعٌ جَدِيدٌ فِي حَقِّ ثَالِثٍ وَالْبَائِعُ ثَالِثُهُمَا،
اس طرح، کہ نہ ہو گی اس کو اجازت کہ مخاصمہ کرے اپنے بائع سے؛ کیونکہ یہ بیع جدید ہے تیسرے کے حق میں، اور بائع تیسرا ہے ان دونوں کا،

{5} وَالرَّدُّ بِالْقَضَاءِ فَسْخٌ لِعُمُومِ وِلَايَةِ الْقَاضِي، غَيْرَ أَنَّ الْحُجَّةَ قَاصِرَةٌ وَهِيَ الْإِقْرَارُ ، فَمِنْ حَيْثُ الْفَسْخِ كَانَ لَهُ
اور رد کرنا قضاء کی وجہ سے فسخ ہے قاضی کی عموم ولایت کی وجہ سے، مگر حجت قاصرہ ہے، اور وہ اقرار ہے، پس فسخ کے اعتبار سے وکیل کو اجازت ہے

أَنْ يُخَاصِمَهُ ، وَمِنْ حَيْثُ الْقُصُورُ لَا يَلْزَمُ الْمُوَكِّلَ إِلَّا بِحُجَّةٍ ، {6} وَلَوْ كَانَ الْعَيْبُ لَا يَحْدُثُ مِثْلُهُ
کہ مخاصمہ کرے اس سے، اور قصورِ حجت کے اعتبار سے لازم نہ ہو گا رد موکل پر، مگر حجت سے۔ اور اگر عیب ایسا ہو کہ پیدا نہ ہو سکتا ہو اس جیسا

وَالرَّدُّ بِغَيْرِ قَضَاءٍ بِإِقْرَارِهِ يَلْزَمُ الْمُوَكِّلَ مِنْ غَيْرِ خُصُومَةٍ فِي رِوَايَةٍ ؛ لِأَنَّ الرَّدَّ مُتَعَيِّنٌ
اور رد قضاءِ قاضی کے بغیر وکیل کے اقرار سے ہو، تو لازم ہو گی واپسی موکل پر بغیر خصومت کے ایک روایت میں؛ کیونکہ واپسی متعین ہے،

{7} وَفِي عَامَّةِ الرِّوَايَاتِ لَيْسَ لَهُ أَنْ يُخَاصِمَهُ لِمَا ذَكَرْنَا {8} وَالْحَقُّ فِي وَصْفِ السَّلَامَةِ
اور عام روایات میں ہے کہ وکیل کو اجازت نہیں کہ وہ مخاصمہ کرے موکل سے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے اور مشتری کا حق وصف سلامتی میں ہے

ثُمَّ يَنْتَقِلُ إِلَى الرَّدِّ ثُمَّ إِلَى الرُّجُوعِ بِالنُّقْصَانِ فَلَمْ يَتَعَيَّنِ الرَّدُّ ، وَقَدْ بَيَّنَّاهُ فِي الْكِفَايَةِ بِأَطْوَلَ مِنْ هٰذَا.

پر عمل ہو گا واپسی کی طرف، پھر رجوع بالنقصان کی طرف، پس متعین نہ ہو گی واپسی، اور ہم نے بیان کیا اس کو "کفایہ" میں اس سے زیادہ تفصیل کے ساتھ

{9} قَالَ : وَمَنْ قَالَ لِآخَرَ أَمَرْتُكَ بِبَيْعِ عَبْدِي بِنَقْدٍ فَبِعْتَهُ بِنَسِيئَةٍ
فرمایا: اور اگر کسی نے کہا دوسرے سے کہ میں نے تجھے امر کیا تھا میرے غلام کو فروخت کرنے کا نقد کے عوض، پھر تو نے فروخت کیا اس کو ادھار کے عوض

وَقَالَ الْمَأْمُورُ أَمَرْتَنِي بِبَيْعِهِ وَلَمْ تَقُلْ شَيْئًا فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْآمِرِ ؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ يُسْتَفَادُ مِنْ جِهَتِهِ
اور کہا مامور نے: تو نے مجھے امر کیا تھا اس کو فروخت کرنے کا اور تو نے کچھ نہیں کہا تھا، تو قول آمر کا معتبر ہو گا؛ کیونکہ امر مستفاد ہے اسی کی طرف سے،

وَلَا دَلَالَةَ عَلَى الْإِطْلَاقِ. {10} قَالَ : وَإِنِ اخْتَلَفَ فِي ذَلِكَ الْمُضَارِبُ وَرَبُّ الْمَالِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمُضَارِبِ ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ
اور کوئی دلالت نہیں اطلاق پر۔ فرمایا: اور اگر اختلاف کیا اس میں مضارب اور رب المال نے، تو قول مضارب کا معتبر ہو گا؛ کیونکہ اصل

فِي الْمُضَارَبَةِ الْعُمُومُ ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ يَمْلِكُ التَّصَرُّفَ بِذِكْرِ لَفْظِ الْمُضَارَبَةِ فَقَامَتْ دَلَالَةُ الْإِطْلَاقِ،
مضاربت میں عموم ہے، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ مالک ہو جاتا ہے تصرف کا لفظ مضاربت ذکر کرنے سے، پس قائم ہے دلالت اطلاق پر،

{11} بِخِلَافِ مَا إِذَا ادَّعَى رَبُّ الْمَالِ الْمُضَارَبَةَ فِي نَوْعٍ وَالْمُضَارِبُ فِي نَوْعٍ آخَرَ حَيْثُ يَكُونُ الْقَوْلُ لِرَبِّ الْمَالِ
برخلاف اس کے جب دعویٰ کرے رب المال ایک نوع کی مضاربت کا، اور مضارب دوسری نوع کا کہ قول رب المال کا معتبر ہو گا؛

لِأَنَّهُ سَقَطَ الْإِطْلَاقُ بِتَصَادُقِهِمَا فَنَزَلَ إِلَى الْوَكَالَةِ الْمَحْضَةِ {12} ثُمَّ مُطْلَقُ الْأَمْرِ بِالْبَيْعِ يَنْتَظِمُهُ نَقْدًا وَنَسِيئَةً
کیونکہ ساقط ہو گیا اطلاق اس میں دونوں کے اتفاق سے، پس نازل ہو گا محض وکالت کی طرف، پھر مطلق امر بالبیع شامل ہو گا بیع نقد اور ادھار کو

إِلَى أَيِّ أَجَلٍ كَانَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ ، وَعِنْدَهُمَا يَتَقَيَّدُ بِأَجَلٍ مُتَعَارَفٍ وَالْوَجْهُ قَدْ تَقَدَّمَ.
جو بھی میعاد ہو امام صاحبؒ کے نزدیک، اور صاحبینؒ کے نزدیک مقید ہو گا متعارف میعاد کے ساتھ، اور وجہ پہلے گذر چکی ہے۔

{13} قَالَ : وَمَنْ أَمَرَ رَجُلًا بِبَيْعِ عَبْدِهِ فَبَاعَهُ وَأَخَذَ بِالثَّمَنِ رَهْنًا
فرمایا: اور جس نے امر کیا کسی شخص کو اس کا غلام فروخت کرنے کا، پس اس نے فروخت کیا اس کو اور لے لیا ثمن کے عوض رہن،

فَضَاعَ فِي يَدِهِ أَوْ أَخَذَ بِهِ كَفِيلًا فَتَوِيَ الْمَالُ عَلَيْهِ فَلَا ضَمَانَ عَلَيْهِ ؛ لِأَنَّ الْوَكِيلَ أَصِيلٌ فِي الْحُقُوقِ
پھر رہن ضائع ہوا وکیل کے ہاتھ میں یا لے لیا اس کے لیے کفیل، پھر ہلاک ہوا مال اس پر، تو ضمان نہ ہو گا وکیل پر؛ کیونکہ وکیل اصیل ہے حقوق میں

وَقَبْضُ الثَّمَنِ مِنْهَا وَالْكَفَالَةُ تَوَثُّقٌ بِهِ ، وَالِارْتِهَانُ وَثِيقَةٌ لِجَانِبِ الِاسْتِيفَاءِ فَيَمْلِكُهُمَا
اور ثمن قبض کرنا حقوق میں سے ہے، اور کفالت مضبوطی ہے ثمن کے ساتھ، اور رہن لینا مضبوطی ہے جانب وصولی میں، پس وہ مالک ہو گا ان دونوں کا،

{14} بِخِلَافِ الْوَكِيلِ بِقَبْضِ الدَّيْنِ ؛ لِأَنَّهُ يَفْعَلُ نِيَابَةً وَقَدْ أَنَابَهُ فِي قَبْضِ الدَّيْنِ دُونَ الْكَفَالَةِ
برخلاف قرضہ وصول کرنے کے وکیل کے؛ کیونکہ وہ کام کرتا ہے نیابۃً، اور موکل نے اس کو نائب بنایا ہے قرضہ وصول کرنے میں نہ کہ کفالت قبول کرنے

وَأَخْذِ الرَّهْنِ وَالْوَكِيلُ بِالْبَيْعِ يَقْبِضُ إِصَالَةً وَلِهَذَا لَا يَمْلِكُ الْمُوَكِّلُ حَجْرَهُ عَنْهُ

اور رہن لینے میں، اور وکیل بالبیع قبضہ کرتا ہے اصالۃً، اور اسی وجہ سے مالک نہیں ہوتا ہے موکل وکیل کو روکنے کا ثمن قبض کرنے سے

تشریح:۔ {1} اسی طرح اگر سابقہ صورت میں مشتری نے غلام کو وکیل کی طرف ایسے عیب کی وجہ سے واپس کیا جس کا حق مشتری کے قبضہ کی مدت میں پیدا ہو سکتا ہو اور غلام واپس کرنے کا فیصلہ بیّنہ کی وجہ سے ہوا ہو، یا وکیل کے قسم سے انکار کی وجہ سے ہوا ہو، تو ان دونوں صورتوں میں وکیل کی طرف واپسی موکل کی طرف واپسی ہوگی وکیل موکل کے ساتھ خصومت کا محتاج نہ ہوگا؛ کیونکہ جب مشتری نے بیّنہ سے ثابت کیا کہ یہ عیب موکل کے ہاں بھی موجود تھا اور قاضی نے بیّنہ کی وجہ سے غلام واپس کرنے کا حکم کر دیا تو یہ واپسی موکل پر ہوگی؛ اس لیے کہ بیّنہ حجتِ کاملہ ہے جس سے عیب کا موکل کے ہاں موجود ہونا ثابت ہو جاتا ہے اس لیے غلام کی واپسی موکل کی طرف ہوگی۔

{2} اور وکیل کے قسم سے انکار کی صورت میں واپسی موکل کی طرف اس لیے ہوگی کہ وکیل قسم سے انکار کرنے پر مجبور ہے؛ کیونکہ مبیع کے ساتھ وکیل کی عدم ممارست کی وجہ سے مبیع کا عیب وکیل کے علم سے دور ہوتا ہے پس وکیل کا غلام کے عیوب پر مطلع نہ ہونے کی وجہ سے وہ جھوٹی قسم سے ڈرے گا اس لیے وہ قسم سے انکار کرے گا اور وکیل موکل کی وجہ سے اس مصیبت میں مبتلا ہے اس لیے وکیل پر جو ذمہ داری آئے گی وہ موکل کی طرف لوٹ جائے گی لہٰذا قسم سے انکار کا حکم (غلام کی واپسی) موکل پر لازم ہوگا وکیل کے لیے موکل سے خصومت کی ضرورت نہ ہوگی۔

{3} اور اگر وکیل نے غلام کے عیب کا اقرار کیا ہو جس کی وجہ سے قاضی نے غلام واپس کرنے کا فیصلہ کیا تو یہ غلام وکیل کے ذمہ لازم ہوگا موکل پر لازم نہ ہوگا؛ کیونکہ اقرار حجتِ قاصرہ ہے جس کا اثر مقر کے حق میں تو ظاہر ہوگا اس کے غیر کے حق میں ظاہر نہ ہوگا، اور وکیل اقرار کرنے کے لیے مجبور بھی نہیں تھا؛ کیونکہ اس کے لیے خاموش رہنا اور یمین کا مطالبہ کرنے کی صورت میں یمین سے انکار کرنا بھی ممکن تھا تو اگر خاموش رہتا یا قسم سے انکار کرتا تو فیصلہ سکوت یا انکار پر ہوتا اقرار پر نہ ہوتا اس لیے وکیل عیب کے اقرار میں مجبور نہیں تھا لہٰذا اقرار کا اثر خود اسی کے حق میں ہوگا کہ غلام اس پر واپس کیا جائے گا اس کے اقرار کا اس کے موکل پر اثر نہ ہوگا یعنی غلام کی واپسی موکل پر لازم نہ ہوگی۔ البتہ وکیل کو اپنے موکل کے ساتھ خصومت کا اختیار ہوگا پس اگر وکیل نے عدالت میں اس بات پر بیّنہ پیش کیا کہ یہ عیب موکل کے ہاں موجود تھا، یا وکیل بیّنہ پیش نہ کر سکا اس لیے موکل کو قسم دلائی اور موکل نے قسم سے انکار کیا تو ان دو صورتوں میں غلام کی واپسی موکل پر لازم ہوگی۔

{4} اس کے برخلاف اگر وکیل نے عیب کا اقرار کیا اور قضاءِ قاضی کے بغیر محض وکیل کے اقرار کی وجہ سے وکیل پر غلام واپس کر دیا گیا اور عیب ایسا ہے جو مشتری کے قبضہ کی مدت میں پیدا ہو سکتا ہے تو اس صورت میں وکیل کو اپنے بائع (موکل) سے خصومت کا بھی اختیار نہ ہوگا؛ کیونکہ قضاءِ قاضی کے بغیر محض وکیل کے اقرار سے مشتری کا مبیع واپس کرنا اگرچہ وکیل اور مشتری کے حق میں فسخ بیع ہے مگر تیسرے (موکل) کے حق میں بیع جدید ہے اور بائع (موکل) ان دونوں کا تیسرا ہے جس کے حق میں یہ واپسی ایسی ہے گویا مشتری نے یہ غلام وکیل کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے، اس لیے وکیل کو اس سلسلہ میں موکل سے خصومت کا حق نہیں ہوگا۔

{5} اور اگر غلام قضاءِ قاضی کی وجہ سے واپس کر دیا گیا تو یہ فسخ بیع ہوگا؛ کیونکہ قاضی کو وکیل اور موکل دونوں پر ولایتِ عامہ حاصل ہے، لیکن یہ فسخ حجتِ قاصرہ یعنی اقرار کی وجہ سے ہے، پس فسخ کے اعتبار سے وکیل کو حق حاصل ہے کہ اپنے موکل کے ساتھ خصومت کرے اور حجت میں قصور پائے جانے کی وجہ سے موکل پر لازم نہ ہوگا مگر حجت سے یعنی یا تو وکیل بینہ پیش کر دے یا موکل قسم سے انکار کر دے۔

{6} اور اگر غلام میں ایسا عیب ہو جس کا مثل مشتری کے قبضہ کی مدت میں پیدا نہ ہو سکتا ہو اور مشتری نے غلام وکیل کی طرف محض اس کے اقرار سے قضاءِ قاضی کے بغیر واپس کیا تو مبسوط کی "کتاب البیوع" کی روایت کے مطابق یہ واپسی موکل پر خصومت کے بغیر لازم ہوگی؛ کیونکہ جب عیب ایسا ہے جس کا مثل مشتری کے ہاں پیدا نہیں ہو سکتا ہے تو اس عیب کی وجہ سے غلام واپس کرنا متعین ہے یعنی اگر قاضی کی عدالت میں خصومت کرلے تو وہ بھی غلام کو واپس کر دے گا تو خصم اور قاضی کا واپس کرنا برابر ہے اس لیے یہ واپسی موکل پر خصومت کے بغیر لازم ہوگی۔

{7} اور مبسوط کی عام روایات میں یہ ہے کہ اس صورت میں غلام فقط وکیل کی طرف واپس ہوگا موکل کی طرف واپس نہ ہوگا اور یہ واپسی وکیل پر لازم ہوگی اور وکیل کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ عدالت میں موکل کی طرف غلام واپس کرنے کے لیے خصومت کرے؛ دلیل وہی ہے جو گذر چکی کہ اقرار کی وجہ سے قضاءِ قاضی کے بغیر غلام کی واپسی وکیل اور مشتری کے حق میں اگرچہ فسخ بیع ہے مگر تیسرے شخص کے حق میں بیع جدید ہے اور موکل ان دونوں کا تیسرا ہے پس وکیل اور مشتری کے درمیان منعقدہ بیع تیسرے شخص کے حق میں کیونکر لازم ہوگی، صاحبِ ہدایہؒ کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی قول راجح ہے کذا قال الشیخ عبد الحکیم الشہید: ولا یخفی ما فی صنیع الهدایة من الاشارة الظاهرة الی ترجیح ما فی عامة الروایات (ہامش الهدایة: 3/190)

{8} صاحب ہدایہ" نے رڈ کے متعین ہونے کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ رڈ متعین نہیں؛ کیونکہ مشتری کا حق اولاً وصف سلامتی میں ہے کہ مشتری کو مبیع صحیح سالم ملے، مگر جب مبیع میں عیب ہو تو اس کا حق مبیع کو واپس کرنے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ اس عیب کی وجہ سے وہ مبیع کو واپس کر سکتا ہے، لیکن اگر سابقہ عیب کے علاوہ مشتری کے ہاں مبیع میں نیا عیب پیدا ہوا تو مشتری کے لیے مبیع واپس کرنے کا حق نہ ہو گا بلکہ اپنے نقصان کے بقدر ثمن واپس لے سکتا ہے یعنی بائع کے ہاں پیدا شدہ عیب کی وجہ سے مبیع کی قیمت میں جو کمی واقع ہو گی مشتری اس مقدار کو بائع سے لے سکتا ہے، لہذا ثابت ہوا کہ عیب کی وجہ سے مبیع واپس کرنا متعین نہیں ہے اس لیے اس کے متعین ہونے کا دعوی درست نہیں۔ صاحب ہدایہ" فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ میں نے ہدایہ کی شرح "کفایۃ المنتہی" میں اس سے زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

{9} اگر موکل نے وکیل سے کہا کہ "میں نے تجھے وکیل بنایا تھا کہ غلام نقد کے عوض فروخت کر دو، مگر تو نے ادھار فروخت کیا ہے" اور وکیل کہتا ہے کہ "نہیں، بلکہ تو نے مطلق فروخت کرنے کا کہا تھا" یعنی نقد کی شرط نہیں لگائی تھی، تو اس صورت میں موکل کا قول معتبر ہو گا؛ کیونکہ امر موکل کی طرف سے مستفاد ہوتا ہے اور امر جس کی طرف سے مستفاد ہوتا ہے وہ اپنے قول سے خوب واقف ہوتا ہے اس لیے اسی کا قول معتبر ہو گا، اور چونکہ مطلق فروخت کرنے کے امر کی کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے بیع کے امر کو اطلاق پر حمل نہیں کیا جائے گا۔

{10} اور اگر مضاربت کو مطلق رکھنے اور نقد کے ساتھ مقید کرنے میں رب المال اور مضارب نے اختلاف کیا یعنی رب المال کہتا ہے کہ میں نے نقد کے عوض فروخت کا کہا تھا اور مضارب کہتا ہے کہ تو نے مطلق مضاربت کا امر کیا تھا نقد کی قید نہیں لگائی تھی، تو اس صورت میں مضارب کا قول معتبر ہو گا؛ کیونکہ مضاربت کا امر اگرچہ رب المال کی طرف سے مستفاد ہے مگر رب المال کے دعوی کے خلاف قرینہ موجود ہے وہ یہ کہ مضاربت میں اصل یہ ہے کہ مطلق ہو، یہی وجہ ہے کہ اگر رب المال نے فقط اتنا کہا کہ میں نے یہ مال مضاربت کے لیے دیدیا ہے تو مضارب کو تصرف کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے، تو مضارب کا قول چونکہ اصل کے موافق ہے اور یہی اطلاق کی دلیل اور قرینہ ہے اس لیے مضارب کا قول معتبر ہو گا۔

{11} اس کے برخلاف اگر اختلاف نوعِ مال میں ہو رب المال ایک نوع کا مدعی ہو اور مضارب نے دوسری نوع کا دعوی کیا مثلاً رب المال نے کہا کہ میں نے سوتی کپڑے میں مضاربت کرنے کا کہا تھا اور مضارب کہتا ہے کہ اونی کپڑے میں مضاربت کرنے کا کہا تھا تو اس صورت میں رب المال کا قول معتبر ہو گا؛ کیونکہ اس صورت میں دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ مضاربت مطلق نہیں تھی اس لیے کہ ہر ایک نے ایک خاص نوع میں مضاربت کا دعوی کیا ہے اس لیے مضاربت کا اطلاق ساقط ہے اور جب اطلاق

ساقط ہے تو عقدِ مضاربت کو وکالتِ محضہ کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا اور پہلے گذر چکا ہے کہ موکل اور وکیل میں اختلاف کی صورت میں موکل کا قول معتبر ہوتا ہے لہذا یہاں بھی رب المال (جو موکل ہے) کا قول معتبر ہوگا۔

{12} صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ وکالت کی صورت میں بیع کا مطلق امر بیع نقد اور بیع ادھار دونوں کو شامل ہوتا ہے یعنی اگر موکل نے مطلق فروخت کرنے کا امر کیا تو وکیل نقد اور ادھار دونوں طرح فروخت کر سکتا ہے، پھر امام صاحب کے نزدیک ادھار کی صورت میں میعاد جو بھی ہو جائز ہے خواہ متعارف ہو یا غیر متعارف۔ اور صاحبین کے نزدیک میعاد متعارف ہونے کی قید ہے غیر متعارف میعاد تک ادھار فروخت کرنا جائز نہیں ہے؛ دلیل "توکیل بالبیع" کے مسئلہ میں گذر چکی ہے وہاں امام صاحب نے اطلاق پر عمل کیا ہے اور صاحبین نے متعارف پر، اور راجح قول کی نشاندہی بھی وہاں کی گئی ہے۔

{13} اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل بنایا، وکیل نے اس غلام کو فروخت کر دیا اور ثمن کے عوض مشتری سے کوئی چیز بطورِ رہن رکھ لی، پھر مرہون چیز وکیل کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی، یا وکیل نے مشتری سے ثمن پر کفیل لے لیا، لیکن کفیل پر مال ہلاک ہوگیا بایں طور کہ کفیل اور مکفول عنہ (مشتری) دونوں مفلس ہو کر مر گئے، تو ان دونوں صورتوں میں وکیل پر موکل کے لیے کچھ ضمان واجب نہ ہوگا؛ کیونکہ وکیل حقوقِ عقد میں اصیل ہوتا ہے یعنی حقوقِ عقد وکیل کی طرف لوٹتے ہیں اور ثمن پر قبضہ کرنا حقوقِ عقد میں سے ہے اور ثمن وصول کرنے کے لیے مشتری سے کفیل لینا یا بطورِ رہن کوئی چیز رکھ لینا ثمن وصول کرنے کی جانب ایک وثیقہ اورِ مضبوطی کی چیز ہے اس لیے یہ بھی حقوقِ عقد میں سے ہے تو وکیل ہی کفالہ اور رہن رکھنے کا مالک ہوگا، اور وکیل سے اگر ثمن ہلاک ہوتا تو ثمن اس کے پاس امانت ہونے کی وجہ سے اس پر ضمان نہ آتا پس رہن جو ثمن کا بدل ہے ہلاک ہونے کی صورت میں بھی وکیل پر ضمان نہیں آئے گا اسی طرح کفالہ کی صورت میں بھی چونکہ ثمن ہی کا ہلاک ہونا پایا گیا اس لیے وکیل پر ضمان نہیں آئے گا۔

{14} اس کے برخلاف اگر قرضخواہ نے اپنا قرضہ وصول کرنے کے لیے کسی کو وکیل بنایا، اور وکیل نے قرضہ کے عوض قرضدار سے رہن لیا یا کفیل لے لیا تو یہ جائز نہ ہوگا چنانچہ اگر مرہون چیز وکیل کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی، یا کفیل اور مکفول عنہ (قرضدار) دونوں مفلس ہو کر مر گئے تو وکیل ضمان سے بری نہ ہوگا؛ کیونکہ وکیل موکل کا نائب ہو کر قرضہ وصول کرتا ہے اور موکل نے اس کو فقط قرضہ وصول کرنے کا وکیل بنایا ہے کفیل، اور رہن لینے کے لیے اسے اپنا نائب نہیں بنایا ہے اس لیے وکیل کفیل اور رہن لینے کا مجاز نہ ہوگا، اور وکیل بالبیع چونکہ حقوقِ بیع میں اصیل ہے پس وہ ثمن پر اصالۃً قبضہ کرتا ہے نہ کہ

نیابۃ، لہٰذا وکیل مالک کے مرتبہ میں ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ موکل وکیل کو ثمن پر قبضہ کرنے سے نہیں روک سکتا ہے اور مالک ثمن کے عوض رہن لے سکتا ہے اور کفیل قبول کر سکتا ہے اس لیے وکیل بالبیع کو بھی ان دونوں باتوں کا اختیار ہے۔

فَصْلٌ

یہ فصل تعدد وکلاء کے بیان میں ہے۔

مصنفؒ ایک وکیل کے احکام سے فارغ ہو گئے تو دو وکلاء کے احکام کو شروع فرمایا، چونکہ دو کا درجہ ایک کے بعد ہے اس لیے ایک وکیل کے احکام کے بعد دو وکلاء کے احکام کو ذکر فرمایا ہے۔

{1}قَالَ : وَإِذَا وَكَّلَ وَكِيلَيْنِ فَلَيْسَ لِأَحَدِهِمَا أَنْ يَتَصَرَّفَ فِيمَا وُكِّلَا بِهِ دُونَ الْآخَرِ
فرمایا: اور جب کوئی دو وکیل بنائے، تو اختیار نہیں دونوں میں سے کسی ایک کو کہ تصرف کرے اس چیز میں جس کا دونوں کو وکیل بنایا گیا ہے دوسرے کے بغیر،

وَهَذَا فِي تَصَرُّفٍ يَحْتَاجُ فِيهِ إِلَى الرَّأْيِ كَالْبَيْعِ وَالْخُلْعِ وَغَيْرِ ذَلِكَ لِأَنَّ الْمُوَكِّلَ رَضِيَ بِرَأْيِهِمَا لَا بِرَأْيِ أَحَدِهِمَا
اور یہ ایسے تصرف میں ہے جس میں احتیاج ہو رائے کو جیسے بیع اور خلع وغیرہ؛ کیونکہ موکل راضی ہے ان دونوں کی رائے سے نہ کہ دونوں میں سے ایک کی رائے سے

{2}وَالْبَدَلُ وَإِنْ كَانَ مُقَدَّرًا وَلَكِنَّ التَّقْدِيرَ لَا يَمْنَعُ اسْتِعْمَالَ الرَّأْيِ فِي الزِّيَادَةِ وَاخْتِيَارِ الْمُشْتَرِي{3} قَالَ: إِلَّا أَنْ يُوَكِّلَهُمَا
اور بدل اگرچہ مقدر ہے لیکن تقدیر نہیں روکتی ہے استعمال رائے کو زیادتی میں اور مشتری کو اختیار کرنے میں، مگر یہ کہ وکیل بنائے ان دونوں کو

بِالْخُصُومَةِ؛ لِأَنَّ الِاجْتِمَاعَ فِيهَا مُتَعَذِّرٌ لِلْإِفْضَاءِ إِلَى الشَّغَبِ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ{4}وَالرَّأْيُ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ سَابِقًا
خصومت کا؛ کیونکہ دونوں کا جمع ہونا اس میں متعذر ہے؛ اس لیے کہ یہ سبب ہو گا شور و شغب کا قاضی کی مجلس میں، اور رائے کی طرف احتیاج اس سے پہلے ہے

لِتَقْوِيمِ الْخُصُومَةِ{5} قَالَ : أَوْ بِطَلَاقِ زَوْجَتِهِ بِغَيْرِ عِوَضٍ أَوْ بِعِتْقِ عَبْدِهِ بِغَيْرِ عِوَضٍ أَوْ بِرَدِّ وَدِيعَةٍ عِنْدَهُ
خصومت کی مضبوطی کے لیے۔ فرمایا: یا اپنی بیوی کو بلا عوض طلاق دینے، یا اپنے غلام کو بلا عوض آزاد کرنے، یا اپنے پاس سے ودیعت واپس کرنے،

أَوْ قَضَاءِ دَيْنٍ عَلَيْهِ ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ لَا يُحْتَاجُ فِيهَا إِلَى الرَّأْيِ بَلْ هُوَ تَعْبِيرٌ مَحْضٌ، وَعِبَارَةُ الْمَثْنَى وَالْوَاحِدِ سَوَاءٌ.
یا اس پر قرضہ ادا کرنے کا؛ کیونکہ یہ اشیاء محتاج نہیں ہیں رائے کو، بلکہ یہ تعبیر محض ہے، اور عبارت دو اور ایک کی برابر ہے۔

{6}وَهَذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ لَهُمَا طَلِّقَاهَا إِنْ شِئْتُمَا أَوْ قَالَ أَمْرُهَا بِأَيْدِيكُمَا
اور یہ برخلاف اس کے ہے جب کہے دونوں سے: کہ تم دونوں طلاق دو اس کو اگر تم چاہتے ہو، یا کہا: میری بیوی کا معاملہ تم دونوں کے ہاتھ میں ہے؛

لِأَنَّهُ تَفْوِيضٌ إِلَى رَأْيِهِمَا ؛ أَلَا تَرَى أَنَّهُ تَمْلِيكٌ مُقْتَصِرٌ عَلَى الْمَجْلِسِ ، وَلِأَنَّهُ عَلَّقَ الطَّلَاقَ
کیونکہ یہ تفویض ہے ان دونوں کی رائے کو، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ یہ تملیک ہے مقصور ہے مجلس پر، اور اس لیے کہ اس نے معلق کیا طلاق کو

بِفِعْلِهِمَا فَاعْتَبَرَهُ بِدُخُولِهِمَا. {7} قَالَ : وَلَيْسَ لِلْوَكِيلِ أَنْ يُوَكِّلَ فِيمَا

ان دونوں کے فعل کے ساتھ، پس اس کو قیاس کیا ان دونوں کے دخول پر۔ فرمایا: اور وکیل کو اختیار نہیں کہ وکیل کردے اس میں جس میں

وُكِّلَ بِهِ ؛ لِأَنَّهُ فَوَّضَ إِلَيْهِ التَّصَرُّفَ دُونَ التَّوْكِيلِ بِهِ ، وَهَذَا لِأَنَّهُ رَضِيَ بِرَأْيِهِ

اس کو وکیل کیا گیا ہے؛ کیونکہ اختیار دیا ہے اس کو تصرف کا نہ کہ وکیل بنانے کا، اور یہ اس لیے کہ موکل راضی ہے اسی کی رائے پر،

وَالنَّاسُ مُتَفَاوِتُونَ فِي الْآرَاءِ {8} قَالَ : إِلَّا أَنْ يَأْذَنَ لَهُ الْمُوَكِّلُ ؛ لِوُجُودِ الرِّضَا أَوْ يَقُولَ لَهُ اعْمَلْ بِرَأْيِكَ ؛

اور لوگ متفاوت ہیں رائے میں۔ فرمایا: مگر یہ کہ اجازت دے اس کو موکل؛ رضا کے موجود ہونے کی وجہ سے۔ یا کہے اس سے کہ عمل کر اپنی رائے پر؛

لِإِطْلَاقِ التَّفْوِيضِ إِلَى رَأْيِهِ ، {9} وَإِذَا جَازَ فِي هَذَا الْوَجْهِ يَكُونُ الثَّانِي وَكِيلًا عَنِ الْمُوَكِّلِ حَتَّى لَا يَمْلِكَ

بوجہ مطلق ہونے تفویض کرنے کے اس کی رائے طرف، اور جب جائز ہے اس صورت میں، تو ہوگا ثانی وکیل موکل کی طرف سے، حتی کہ مالک نہ ہوگا

الْأَوَّلُ عَزْلَهُ وَلَا يَنْعَزِلُ بِمَوْتِهِ وَيَنْعَزِلَانِ بِمَوْتِ الْأَوَّلِ ، وَقَدْ مَرَّ نَظِيرُهُ فِي أَدَبِ الْقَاضِي.

اول اس کو معزول کرنے کا، اور نہ معزول ہوگا اول کی موت سے، اور دونوں معزول ہوں گے موکل اول کی موت سے، اور گذر چکی اس کی نظیر ادب القاضی میں۔

تشریح: {1} اگر ایک شخص نے دو آدمیوں کو ایک کلام کے ساتھ وکیل بنایا مثلاً کہا کہ "میں نے تم دونوں کو میرا غلام فروخت کرنے کا وکیل بنایا ہے" تو دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے کی رائے کے بغیر اس چیز میں تصرف کا اختیار نہ ہوگا جس کے لیے ان دونوں کو وکیل بنایا ہے۔ صاحب ہدایہ" فرماتے ہیں کہ یہ حکم ایسے تصرف کے بارے میں ہے جس میں رائے کی ضرورت ہو جیسے بیع، خلع وغیرہ تاکہ دونوں کے اتفاق رائے سے مضبوطی حاصل ہو؛ کیونکہ موکل نے جب دو کو وکیل بنایا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دونوں کی رائے پر راضی ہے کسی ایک کی رائے پر راضی نہیں، اس لیے کسی ایک کو فقط اپنی رائے سے کام کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

{2} سوال یہ ہے کہ اگر بدل خلع یا بدل مبیع متعین ہو مثلاً ایک ہزار کے عوض خلع دینے یا ایک ہزار کے عوض غلام فروخت کرنے کے لیے دونوں کو وکیل بنایا تو اس صورت میں تو رائے کی ضرورت نہیں لہٰذا دونوں میں سے ایک کا تصرف درست ہونا چاہیے حالانکہ اس میں بھی آپ دونوں کی رائے کو ضروری سمجھتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ بدل کا متعین ہونا اگرچہ اس سے کم کرنے کے لیے مانع ہے مگر زیادتی کے لیے رائے استعمال کرنے سے مانع نہیں ہے مثلاً دونوں وکیل ہزار کے بجائے بارہ سو بدل مقرر کرنے کے لیے رائے استعمال کریں، یا دونوں اچھے مشتری کو اختیار کرنے کے لیے رائے کو استعمال کریں جو ثمن ادا کرنے میں ٹال مٹول سے کام نہیں لیتا ہے، لہٰذا ان دو وجوہ کے لیے دونوں کی رائے کی ضرورت ہے اس لیے اس صورت میں بھی تنہا کسی ایک کو تصرف کا اختیار نہ ہوگا۔

{3} البتہ بعض صورتیں مذکورہ حکم سے مستثنٰی ہیں کہ ان میں فقط ایک وکیل کا تصرف بھی جائز ہے، ایک صورت یہ ہے کہ موکل نے قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کرنے کے لیے دو وکیلوں کو مقرر کیا، مگر پھر مقدمہ دونوں میں سے ایک نے پیش کیا تو یہ جائز ہے؛ کیونکہ مقدمہ دائر کرتے ہوئے دونوں کا مجلسِ قاضی میں جمع متعذر ہے اس لیے اگر وہ دونوں بولیں گے تو مجلسِ قاضی میں شور شغب پیدا ہو گا اور شور و شغب سے مجلسِ قاضی کو بچانا ضروری ہے۔

{4} سوال یہ ہے کہ مقدمہ دائر کرنے کے لیے رائے کی ضرورت ہے لہٰذا فقط ایک کی رائے سے مقدمہ دائر کرنا درست نہیں ہونا چاہیے؟ جواب یہ ہے کہ مقدمہ دائر کرنے کے لیے دونوں کی رائے کا جمع ہونا بے شک ضروری ہے لیکن مقدمہ دائر کرنے سے پہلے ضروری ہے تاکہ مقدمہ کو مضبوطی کے ساتھ قائم کیا جاسکے اور پھر مجلسِ قاضی میں جاکر دونوں میں سے ایک مقدمہ دائر کر دے لہٰذا بوقتِ خصومت دونوں کی رائے کا جمع ہونا ضروری نہیں ہے اس لیے کسی ایک کا مقدمہ دائر کرنا صحیح ہے۔

{5} جن صورتوں میں فقط ایک وکیل کا تصرف جائز ہے ان میں سے دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دو آدمیوں کو اس بات کا وکیل بنائے کہ وہ موکل کی بیوی کو بلاعوض طلاق دیدیں۔ تیسری صورت یہ ہے کوئی شخص دو آدمیوں کو اس بات کا وکیل بنائے کہ وہ موکل کے غلام کو بلاعوض آزاد کر دیں۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ موکل کے پاس کسی کی امانت ہو وہ دو آدمیوں کو امانت مالک کو واپس کرنے کا وکیل بنائے۔ پانچویں صورت یہ ہے کہ موکل پر کسی کا دَین ہو وہ دو آدمیوں کو یہ دَین قرضخواہ کو واپس کرنے کا وکیل بنائے تو ان صورتوں میں کسی ایک وکیل کا تصرف بھی جائز ہے؛ کیونکہ ان صورتوں میں رائے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ ان میں تو کیل فقط موکل کے کلام کو ادا کرنا ہے اور موکل کا کلام ادا کرنے میں ایک اور دو برابر ہیں اس لیے کسی ایک وکیل کا موکل کا کلام ادا کرنا بھی کافی ہے۔

{6} البتہ اگر موکل نے دو شخصوں سے کہا کہ "تم دونوں میری بیوی کو طلاق دیدو اگر تم چاہو" یا دونوں سے کہا کہ "میری بیوی کی طلاق کا معاملہ تم دونوں کے اختیار میں ہے" تو ان دو صورتوں میں فقط ایک وکیل کا تصرف جائز نہ ہو گا؛ کیونکہ موکل نے بیوی کی طلاق کا معاملہ ان دونوں کی رائے کے سپرد کیا ہے لہٰذا تصرف کے لیے دونوں کی رائے کا جمع ہونا ضروری ہے کسی ایک کا تصرف جائز نہیں، آپ دیکھیں موکل ان دو الفاظ سے ان دونوں آدمیوں کو طلاق کا مالک بنانا چاہتا ہے یہی وجہ ہے کہ ان دونوں کا یہ اختیار مجلس پر مقصور ہوتا ہے اور مالک بنانا ان دونوں کی رائے کو سپرد کرنے کی علامت ہے اس لیے کسی ایک کا تصرف کافی نہ ہو گا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ موکل نے طلاق کو ان دونوں وکیلوں کے فعل پر معلق کیا ہے لہٰذا طلاق تب واقع ہو گی جب ان دونوں کی طرف سے فعلِ طلاق متحقق ہو جائے، پس اس کو ان دونوں کے دخول پر قیاس کیا ہے یعنی اگر موکل نے کہا کہ "اگر تم دونوں

گھر میں داخل ہوگئے تو میری بیوی کو طلاق ہے" پھر دونوں میں سے کوئی ایک گھر میں داخل ہوا تو عورت کو طلاق نہ ہوگی جب تک کہ دونوں داخل نہ ہو جائیں، اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی طلاق تب واقع ہو جائے گی جب دونوں وکیل طلاق دیں گے کسی ایک کے طلاق دینے سے طلاق واقع نہ ہوگی۔

{7} وکیل کو جس کام کے لیے وکیل بنایا ہے وہ اس کام کے لیے دوسرے شخص کو وکیل نہیں بنا سکتا ہے؛ کیونکہ موکل نے اس کو فقط اس کام میں تصرف کرنے کا وکیل بنایا ہے دوسرے کو وکیل بنانے کا اختیار تو نہیں دیا ہے؛ اس لیے کہ موکل خود تو اس وکیل کی رائے پر راضی ہے اور لوگ رائے میں مختلف ہوتے ہیں لہٰذا ایک کی رائے پر راضی ہونے سے دوسرے کی رائے پر راضی ہونا لازم نہیں آتا ہے پس وکیل کا کسی دوسرے کو وکیل بنانا موکل کے حکم کی مخالفت ہے اور موکل کے حکم کی مخالفت جائز نہیں ہے۔

{8} البتہ اگر موکل نے وکیل کو اجازت دیدی کہ دوسرے شخص کو بھی وکیل بنا سکتا ہے تو اس صورت میں چونکہ موکل کی رضا پائی گئی اس لیے اس صورت میں وکیل دوسرے شخص کو وکیل بنا سکتا ہے۔ یا موکل اپنے وکیل سے اس طرح کہے کہ "تو اپنی رائے پر عمل کر" تو اس صورت میں بھی وکیل کے لیے دوسرے شخص کو وکیل بنانا جائز ہے؛ کیونکہ اس صورت میں تصرف علی الاطلاق وکیل کی رائے کے سپرد کیا گیا ہے جس کے تحت دوسرے کو وکیل بنانا بھی داخل ہے اس لیے وکیل دوسرے کو بھی وکیل بنا سکتا ہے۔

{9} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ جب مذکورہ دوصورتوں میں وکیل کے لیے دوسرے شخص کو وکیل بنانا جائز ہے تو دوسرا وکیل موکل کی طرف سے وکیل ہوگا نہ کہ اول وکیل کی طرف سے، حتیٰ کہ اول وکیل دوسرے وکیل کو معزول نہیں کر سکتا ہے اور اول کی موت سے ثانی معزول نہ ہوگا۔ البتہ موکل کی موت سے دونوں معزول ہو جاتے ہیں۔ صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ اس کی نظیر ادب القاضی میں گذر چکی ہے کہ قاضی کو یہ اختیار نہیں کہ منصبِ قضاء پر کسی اور شخص کو اپنا خلیفہ بنائے، البتہ اگر اس کو سلطان کی طرف سے اس کی اجازت دی گئی ہو تو پھر اپنا خلیفہ بنا سکتا ہے۔

{1} قَالَ : فَإِنْ وَكَّلَ بِغَيْرِ إذْنِ مُوَكِّلِهِ فَعَقَدَ وَكِيلُهُ بِحَضْرَتِهِ جَازَ ؛ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ

فرمایا: پس اگر وکیل بنایا اپنے موکل کی اجازت کے بغیر، پس عقد کیا اس کے وکیل نے اس کی موجودگی میں، تو جائز ہے؛ کیونکہ مقصود

حُضُورُ رَأْيِ الْأَوَّلِ وَقَدْ حَضَرَ وَتَكَلَّمُوا فِي حُقُوقِهِ {2} وَإِنْ عَقَدَ فِي حَالِ غَيْبَتِهِ

وجود ہے اول کی رائے کا اور وہ یہاں موجود ہے، اور علماء نے کلام کیا ہے اس کے حقوق میں۔ اور اگر ثانی نے عقد کیا اول کی غیر موجودگی میں،

لَمْ يَجُزْ ؛ لِأَنَّهُ فَاتَ رَأْيُهُ إلَّا أَنْ يَبْلُغَهُ فَيُجِيزَهُ وَكَذَا لَوْ بَاعَ غَيْرُ الْوَكِيلِ

تو جائز نہیں؛ کیونکہ فوت ہوگئی اس کی رائے، مگر یہ کہ پہنچے اس کو، پس وہ اجازت دے اس کی، اور اسی طرح اگر فروخت کیا غیر وکیل نے،

فَبَلَغَهُ فَأَجَازَهُ ؛ لِأَنَّهُ حَضَرَ رَأْيُهُ{3} وَلَوْ قَدَّرَ الْأَوَّلُ الثَّمَنَ لِلثَّانِي

پھر خبر پہنچی وکیل کو، پس اس نے اجازت دی اس کی؛ کیونکہ موجود ہوگئی اول کی رائے۔ اور اگر ثمن کا اندازہ بیان کیا اول نے ثانی کے لیے،

فَعَقَدَ بِغَيْبَتِهِ يَجُوزُ ؛ لِأَنَّ الرَّأْيَ فِيهِ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ لِتَقْدِيرِ الثَّمَنِ ظَاهِرًا وَقَدْ حَصَلَ

پھر اس نے عقد کیا اول کی غیر موجودگی میں تو جائز ہے؛ کیونکہ رائے کو اس میں احتیاج ہے عقد میں ثمن کے اندازہ کے لیے بظاہر، اور وہ حاصل ہوچکا

{4}وَهَذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا وَكَّلَ وَكِيلَيْنِ وَقَدَّرَ الثَّمَنَ ، لِأَنَّهُ لَمَّا فَوَّضَ إِلَيْهِمَا مَعَ تَقْدِيرِ الثَّمَنِ

اور یہ برخلاف اس کے ہے کہ جب دو وکیل بنائے اور بیان کرے ثمن کا اندازہ؛ کیونکہ جب موکل نے عقد سپرد کیا دونوں کو ثمن بیان کرنے کے باوجود

ظَهَرَ أَنَّ غَرَضَهُ اجْتِمَاعُ رَأْيِهِمَا فِي الزِّيَادَةِ وَاخْتِيَارُ الْمُشْتَرِي عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ ،{5}أَمَّا إِذَا لَمْ يُقَدِّرِ الثَّمَنَ

تو ظاہر ہوا کہ اس کی غرض دونوں کی رائے کا اجتماع ہے زیادتی میں، اور مشتری اختیار کرنے میں، جیسا کہ ہم بیان کرچکے اس کو، رہا یہ کہ اگر بیان نہ کرے ثمن

وَفَوَّضَ إِلَى الْأَوَّلِ كَانَ غَرَضُهُ رَأْيَهُ فِي مُعْظَمِ الْأَمْرِ وَهُوَ التَّقْدِيرُ فِي الثَّمَنِ{6}قَالَ: وَإِذَا زَوَّجَ الْمُكَاتَبُ أَوِ الْعَبْدُ

اور سپرد کرے اول کو تو موکل کی غرض اس کی رائے طلب کرنا ہے بڑے امر یعنی تقدیر ثمن میں۔ فرمایا: اور اگر نکاح کیا مکاتب، یا غلام

أَوِ الذِّمِّيُّ ابْنَتَهُ وَهِيَ صَغِيرَةٌ حُرَّةٌ مُسْلِمَةٌ أَوْ بَاعَ أَوِ اشْتَرَى لَهَا لَمْ يَجُزْ مَعْنَاهُ التَّصَرُّفُ

یا ذمی نے اپنی بیٹی کا حالانکہ وہ صغیرہ، آزاد، مسلمان ہے، یا فروخت کیا یا خرید لیا اس کے لیے، تو جائز نہیں، اس کا معنی ہے اس کے مال میں تصرف کرنا؛

فِي مَالِهَا لِأَنَّ الرِّقَّ وَالْكُفْرَ يَقْطَعَانِ الْوِلَايَةَ؛ أَلَا تَرَى أَنَّ الْمَرْقُوقَ لَا يَمْلِكُ إِنْكَاحَ نَفْسِهِ فَكَيْفَ يَمْلِكُ إِنْكَاحَ غَيْرِهِ،

کیونکہ رقیت اور کفر قطع کردیتے ہیں ولایت کو، کیا نہیں دیکھتے کہ رقیق مالک نہیں ہوتا ہے اپنا نکاح کرنے کا، پس کیسا مالک ہوگا غیر کا نکاح کرانے کا،

وَكَذَا الْكَافِرُ لَا وِلَايَةَ لَهُ عَلَى الْمُسْلِمِ حَتَّى لَا تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ عَلَيْهِ ، وَلِأَنَّ هَذِهِ وِلَايَةٌ نَظَرِيَّةٌ

اور اسی طرح کافر کو ولایت حاصل نہیں مسلمان پر حتی کہ قبول نہ ہوگی اس کی گواہی مسلمان پر، اور اس لیے کہ یہ ولایت نظری ہے

فَلَا بُدَّ مِنَ التَّفْوِيضِ إِلَى الْقَادِرِ الْمُشْفِقِ لِيَتَحَقَّقَ مَعْنَى النَّظَرِ، وَالرِّقُّ يُزِيلُ الْقُدْرَةَ وَالْكُفْرُ يَقْطَعُ الشَّفَقَةَ عَلَى الْمُسْلِمِ

پس ضروری ہے سپرد کرنا قادر اور مشفق کو؛ تاکہ تحقق ہو نظر کا معنی، اور رقیت زائل کردیتی ہے قدرت کو، اور کفر قطع کردیتا ہے شفقت کو مسلمان پر،

فَلَا تُفَوَّضُ إِلَيْهِمَا{7} قَالَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ : وَالْمُرْتَدُّ إِذَا قُتِلَ عَلَى رِدَّتِهِ وَالْحَرْبِيُّ كَذَلِكَ؛

پس ولایت سپرد نہ ہوگی ان دونوں کو۔ اور فرمایا امام ابو یوسف" اور امام محمد" نے: کہ مرتد جب قتل کردیا جائے اپنی ردّت پر، اور اسی طرح حربی ہے؛

لِأَنَّ الْحَرْبِيَّ أَبْعَدُ مِنَ الذِّمِّيِّ فَأَوْلَى بِسَلْبِ الْوِلَايَةِ ،{8}وَأَمَّا الْمُرْتَدُّ فَتَصَرُّفُهُ فِي مَالِهِ وَإِنْ كَانَ نَافِذًا عِنْدَهُمَا

کیونکہ حربی زیادہ دور ہے ذمی سے، پس زیادہ لائق ہے سلب ولایت کا، رہا مرتد تو اس کا تصرف اپنے مال میں اگرچہ نافذ ہے صاحبین" کے نزدیک،

لَكِنَّهُ مَوْقُوفٌ عَلَى وَلَدِهِ وَمَالِ وَلَدِهِ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّهَا وِلَايَةٌ نَظَرِيَّةٌ وَذَلِكَ بِاتِّفَاقِ الْمِلَّةِ

لیکن اس کا تصرف موقوف ہے اس کے ولد اور اس کے ولد کے مال پر بالاجماع؛ کیونکہ یہ ولایت نظری ہے، اور نظر اتفاق ملت کی صورت میں ہوتی ہے

وَهِيَ مُتَرَدِّدَةٌ، ثُمَّ تَسْتَقِرُّ جِهَةُ الِانْقِطَاعِ إِذَا قُتِلَ عَلَى الرِّدَّةِ فَيَبْطُلُ وَبِالْإِسْلَامِ يُجْعَلُ كَأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مُسْلِمًا فَيَصِحُّ

اور مرتد کی ملت متردد ہے، پھر مستقر ہو گی ولایت کے انقطاع کی جہت جب وہ قتل کر دیا جائے ردّت پر، پس اس کا تصرف باطل ہو گا، اور اسلام کی وجہ سے قرار دیا جائے گا گویا وہ برابر مسلمان رہا، پس اس کا تصرف صحیح ہو گا۔

تشریح:۔{1} اگر وکیل نے اپنے موکل کی اجازت کے بغیر کسی دوسرے شخص کو وکیل بنایا اور اس دوسرے نے اول کی موجودگی میں عقد کر لیا تو یہ عقد جائز اور نافذ ہو گا؛ کیونکہ موکل کا مقصود اول وکیل کی رائے کا موجود ہونا ہے اور اس صورت میں اول وکیل کی رائے اس کے حاضر ہونے کی وجہ سے موجود ہو گئی اس لیے یہ جائز ہے۔ البتہ اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ دوسرے وکیل کے منعقد کردہ عقد کے حقوق کس کی طرف لوٹتے ہیں، بعض کہتے ہیں کہ وکیل اول کی طرف لوٹتے ہیں؛ کیونکہ موکل اسی پر راضی ہے کہ حقوق عقد اول کی طرف راجع ہوں۔ اور دیگر بعض کہتے ہیں کہ وکیل ثانی کی طرف لوٹتے ہیں؛ کیونکہ عقد وکیل ثانی کی طرف سے پایا گیا ہے اور یہی راجح ہے لما فی الدّرّ المنتقی: وتتعلق حقوقه بالعاقد علی الصحیح (الدّرّ المنتقی تحت مجمع الانھر: 3/331)

{2} اور اگر وکیل ثانی نے وکیل اول کی غیر موجودگی میں عقد کیا تو یہ عقد جائز اور نافذ نہ ہو گا؛ کیونکہ اس صورت میں وکیل اول کی رائے مفقود ہو گئی تو موکل کا مقصود حاصل نہ ہوا اس لیے یہ عقد جائز نہ ہو گا۔ البتہ اگر وکیل ثانی کے عقد کی خبر وکیل اول کو پہنچ گئی اور اس نے عقد کی اجازت دیدی تو یہ عقد جائز اور نافذ ہو گا؛ کیونکہ اول کی رائے پائے جانے کی وجہ سے موکل کا مقصود حاصل ہو گیا۔

اسی طرح اگر وکیل کے علاوہ کسی اجنبی آدمی نے عقد کیا اور وکیل کو جب اس کی خبر پہنچی تو وکیل نے اس کی اجازت دیدی تو بھی عقد جائز ہو جائے گا؛ کیونکہ اس صورت میں بھی وکیل کی اجازت دینے سے اس کی رائے پائی گئی اور جوازِ عقد کے لیے وکیل کی رائے کا پایا جانا ہی معتبر ہے۔

{3} اور اگر وکیل اول نے وکیل ثانی کے سامنے اس چیز کا ثمن متعین کر دیا جس چیز کے لیے اسے وکیل کیا گیا ہے پھر وکیل ثانی نے وکیل اول کی غیر موجودگی میں وہ چیز اس متعین ثمن کے عوض فروخت کر دی تو یہ جائز ہے؛ کیونکہ بظاہر عقد میں اول کی رائے کو ضرورت ثمن کو متعین کرنے کے لیے ہوتی ہے اور ثمن کا متعین ہونا اول کی غیر موجودگی میں بھی پایا گیا اس لیے اول کی موجودگی ضروری نہ ہو گی۔

{4} اس کے برخلاف اگر ایک شخص نے دو وکیلوں کو کوئی سامان فروخت کرنے کے لیے وکیل بنایا اور موکل نے سامان کا ثمن بھی متعین کر دیا تو اب کسی ایک وکیل کا مقررہ ثمن کے عوض اس سامان کو فروخت کرنا جائز نہ ہوگا؛ کیونکہ سامان کا ثمن متعین کرنے کے باوجود فروخت کے لیے دو وکیلوں کو مقرر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ موکل کی غرض یہ ہے کہ دونوں وکیلوں کی رائے اکٹھا ہونے سے ثمن میں اضافہ ہو جائے یا یہ غرض ہے کہ دونوں وکیل مل کر کسی اچھے مشتری کو منتخب کریں تاکہ وہ ثمن کی ادائیگی میں ٹال مٹول نہ کرے جیسا کہ شروع میں ہم "والبدل وان کان مقدراً الخ" سے بیان کر چکے، بہر حال جب ثمن متعین کرنے کے باوجود موکل کی یہ غرض ہے تو فقط ایک وکیل کا مقررہ ثمن کے عوض اس سامان کو فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔

{5} لیکن اگر موکل نے ثمن متعین نہ کیا ہو اور معاملہ اول وکیل کے سپرد کر دیا تو موکل کی غرض سب سے بڑی بات یعنی ثمن کی تعیین میں اس کی رائے طلب کرنا ہے، پس جب اول وکیل نے ثمن کو دوسرے کے سامنے متعین کر دیا اور دوسرے نے مقررہ ثمن کے عوض اول کی غیر موجودگی میں سامان فروخت کر دیا تو چونکہ اول کی رائے پائی گئی اس لیے یہ صورت جائز ہے۔

{6} اگر مکاتب نے یا غلام نے یا ذمی نے اپنی نابالغ، آزاد اور مسلمان بیٹی کا نکاح کیا، یا اس کا کوئی سامان فروخت کر دیا، یا اس کے مال کے عوض اس کے لیے کوئی چیز خرید لی، تو یہ تمام تصرفات جائز نہ ہوں گے۔ امام محمدؒ کی غرض بیع اور شراء سے کسی بھی قسم کا تصرف ہے بیع اور شراء کی تخصیص نہیں ہے؛ کیونکہ رق اور کفر دونوں ولایت کو منقطع کر دیتے ہیں حالانکہ مذکورہ تصرفات ولایت کے قبیل سے ہیں، یہی وجہ ہے کہ رقیق کو خود اپنا نکاح کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے تو دوسرے کے نکاح کی ولایت کیسے حاصل ہوگی۔ اسی طرح کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ مسلمان کے خلاف کافر کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے تو مسلمان بیٹی کے نکاح کی ولایت بھی اس کو حاصل نہ ہوگی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ نابالغ پر جو ولایت ثابت ہے وہ نظری اور شفقتی ہے پس ضروری ہے کہ یہ ولایت اس کو حاصل ہو جو قادر بھی ہو اور شفیق بھی ہو تاکہ شفقت کا معنی متحقق ہو، حالانکہ رقیت قدرت کو زائل کر دیتی ہے اس لیے مکاتب اور غلام قادر نہیں، اور کفر مسلمان پر شفقت کو ختم کر دیتا ہے لہٰذا نابالغ پر ولایت رقیق اور کافر کے سپرد نہیں کی جائے گی اور جب ان کو ولایت حاصل نہیں تو ان کے تصرفات بھی معتبر نہ ہوں گے۔

{7} صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مرتد جب اپنی ردت پر قتل کر دیا گیا ہو اور اسی طرح حربی ہے ان دونوں کا تصرف اپنی نابالغ مسلمان اولاد اور ان کے مال پر جائز نہیں ہے؛ کیونکہ حربی اگرچہ مستامن ہو ذمی کی بنسبت مسلمانوں سے زیادہ دور ہے اور پہلے گذر چکا کہ ذمی کو مسلمان اولاد پر ولایت حاصل نہیں تو حربی کو بطریقۂ اولیٰ حاصل نہ ہوگی۔

{8} رہا مرتد تو اس کا تصرف اپنے مال کے اندر اگرچہ صاحبینؒ کے نزدیک نافذ ہے مگر اس کا تصرف اس کی اولاد اور اولاد کے مال پر بالاجماع موقوف ہے اگر مسلمان ہو گیا تو نافذ ہو جائے گا اور اگر قتل کر دیا گیا یا دار الحرب چلا گیا تو نافذ نہ ہوگا؛ وجہ یہ ہے کہ باپ کی ولایت اپنی اولاد پر نظری اور شفقتی ہے اور نظر و شفقت اسی وقت متحقق ہوگی کہ دونوں کا مذہب اور ملت ایک ہو حالانکہ اس مرتد کا مذہب متردد ہے ہو سکتا ہے کہ دوبارہ مسلمان ہو جائے اور ہو سکتا ہے کہ ردّت پر قتل کر دیا جائے، بہر حال اگر ردّت پر قتل کر دیا گیا تو اس کی ولایت کا منقطع ہونا متحقق ہو جائے گا اس لیے اس کا تصرف باطل ہو جائے گا، اور اگر اس نے اسلام قبول کر لیا تو یوں سمجھا جائے گا کہ وہ برابر مسلمان چلا آرہا ہے اس لیے اس کی ولایت منقطع نہ ہوگی اور جب ولایت منقطع نہ ہوئی تو اس کا تصرف صحیح اور نافذ ہوگا۔

بَابُ الْوِكَالَةِ بِالْخُصُومَةِ وَالْقَبْضِ

یہ باب خصومت کرنے اور قبضہ کرنے کی وکالت کے بیان میں ہے۔

خصومت اور قبضہ کی وکالت کے بیان کو بیع اور شراء کی وکالت کے بیان سے مؤخر کر دیا؛ کیونکہ خصومت اور قبضہ عام طور پر بیع اور شراء کے بعد مبیع اور ثمن کے مطالبہ میں ہوتا ہے اس لیے خصومت اور قبضہ کی وکالت کے بیان کو مؤخر کر دیا۔

{1} قَالَ: الْوَكِيلُ بِالْخُصُومَةِ وَكِيلٌ بِالْقَبْضِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِزُفَرَ. هُوَ يَقُولُ إِنَّهُ رَضِيَ بِخُصُومَتِهِ

فرمایا: وکیل بالخصومت وکیل بالقبض ہوتا ہے ہمارے نزدیک، اختلاف ہے امام زفرؒ کا، وہ کہتے ہیں کہ موکل راضی ہے اس کی خصومت سے

وَالْقَبْضُ غَيْرُ الْخُصُومَةِ وَلَمْ يَرْضَ بِهِ وَلَنَا أَنَّ مَنْ مَلَكَ شَيْئًا مَلَكَ إِتْمَامَهُ

اور قبضہ خصومت کا غیر ہے جس پر وہ راضی نہیں ہوا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جو مالک ہوا کسی چیز کا وہ مالک ہوگا اس کو پورا کرنے کا،

وَإِتْمَامُ الْخُصُومَةِ وَانْتِهَاؤُهَا بِالْقَبْضِ، {2} وَالْفَتْوَى الْيَوْمَ عَلَى قَوْلِ زُفَرَ رَحِمَهُ اللَّهُ لِظُهُورِ الْخِيَانَةِ فِي الْوُكَلَاءِ

اور خصومت کو پورا کرنا اور اس کو انتہاء تک پہنچانا قبضہ سے ہوتا ہے، اور فتویٰ آج کل امام زفرؒ کے قول پر ہے؛ بوجہ ظاہر ہونے خیانت کے وکلاء میں

وَقَدْ يُؤْتَمَنُ عَلَى الْخُصُومَةِ مَنْ لَا يُؤْتَمَنُ عَلَى الْمَالِ، {3} وَنَظِيرُهُ الْوَكِيلُ بِالتَّقَاضِي

اور کبھی امین بنایا جاتا ہے خصومت پر ایسا شخص جو امین نہیں بنایا جاتا ہے مال وصول کرنے پر، اور اس کی نظیر قرضہ وصول کرنے کا وکیل ہے

يَمْلِكُ الْقَبْضَ عَلَى أَصْلِ الرِّوَايَةِ لِأَنَّهُ فِي مَعْنَاهُ وَضْعًا إِلَّا أَنَّ الْعُرْفَ بِخِلَافِهِ

جو قبضہ کا مالک ہوتا ہے اصل روایت کے مطابق؛ کیونکہ وہ قبضہ کے معنی میں ہوتا ہے لغت میں، مگر عرف اس کے برخلاف ہے،

وَهُوَ قَاضٍ عَلَى الْوَضْعِ وَالْفَتْوَى عَلَى أَنْ لَا يَمْلِكَ .{4}قَالَ : فَإِنْ كَانَا وَكِيلَيْنِ بِالْخُصُومَةِ لَا يَقْبِضَانِ

اور عرف غالب ہوتا ہے لغت پر، اور فتوی اس پر ہے کہ وہ مالک نہ ہوگا۔ فرمایا: پس اگر دو وکیل ہوں خصومت کے، تو وہ دونوں قبضہ نہیں کر سکتے ہیں

إلَّا مَعًا ؛ لِأَنَّهُ رَضِيَ بِأَمَانَتِهِمَا لَا بِأَمَانَةِ أَحَدِهِمَا ، وَاجْتِمَاعُهُمَا مُمْكِنٌ

مگر ایک ساتھ؛ کیونکہ موکل راضی ہے ان دونوں کی امانت پر، نہ کہ دونوں میں سے ایک کی امانت پر، اور دونوں کا اجتماع ممکن ہے،

بِخِلَافِ الْخُصُومَةِ عَلَى مَا مَرَّ{5}قَالَ :وَالْوَكِيلُ بِقَبْضِ الدَّيْنِ يَكُونُ وَكِيلًا بِالْخُصُومَةِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ حَتَّى لَوْ أُقِيمَتْ

برخلاف خصومت کے، جیسا کہ گذر چکا۔ فرمایا: اور دَین قبض کرنے کا وکیل خصومت کا وکیل ہوتا ہے امام صاحب ؒ کے نزدیک، حتی کہ اگر قائم کیا گیا

عَلَيْهِ الْبَيِّنَةُ عَلَى اسْتِيفَاءِ الْمُوَكِّلِ أَوْ إبْرَائِهِ تُقْبَلُ عِنْدَهُ ، وَقَالَا : لَا يَكُونُ خَصْمًا

وکیل پر بینہ موکل کی وصولی پر یا اس کے بری کر دینے پر، تو قبول کیا جائے گا امام صاحب ؒ کے نزدیک، اور صاحبین ؒ نے فرمایا: کہ وکیل خصم نہ ہوگا،

وَهُوَ رِوَايَةُ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ الْقَبْضَ غَيْرُ الْخُصُومَةِ، وَلَيْسَ كُلُّ مَنْ يُؤْتَمَنُ عَلَى الْمَالِ يَهْتَدِي فِي الْخُصُومَاتِ

اور یہی روایت ہے حسن ؒ کی امام صاحب ؒ سے؛ کیونکہ قبضہ غیر ہے خصومت کا، اور ضروری نہیں کہ جو قابل اطمینان ہو مال کے سلسلے میں وہ جانتا ہو خصومات،

فَلَمْ يَكُنْ الرِّضَا بِالْقَبْضِ رِضًا بِهَا .{6}وَلِأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ وَكَّلَهُ بِالتَّمَلُّكِ لِأَنَّ الدُّيُونَ تُقْضَى

پس قبضہ پر رضا خصومت پر رضا نہیں ہے۔ اور امام صاحب ؒ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے اس کو وکیل بنایا ہے مالک بننے کا؛ کیونکہ قرضے ادا کیے جاتے ہیں

بِأَمْثَالِهَا ، إذْ قَبْضُ الدَّيْنِ نَفْسِهِ لَا يُتَصَوَّرُ إلَّا أَنَّهُ جَعَلَ اسْتِيفَاءَ الْعَيْنِ حَقَّهُ مِنْ وَجْهٍ{7}فَأَشْبَهَ الْوَكِيلَ

ان کے امثال سے؛ اس لیے کہ دَین کو قبض کرنا بنفسہ متصور نہیں، مگر اس کو قرار دیا ہے عین حق کی وصولی من وجہ، پس یہ مشابہ ہوا اس وکیل کا

بِأَخْذِ الشُّفْعَةِ وَالرُّجُوعِ فِي الْهِبَةِ وَالْوَكِيلَ بِالشِّرَاءِ وَالْقِسْمَةِ وَالرَّدِّ بِالْعَيْبِ ،{8}وَهَذِهِ أَشْبَهُ

جو شفعہ لینے، ہبہ میں رجوع کرنے، اور خریدنے، تقسیم کرنے اور عیب کی وجہ سے رد کرنے کا وکیل ہو، اور یہ زیادہ مشابہ ہے

بِأَخْذِ الشُّفْعَةِ حَتَّى يَكُونَ خَصْمًا قَبْلَ الْقَبْضِ كَمَا يَكُونُ خَصْمًا قَبْلَ الْأَخْذِ هُنَالِكَ.وَالْوَكِيلُ بِالشِّرَاءِ لَا يَكُونُ خَصْمًا

شفعہ لینے کی وکالت سے، حتی کہ ہوگا خصم قبضہ سے پہلے جیسا کہ ہوتا ہے خصم شفعہ لینے سے پہلے اخذ شفعہ میں، اور وکیل بالشراء خصم نہیں ہوتا ہے

قَبْلَ مُبَاشَرَةِ الشِّرَاءِ{9}وَهَذَا لِأَنَّ الْمُبَادَلَةَ تَقْتَضِي حُقُوقًا وَهُوَ أَصِيلٌ فِيهَا فَيَكُونُ خَصْمًا فِيهَا

مباشرتِ خرید سے پہلے، اور یہ اس لیے کہ مبادلہ تقاضا کرتا ہے حقوق کا، اور وہ اصیل ہے حقوقِ مبادلہ میں، پس ہوگا خصم ان میں۔

{10}قَالَ :وَالْوَكِيلُ بِقَبْضِ الْعَيْنِ لَا يَكُونُ وَكِيلًا بِالْخُصُومَةِ بِالِاتِّفَاقِ لِأَنَّهُ أَمِينٌ مَحْضٌ، وَالْقَبْضُ لَيْسَ بِمُبَادَلَةٍ فَأَشْبَهَ

فرمایا: اور قبضِ عین کا وکیل خصومت کا وکیل نہیں ہوتا ہے؛ کیونکہ وہ امین محض ہے، اور قبضہ مبادلہ نہیں ہے، پس مشابہ ہو گیا

الرَّسُولَ{11} حَتَّى أَنَّ مَنْ وَكَّلَ وَكِيلًا بِقَبْضِ عَبْدٍ لَهُ فَأَقَامَ الَّذِي هُوَ فِي يَدِهِ الْبَيِّنَةَ أَنَّ الْمُوَكِّلَ بَاعَهُ

تا مدکے، حتی کہ اگر کسی کو وکیل بنایا اس کا غلام قبض کرنے کا، پس بیّنہ قائم کیا اس نے جس کے قبضہ میں غلام ہے کہ موکل نے اس کو فروخت کیا

إِيَّاهُ وَقَفَ الْأَمْرُ حَتَّى يَحْضُرَ الْغَائِبُ ؛ وَهَذَا اسْتِحْسَانٌ ، وَالْقِيَاسُ أَنْ يَدْفَعَ إِلَى الْوَكِيلِ

میرے ہاتھ، تو موقوف ہوگا معاملہ یہاں تک کہ حاضر ہو جائے غائب، اور یہ استحسان ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ دیا جائے غلام وکیل کو؛

لِأَنَّ الْبَيِّنَةَ قَامَتْ لَا عَلَى خَصْمٍ فَلَمْ تُعْتَبَرْ . {12} وَجْهُ الِاسْتِحْسَانِ أَنَّهُ خَصْمٌ فِي قَصْرِ يَدِهِ لِقِيَامِهِ مَقَامَ

کیونکہ بیّنہ قائم ہو گیا غیر خصم پر، پس یہ گواہی معتبر نہ ہوگی، وجہ استحسان یہ ہے کہ وکیل خصم ہے اپنا قبضہ کوتاہ ہونے میں؛ کیونکہ وہ قائم مقام ہے

الْمُوَكِّلِ فِي الْقَبْضِ فَتَقْصُرُ يَدُهُ حَتَّى لَوْ حَضَرَ الْبَائِعُ تُعَادُ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْبَيْعِ فَصَارَ

موکل کا قبضہ میں، پس کوتاہ کیا جائے گا اس کا قبضہ، اور اگر ثابت نہ ہو بیع حتی کہ اگر حاضر ہوا غائب تو اعادہ کیا جائے گا بیّنہ کا بیع پر، پس ہو گیا

كَمَا إِذَا أَقَامَ الْبَيِّنَةَ عَلَى أَنَّ الْمُوَكِّلَ عَزَلَهُ عَنْ ذَلِكَ فَإِنَّهَا تُقْبَلُ فِي قَصْرِ يَدِهِ كَذَا هَذَا

جیسا کہ جب قابض نے بیّنہ قائم کیا اس پر کہ موکل نے اس کو معزول کیا ہے وکالت سے، تو بیّنہ قبول کیا جائے گا اس کے قبضہ کے کوتاہ ہونے میں، اسی طرح یہاں ہے۔

{13} قَالَ: وَكَذَلِكَ الْعَتَاقُ وَالطَّلَاقُ وَغَيْرُ ذَلِكَ وَمَعْنَاهُ إِذَا أَقَامَتِ الْمَرْأَةُ الْبَيِّنَةَ عَلَى الطَّلَاقِ وَالْعَبْدُ وَالْأَمَةُ عَلَى الْعَتَاقِ

فرمایا: اور اسی طرح عتاق اور طلاق وغیرہ ہیں، اس کا معنی یہ ہے کہ قائم کیا عورت نے بیّنہ طلاق پر، اور غلام اور باندی نے عتاق پر

عَلَى الْوَكِيلِ بِنَقْلِهِمْ تُقْبَلُ فِي قَصْرِ يَدِهِ حَتَّى يَحْضُرَ الْغَائِبُ اسْتِحْسَانًا دُونَ الْعِتْقِ وَالطَّلَاقِ.

ان کو نقل کرنے کے وکیل پر، تو قبول کیا جائے گا اس کا قبضہ کوتاہ کرنے میں یہاں تک کہ حاضر ہو جائے غائب استحساناً نہ کہ عتق اور طلاق میں

تشریح:۔ {1} ایک شخص نے دوسرے پر قرضہ کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ کے ساتھ خصومت کے لیے کسی کو وکیل مقرر کیا، وکیل نے اگر قرضہ ثابت کر دیا تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وکیل اس قرضہ پر قبضہ کرنے کا بھی وکیل ہوگا۔ اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ خصومت کا وکیل قبضہ کرنے کا وکیل نہ ہوگا؛ کیونکہ موکل وکیل کی خصومت پر راضی ہے اور خصومت قبضہ کا غیر ہے لہذا خصومت پر راضی ہونا قبضہ پر راضی ہونا نہیں ہے اس لیے خصومت کا وکیل قبضہ کا وکیل نہ ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کا مالک ہو وہ اس کو مکمل کرنے اور اسے انتہاء تک پہنچانے کا بھی مالک ہوگا اور خصومت کی تکمیل اور اس کی انتہاء قبضہ سے ہوتی ہے یعنی قبضہ کے بغیر خصومت مکمل نہیں ہوتی ہے اس لیے خصومت کا وکیل قبضہ کا بھی وکیل ہوگا۔

{2} صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ آج کل فتویٰ امام زفرؒ کے قول پر دیا جاتا ہے؛ کیونکہ وکلاء میں خیانت زیادہ ہو گئی ہے تو کسی کی تیزی کی وجہ سے کبھی موکل اس کی خصومت پر تو راضی ہوتا ہے اس لیے اس پر اعتماد کرتا ہے، مگر مال وصول کرنے کے سلسلے میں

اس کی امانت داری سے مطمئن نہیں ہوتا ہے اور اس پر اعتماد نہیں کرتا ہے اس لیے خصومت کا وکیل قبضہ کا وکیل نہیں ہوتا ہے کذا فی الدّر المختار: (وَكِيلُ الْخُصُومَةِ وَالتَّقَاضِي) أَيْ أَخْذِ الدَّيْنِ (لَا يَمْلِكُ الْقَبْضَ) عِنْدَ زُفَرَ وَبِهِ يُفْتَى لِفَسَادِ الزَّمَانِ ، وَاعْتَمَدَ فِي الْبَحْرِ الْعُرْفَ (الدّرالمختار علی ھا مش ردّ المحتار: 458/4)

{3} صاحبِ ہدایہ" فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ جو شخص قرضدار سے تقاضی اور مطالبہ کا وکیل ہوتا ہے اس شخص مبسوط کی روایت کے مطابق قرضہ پر قبضہ کا بھی وکیل ہوگا؛ کیونکہ تقاضی لغت کے اعتبار سے قبضہ کا ہم معنی ہے لہذا لفظِ تقاضی سے مطالبہ اور قبضہ دونوں کا وکیل ہوگا۔ البتہ عرف اس کے برخلاف ہے یعنی عرف میں اس لفظ سے فقط مطالبہ کا معنی سمجھا جاتا ہے اور عرف لغت پر راجح اور غالب ہوتا ہے اس لیے فتویٰ اس پر ہے کہ قرضہ کے مطالبہ کا وکیل اس پر قبضہ کا مالک نہ ہوگا۔

{4} اگر دو آدمی خصومت کے وکیل ہوں، تو دَین ثابت ہونے کے بعد اس پر قبضہ دونوں مل کر کریں گے فقط ایک قبضہ نہیں کر سکتا ہے؛ کیونکہ موکل دونوں کی امانت پر تو راضی ہے مگر دونوں میں سے ایک کی امانت پر راضی نہیں ہے اور دونوں کا مجتمع ہو کر قرضہ پر قبضہ کرنا ممکن بھی ہے۔ اس کے برخلاف خصومت ہے کہ دونوں وکیلوں کا اس پر مجتمع ہونا متعذر ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ مجلسِ قاضی میں خصومت کے دو وکیلوں کے اجتماع سے شور و شغب پیدا ہوتا ہے۔

{5} جو شخص قرضہ پر قبضہ کے لیے وکیل بنایا گیا ہو، امام ابو حنیفہ" کے نزدیک وہ شخص خصومت کا بھی وکیل ہوگا حتی کہ اگر وکیل پر بیّنہ پیش کیا گیا کہ تیرے موکل نے قرضہ وصول کر لیا ہے، یا موکل نے قرضدار کو قرضہ سے بری کر دیا ہے تو امام صاحب" کے نزدیک یہ بیّنہ قبول کر لیا جائے گا۔

اور صاحبین" فرماتے ہیں کہ قبضہ کا وکیل خصومت کا وکیل نہیں ہوتا ہے لہذا قبضہ کا وکیل قرضدار کا مدعیٰ علیہ بھی نہ ہوگا تو اگر قرضدار اس کے خلاف بیّنہ پیش کرے گا تو اس کا بیّنہ قبول نہ ہوگا، یہی ایک روایت حسن بن زیاد" نے امام صاحب" سے روایت کی ہے؛ صاحبین" کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ خصومت کا غیر ہے اس لیے قبضہ کا وکیل خصومت کا وکیل نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ جس شخص کی دیانت اور امانت پر اطمینان ہو ضروری نہیں کہ وہ خصومات کو بھی جانتا ہو لہذا موکل کا اس کے قبضہ پر راضی ہونے کے لیے ضروری نہیں کہ وہ اس کی خصومت پر بھی راضی ہو اس لیے قبضہ کا وکیل خصومت کا وکیل نہ ہوگا۔

{6} امام ابو حنیفہ" کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو اس بات کا وکیل بنایا ہے کہ قرضدار کے ذمہ جو قرضہ ہے اس کے مقابلے میں وکیل جس پر قبضہ کرے گا اس مقبوض کا مالک ہو جائے؛ یہ اس لیے کہ قرضے بامثالہا ادا کیے جاتے ہیں باعیانہا ادا نہیں کیے جاتے ہیں؛ کیونکہ دَین وہ وصف ہے جو قرضدار کے ذمہ ثابت ہو اور وصف پر قبضہ ناممکن ہے، لہذا بعینہ دَین پر قبضہ متصور نہیں

ہے، البتہ قرضہ کے مثل جو چیز دی گئی ہے وہ مثل ہونے کی وجہ سے عین حق کے مساوی اور برابر ہے پس اس کو من وجہ عین حق کا وصول کرنا قرار دیا گیا اس لیے یہ کہنا درست ہوگا کہ قرضخواہ نے اپنا قرضہ وصول کرلیا ہے، پس جب وکیل کو اصل کے مثل پر مالک ہونے کا حق حاصل ہو جاتا ہے تو وکیل کو خصومت کا بھی حق حاصل ہوگا اس لیے وکیل قرضدار کا خصم اور مدعی علیہ ہوگا اور جب وکیل قرضدار کے مقابلہ میں خصم اور مدعی علیہ ہے تو قرضدار کی طرف سے پیش کردہ بینہ بھی قبول ہوگا۔

{7} پس دَین پر قبضہ کا وکیل مشابہ ہوگیا شفعہ لینے کے وکیل ساتھ کہ وہ مشتری کے مقابلے میں خصم ہو سکتا ہے تو دَین پر قبضہ کا وکیل بھی قرضدار کے مقابلے میں خصم ہو سکتا ہے۔ اور دَین پر قبضہ کا وکیل ہبہ واپس لینے کے وکیل کے مشابہ ہوگیا کہ وہ موہوب لہ کے مقابلے میں خصم ہو سکتا ہے تو دَین پر قبضہ کا وکیل بھی قرضدار کے مقابلے میں خصم ہو سکتا ہے۔ اور وکیل بالشراء کے مشابہ ہوگیا کہ وہ خصم ہوتا ہے چنانچہ حقوق کا مطالبہ اسی سے کیا جاتا ہے نہ کہ موکل سے۔ اور مشترک چیز کو شریک کے ساتھ تقسیم کرنے کے لیے بنائے گئے وکیل کے مشابہ ہوگیا کہ وہ شریک کے مقابلے میں خصم ہو سکتا ہے۔ اور مشتری کا عیب کی وجہ سے مبیع واپس کرنے کے لیے بنائے گئے وکیل کے مشابہ ہوگیا کہ وہ بائع کے مقابلے میں خصم ہو سکتا ہے، پس یہی حال قرضہ پر قبضہ کرنے کے وکیل کا بھی ہے کہ وہ بھی قرضدار کے مقابلے میں خصم ہو سکتا ہے۔

{8} صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ قبضہ کا وکیل شفعہ لینے کے وکیل کے زیادہ مشابہ ہے بنسبت خرید کے وکیل کے؛ کیونکہ قبضہ کا وکیل قبضہ سے پہلے قرضدار کے مقابلے میں خصم ہو جاتا ہے جیسا کہ شفعہ لینے کا وکیل شفعہ لینے سے پہلے مشتری کے مقابلے میں خصم قرار دیا جاتا ہے، باقی خرید کا وکیل خرید سے پہلے بائع کے مقابلے میں خصم نہیں ہوتا بلکہ خرید کے بعد خصم ہو جاتا ہے۔

{9} هذا لان المبادلة تقضی الخ سے امام صاحبؒ کی طرف سے اصل مسئلہ پر ایک نکتہ بیان کیا گیا ہے، کہ موکل نے جب کسی کو قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا اور قرضہ میں وکیل کو اصل قرضہ کے مثل پر مالک ہونے کا حق حاصل ہوتا ہے تو قرضہ کے مثل کا وصول کرنا مبادلہ ہوا اور مبادلہ کچھ حقوق کا تقاضا کرتا ہے یعنی تسلیم اور تسلّم کا، اور مبادلہ کا وکیل حقوق مبادلہ میں اصیل ہوتا ہے یعنی حقوق مبادلہ اسی کی طرف راجع ہوتے ہیں اور جب مبادلہ کا وکیل حقوق مبادلہ میں اصیل ہے تو وہ وکیل ان حقوق کے بارے میں خصم بھی ہوگا، پس ثابت ہوگیا کہ قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل قرضدار کا خصم بھی ہوگا یعنی وہ خصومت کا وکیل بھی ہوگا۔

فتوی:۔ صاحبین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے لما فی شرح المجلة :وقالا رحمہما اللہ:لایکون خصماً وهو رواية الحسن عن ابی حنيفة ؛لان القبض غير الخصومة ،وليس كل من يؤتمن على المال يهتدى فی الخصومات فلم يكن الرضاء بالقبض رضاء

لها بحر،وفي مجمع الانهر:ان قولهما قول الائمة وهو رواية عن الامام اهـ واطلاق هذه المادة يقتضي اختيار قولهما(شرح مجلة الاحكام للاتاسي:516/4)

{10} اگر کسی نے دوسرے کو عین شئی پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا تو وکیل بالاتفاق خصومت کا وکیل نہ ہوگا؛ کیونکہ اس صورت میں وکیل محض امین ہے اور چونکہ اس صورت میں وکیل موکل کے عین حق پر قبضہ کرے گا اس لیے یہ قبضہ مبادلہ نہیں ہے لہٰذا یہ قبضہ حقوق مبادلہ کا مقتضی بھی نہ ہوگا اور جب اس قبضہ سے حقوق ثابت نہیں ہوتے تو وکیل خصم بھی نہ ہوگا بلکہ اس مسئلہ میں وکیل کی حیثیت محض ایلچی کی ہوگی۔

{11} حتی کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنے غلام پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا اور غلام جس کے قبضہ میں ہے اس نے بینہ قائم کیا کہ موکل نے یہ غلام میرے ہاتھ فروخت کیا ہے تو یہ معاملہ استحسانا موقوف رہے گا غائب موکل کے آنے تک یعنی نہ وکیل کو قبضہ دیا جائے گا اور نہ قبضہ دینے سے انکار کیا جائے گا۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ غلام وکیل کو دیدیا جائے قابض کے بینہ کی طرف التفات نہ کیا جائے؛ کیونکہ امانت پر قبضہ کا وکیل خصم نہیں ہوتا ہے اس لیے یہاں وکیل خصم نہیں ہے اور جب وکیل خصم نہیں تو یہ بینہ غیر خصم پر قائم ہوا ہے اور غیر خصم پر قائم بینہ معتبر نہیں ہوتا۔

{12} وجہ استحسان یہ ہے کہ قابض کا بینہ دو چیزوں پر ہے، ایک تو اس بات پر کہ موکل نے اپنا یہ غلام قابض کو فروخت کر دیا ہے، لہٰذا غلام سے موکل کی ملک زائل ہو گئی، دوم اس بات پر کہ وکیل کا قبضہ کوتاہ ہو گیا ہے یعنی وکیل اس غلام پر قبضہ کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ پہلی چیز میں تو وکیل بلاشبہ قابض کا خصم نہیں ہے لیکن دوسری چیز میں وکیل قابض کا خصم ہے، پس پہلی چیز جس میں وکیل خصم نہیں ہے اس میں قابض کا بینہ قبول نہ ہوگا یعنی قابض کا موکل سے اس غلام کو خریدنا ثابت نہ ہوگا اور اس غلام سے موکل کی ملک زائل نہ ہوگی، لیکن دوسری چیز جس میں وکیل خصم ہے اس میں قابض کا پیش کردہ بینہ قبول ہوگا اور اس کے نتیجہ میں وکیل کا قبضہ کوتاہ ہو جائے گا یعنی وکیل غلام پر قبضہ کرنے کا مجاز نہ ہوگا، حتی کہ اگر موکل جو غائب تھا آگیا تو قابض کے لیے موکل کی موجودگی میں کا پر دوبارہ بینہ قائم کرنا ضروری ہوگا یعنی موکل کی موجودگی میں اس بات پر بینہ قائم کرنا ضروری ہوگا کہ میں نے موکل سے اس غلام کو خریدا ہے اور بیع ثابت کرنے کے لیے سابقہ بینہ جو موکل کی عدم موجودگی میں قائم کیا تھا قبول نہ ہوگا؛ کیونکہ وکیل اس سلسلہ میں قابض کا خصم نہیں تھا لہٰذا اس سلسلہ میں قابض کی طرف سے وکیل پر پیش کردہ بینہ معتبر نہیں ہے اور جب سابقہ بینہ معتبر نہیں ہے تو قابض کے لیے بیع ثابت کرنے کے لیے دوبارہ بینہ پیش کرنا ضروری ہوگا۔ یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسا کہ قابض نے اس بات پر بینہ قائم

کیا کہ موکل نے وکیل کو غلام پر قبضہ کرنے سے معزول کر دیا ہے تو یہ بینہ وکیل کا قبضہ کو تاہ کرنے کے حق میں قبول کر لیا جائے گا، اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں قابض کا بینہ صرف وکیل کا قبضہ کو تاہ کرنے کے حق میں قبول ہو گا اور بیع ثابت کرنے کے حق میں قبول نہ ہو گا۔

{13} مذکورہ بالا حکم عتاق اور طلاق وغیرہ کا بھی ہے یعنی اگر کسی نے اپنی بیوی لانے کے لیے کسی کو وکیل بنا کر بھیجا یا اپنا غلام یا باندی لانے کے لیے وکیل بنا کر بھیجا، اور جب وکیل نے موکل کی بیوی لانے کا ارادہ کیا تو موکل کی بیوی نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ مجھ کو میرے شوہر نے طلاق دی ہے، یا غلام اور باندی نے بینہ قائم کیا کہ میرے مولیٰ نے مجھ کو آزاد کر دیا ہے تو استحساناً یہ بینہ موکل کے آنے تک وکیل کا قبضہ کو تاہ کرنے کے لیے قبول کیا جائے گا لہٰذا اس کے نتیجہ میں وکیل موکل کی بیوی یا غلام یا باندی لانے کا مجاز نہ ہو گا، لیکن یہ بینہ طلاق اور عتاق کے حق میں قبول نہ ہو گا یعنی عورت پر طلاق واقع نہ ہو گی اور غلام اور باندی آزاد نہ ہوں گے، اور موکل کے آنے کے بعد طلاق اور عتاق ثابت کرنے کے لیے دوبارہ بینہ پیش کرنا ضروری ہو گا۔

{1} قَالَ: وَإِذَا أَقَرَّ الْوَكِيلُ بِالْخُصُومَةِ عَلَى مُوَكِّلِهِ عِنْدَ الْقَاضِي جَازَ إِقْرَارُهُ عَلَيْهِ وَلَا يَجُوزُ عِنْدَ غَيْرِ الْقَاضِي

فرمایا: اور اگر اقرار کیا وکیل بالخصومت نے اپنے موکل پر قاضی کے پاس، تو جائز ہے اس کا اقرار موکل پر، اور جائز نہیں ہے غیر قاضی کے پاس

عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ اسْتِحْسَانًا إِلَّا أَنَّهُ يَخْرُجُ عَنِ الْوَكَالَةِ {2} وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ: يَجُوزُ إِقْرَارُهُ عَلَيْهِ

امام صاحب ؒ اور امام محمد ؒ کے نزدیک استحساناً، مگر یہ کہ نکلے گا وکیل وکالت سے، اور فرمایا امام ابو یوسف ؒ نے: جائز ہے اس کا اقرار موکل پر

وَإِنْ أَقَرَّ فِي غَيْرِ مَجْلِسِ الْقَضَاءِ. وَقَالَ زُفَرُ وَالشَّافِعِيُّ: لَا يَجُوزُ فِي الْوَجْهَيْنِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ أَوَّلًا،

اگرچہ اقرار کرے مجلس قاضی کے علاوہ میں، اور فرمایا امام زفر ؒ اور امام شافعی ؒ نے: جائز نہیں دونوں صورتوں میں، اور یہی امام ابو یوسف کا اول قول ہے،

وَهُوَ الْقِيَاسُ لِأَنَّهُ مَأْمُورٌ بِالْخُصُومَةِ وَهِيَ مُنَازَعَةٌ وَالْإِقْرَارُ يُضَادُّهُ لِأَنَّهُ مُسَالَمَةٌ،

اور یہی قیاس ہے؛ کیونکہ یہ وکیل مامور بالخصومت ہے اور خصومت جھگڑا ہے، اور اقرار اس کی ضد ہے؛ اس لیے کہ اقرار مصالحت ہے،

وَالْأَمْرُ بِالشَّيْءِ لَا يَتَنَاوَلُ ضِدَّهُ {3} وَلِهَذَا لَا يَمْلِكُ الصُّلْحَ وَالْإِبْرَاءَ {4} وَيَصِحُّ إِذَا اسْتَثْنَى الْإِقْرَارَ

اور کسی شئ کا امر شامل نہیں ہوتا ہے اس کی ضد کو، اور اسی لیے وہ مالک نہیں صلح اور بری کرنے کا، اور صحیح ہے جبکہ استثناء کیا ہو اقرار کا،

{5} وَكَذَا لَوْ وَكَّلَهُ بِالْجَوَابِ مُطْلَقًا يَتَقَيَّدُ بِجَوَابٍ هُوَ خُصُومَةٌ لِجَرَيَانِ الْعَادَةِ بِذَلِكَ

اور اسی طرح اگر اس کو وکیل بنایا ہو مطلقاً جواب دہی کا تو یہ توکیل مقید ہو گی جواب یعنی خصومت کے ساتھ، بوجہ جاری ہونے عادت کے اس کی،

وَلِهَذَا يُخْتَارُ فِيهَا الْأَهْدَى فَالْأَهْدَى. {6} وَجْهُ الِاسْتِحْسَانِ أَنَّ التَّوْكِيلَ صَحِيحٌ قَطْعًا وَصِحَّتُهُ

اور اسی لیے اختیار کیا جاتا ہے اس میں ہوشیار کو پھر جو اس کے بعد ہوشیار ہو۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ توکیل صحیح ہے قطعاً، اور اس کا صحیح ہونا

بِتَنَاوُلِهِ مَا يَمْلِكُهُ قَطْعًا وَذَلِكَ مُطْلَقُ الْجَوَابِ دُونَ أَحَدِهِمَا عَيْنًا
بوجہ اس کے شامل ہونے کے ہے اس کو جس کا موکل مالک ہوتا ہے قطعاً، اور وہ مطلق جواب ہے نہ کہ دونوں میں سے ایک متعین طور پر،
وَطَرِيقُ الْمَجَازِ مَوْجُودٌ عَلَى مَا نُبَيِّنُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى فَيُصْرَفُ إِلَيْهِ تَحَرِّيًا لِلصِّحَّةِ قَطْعًا؛
اور مجاز کا طریقہ موجود ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے اس کو ان شاء اللہ تعالیٰ، تو پھیر اجائے گا اسی طرف طلب کرتے ہوئے صحت کو قطعاً
{7} وَلَوْ اسْتَثْنَى الْإِقْرَارَ، فَعَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ لَا يَصِحُّ لِأَنَّهُ لَا يَمْلِكُهُ. {8} وَعَنْ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ يَصِحُّ
اور اگر استثناء کیا اقرار کو، تو امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ صحیح نہیں؛ کیونکہ موکل مالک نہیں استثناء کا۔ اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ یہ صحیح ہے؛
لِأَنَّ لِلتَّنْصِيصِ زِيَادَةَ دَلَالَةٍ عَلَى مِلْكِهِ إِيَّاهُ؛ {9} وَعِنْدَ الْإِطْلَاقِ يُحْمَلُ عَلَى الْأَوْلَى. {10} وَعَنْهُ
کیونکہ تصریح کی وجہ سے زیادہ دلالت ہوگئی موکل کے انکار کا مالک ہونے پر، اور اطلاق کے وقت محمول کیا جائے گا اولیٰ پر، اور امام محمدؒ سے مروی ہے
أَنَّهُ فَصَلَ بَيْنَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ وَلَمْ يُصَحِّحْهُ فِي الثَّانِي لِكَوْنِهِ مَجْبُورًا عَلَيْهِ
کہ انہوں نے فرق کیا ہے طالب اور مطلوب میں، اور صحیح قرار نہیں دیا استثناء کو ثانی میں؛ بوجہ اس کے مجبور ہونے کے ترکِ انکار پر،
{11} وَيُخَيَّرُ الطَّالِبُ فِيهِ؛ {12} فَبَعْدَ ذَلِكَ يَقُولُ أَبُو يُوسُفَ: إِنَّ الْوَكِيلَ قَائِمٌ مَقَامَ الْمُوَكِّلِ، وَإِقْرَارُهُ لَا يَخْتَصُّ
اور مختار ہوگا طالب اس میں۔ پھر اس کے بعد فرماتے ہیں امام ابو یوسفؒ: کہ وکیل قائم مقام ہوتا ہے موکل کا، اور موکل کا اقرار مختص نہیں ہوتا ہے
بِمَجْلِسِ الْقَضَاءِ فَكَذَا إِقْرَارُ نَائِبِهِ. {13} وَهُمَا يَقُولَانِ: إِنَّ التَّوْكِيلَ يَتَنَاوَلُ جَوَابًا يُسَمَّى خُصُومَةً حَقِيقَةً أَوْ مَجَازًا،
مجلس قضاء کے ساتھ، اسی طرح اس کے نائب کا اقرار ہے۔ اور طرفینؒ فرماتے ہیں کہ توکیل بالخصومت شامل ہے ایسے جواب کو جو حقیقۃً خصومت ہو یا مجازاً،
{14} وَالْإِقْرَارُ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ خُصُومَةٌ مَجَازًا، إِمَّا لِأَنَّهُ خَرَجَ فِي مُقَابَلَةِ الْخُصُومَةِ أَوْ لِأَنَّهُ سَبَبٌ لَهُ
اور اقرار مجلس قضاء میں خصومت ہے مجازاً، یا تو اس لیے کہ واقع ہوا ہے خصومت کے مقابلے میں، یا اس لیے کہ خصومت سبب ہے اقرار کا؛
لِأَنَّ الظَّاهِرَ إِتْيَانُهُ بِالْمُسْتَحَقِّ عِنْدَ طَلَبِ الْمُسْتَحِقِّ، وَهُوَ الْجَوَابُ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ
کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ جواب دیا جائے گا مستحَق کے ساتھ مستحِق کے طلب کرنے کے وقت اور مستحَق وہی جواب ہے جو مجلس قضاء میں ہو،
فَيَخْتَصُّ بِهِ {15} لَكِنْ إِذَا أُقِيمَتِ الْبَيِّنَةُ عَلَى إِقْرَارِهِ فِي غَيْرِ مَجْلِسِ الْقَضَاءِ يَخْرُجُ مِنَ الْوَكَالَةِ حَتَّى
لہٰذا مختص ہوگا مجلس کے ساتھ، لیکن اگر قائم کیا گیا بینہ وکیل کے اقرار پر مجلس قضاء کے علاوہ میں، تو خارج ہو جائے گا وکیل وکالت سے حتیٰ کہ
لَا يُؤْمَرُ بِدَفْعِ الْمَالِ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ صَارَ مُنَاقِضًا {16} وَصَارَ كَالْأَبِ أَوِ الْوَصِيِّ إِذَا أَقَرَّ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ لَا يَصِحُّ
حکم نہیں دیا جائے گا اس کو مال دینے کا؛ کیونکہ وہ مناقض ہو گیا، اور ہو گیا جیسے باپ یا وصی جب اقرار کرے مجلس قضاء میں تو صحیح نہیں
وَلَا يُدْفَعُ الْمَالُ إِلَيْهِمَا.

اور نہ دیا جائے گا مال اس کو۔

تشریح:۔{1} اگر خصومت کے وکیل نے قاضی کی مجلس میں اپنے موکل کے خلاف اقرار کیا مثلاً مدعی کے وکیل نے کہا کہ "جس مال کے بارے موکل نے دعوی کیا ہے وہ مال اس نے وصول کرلیا ہے" تو وکیل کا یہ اقرار اپنے موکل کے خلاف جائز ہے، اور قاضی کی مجلس کے علاوہ اگر کسی دوسری جگہ وکیل نے اپنے موکل کے خلاف اقرار کیا تو یہ اقرار جائز نہ ہوگا اور یہ حکم (قاضی کی مجلس میں جواز اقرار اور غیر قاضی کی مجلس میں عدم جواز) طرفینؒ کے نزدیک استحساناً ہے، لیکن وکیل جب غیر قاضی کے سامنے اپنے موکل کے خلاف اقرار کرے گا تو وہ وکالت سے خارج ہو جائے گا۔

{2} امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ وکیل کا اپنے موکل کے خلاف اقرار مجلس قاضی اور غیر مجلس قاضی ہر دو میں جائز ہے۔ اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مجلس قاضی اور غیر مجلس قاضی دونوں میں جائز نہیں ہے یہی امام ابویوسفؒ کا اول قول ہے اور یہی قیاس کا تقاضا ہے؛ کیونکہ خصومت کا وکیل جھگڑا کرنے کا وکیل ہے اور اقرار جھگڑے کی ضد ہے؛ کیونکہ خصومت دو آدمیوں کے درمیان جھگڑے کے طور پر واقع کلام کو کہتے ہیں اور اقرار دو آدمیوں کے درمیان مصالحت اور موافقت کے طور پر واقع کلام کو کہتے ہیں اور ان دونوں میں تضاد ظاہر ہے، بہر حال اقرار خصومت کی ضد ہے اور کسی شی کا امر اس کی ضد کو شامل نہیں ہوتا ہے لہذا خصومت کا امر اقرار کو شامل نہ ہوگا اس لیے خصومت کے وکیل کا اقرار مجلس قاضی وغیر مجلس قاضی دونوں میں جائز نہیں ہے۔

{3} صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ شی کا امر اس کی ضد کو شامل نہیں ہوتا ہے اسی لیے خصومت کا وکیل مدعی علیہ کے ساتھ صلح نہیں کر سکتا ہے اور نہ مدعی علیہ کو بری کر سکتا ہے؛ کیونکہ خصومت ضد ہے صلح اور ابراء دونوں کی، اس لیے کہ صلح میں کچھ حق چھوڑنا پڑے گا اور ابراء میں کل حق چھوڑا جاتا ہے جبکہ خصومت پورا حق وصول کرنے کے لیے ہوتی ہے اس لیے خصومت کا امر صلح اور ابراء کو شامل نہ ہوگا۔

{4} اور خصومت کے وکیل کے لیے اقرار جائز نہ ہونے کی یہ بھی دلیل ہے کہ اقرار کو مستثنی کرنے کے بعد بھی توکیل بالخصومت درست ہے مثلاً موکل نے کہا کہ "میں نے تجھ کو وکیل بالخصومت بنایا ہے اس شرط کے ساتھ کہ تو مجھ پر اقرار نہیں کروگے" تو یہ استثناء صحیح ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ توکیل بالخصومت اقرار کو شامل نہیں ہے؛ کیونکہ جس چیز کو توکیل بالخصومت شامل ہوتی ہے اس کو مستثنی کرنا صحیح نہیں ہوتا پس جب توکیل بالخصومت اقرار کو شامل نہیں تو اقرار جائز بھی نہ ہوگا۔

{5} امام زفرؒ اور امام شافعیؒ نے اپنے مذہب کی تائید کے لیے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر کسی نے مطلقاً جوابدہی کے لیے کسی کو وکیل بنایا تو یہ توکیل خصومت یعنی انکار کے ساتھ مقید ہوگی اگرچہ مطلقاً جوابدہی انکار اور اقرار دونوں کو شامل ہے لیکن عرف اور عادت اس طرح جاری ہے کہ اس طرح کی وکالت انکار کے ساتھ مقید ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ وکالت بالخصومت کے لیے ایسے شخص کو اختیار کیا جاتا ہے جو خصومت کرنے میں زیادہ ہوشیار ہو، پھر اس کے بعد جو ہوشیار ہو، تو ہوشیار کا انتخاب کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مطلق توکیل خصومت اور انکار کے ساتھ مقید ہوگی؛ کیونکہ اقرار کے لیے زیادہ ہوشیار کی ضرورت نہیں ہے۔

{6} وجہ استحسان یہ ہے کہ توکیل بالخصومت بالاجماع قطعی طور پر صحیح ہے؛ کیونکہ یہ توکیل ہر اس چیز کو شامل ہے جس کا موکل قطعی طور پر مالک ہے پس یہاں اس وکالت میں ہر ایسا فعل داخل ہے جس کا موکل مجاز ہے اور موکل مطلق جواب یعنی اقرار اور انکار دونوں کا مجاز ہے کسی ایک کا متعین طور پر مجاز نہیں ہے تو وکیل بالخصومت جو موکل کا نائب ہے کو بھی اقرار اور انکار دونوں کا اختیار ہوگا، اور توکیل بالخصومت سے مطلقاً جواب مراد لینا مجاز ہے اور خصومت اور مطلق جواب کے درمیان طریق مجاز موجود ہے جیسا کہ ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے وہ یہ کہ خصومت سبب ہے جواب کا اور سبب بول کر مسبب مراد لینا مجاز کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے، پس توکیل بالخصومت کو مطلق جوابدہی کی طرف پھیرا جائے گا موکل کے کلام کے قطعی طور پر صحیح ہونے کو طلب کرتے ہوئے یعنی تاکہ موکل کا کلام قطعی طور پر صحیح ہوسکے۔

فتوی: طرفین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے؛ کیونکہ ان کا قول استحسان ہے جو قیاس سے راجح ہے لما فی الدّر المختار: (وَصَحَّ) (إِقْرَارُ الْوَكِيلِ بِالْخُصُومَةِ) لَا بِغَيْرِهَا مُطْلَقًا (بِغَيْرِ الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ) عَلَى مُوَكِّلِهِ (عِنْدَ الْقَاضِي) (دُونَ غَيْرِهِ) اسْتِحْسَانًا (الدّر المختار علی ھامش ردّ المحتار: 4/459)

{7} امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے مذہب کے استشہاد کے طور پر سابق میں کہا تھا کہ توکیل بالخصومت سے اقرار کا استثناء درست ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ توکیل بالخصومت اقرار کو شامل نہیں، اسی استشہاد کا جواب دیتے ہوئے صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ توکیل بالخصومت سے اقرار کا استثناء درست نہیں ہے کہ وکیل موکل کی طرف سے خصومت کرسکتا ہے مگر اقرار نہیں کرسکتا ہے؛ کیونکہ موکل خود اقرار کے استثناء کا مالک نہیں ہے ورنہ تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ موکل فقط انکار کرتا رہے خواہ حق پر ہو یا باطل پر، حالانکہ یہ شرعاً جائز نہیں ہے، تو جب توکیل بالخصومت سے اقرار کا استثناء درست نہیں ہے تو اس سے استشہاد کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

{8} البتہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اقرار کا استثناء درست ہے؛ کیونکہ موکل کا اقرار کے استثناء کی صراحت کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ موکل انکار کا مالک ہے یعنی موکل کا انکار کرنا اس لیے ناجائز ہے کہ بہت ممکن ہے کہ موکل کا خصم حق پر ہو لیکن جب موکل نے اقرار کے استثناء کی صراحت کر دی تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ موکل کو پورا یقین ہے کہ اس کا خصم باطل پر ہے، پس جب خصم کے باطل پر ہونے کا یقین ہے تو موکل کے لیے انکار متعین ہو گیا ہے اس لیے موکل اقرار کے استثناء کا مالک ہو گا لہٰذا اس کے لیے اقرار کا استثناء کر کے صرف انکار کا وکیل کرنا درست ہو گیا۔

{9} اور جب توکیل بالخصومت مطلق ہو یعنی اقرار کا استثناء نہ کیا گیا ہو تو اس توکیل کو اس پر محمول کیا جائے گا جو مسلمان کے حال کے مناسب ہو اور مسلمان کے حال کے مناسب مطلق جواب ہے خواہ اقرار کرے یا انکار، اور فقط انکار کرنا تو کبھی حرام ہوتا ہے اس لیے مسلمان کے حال کے مناسب نہیں ہے لہٰذا مسلمان کے ظاہر حال کی رعایت کرتے ہوئے توکیل کو مجاز یعنی مطلق جواب پر محمول کیا جائے گا، بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ توکیل بالخصومت کے مطلق ہونے کی صورت میں وکیل مطلقاً جواب کا مالک ہو گا اقرار اور انکار دونوں کا اختیار ہو گا، لہٰذا امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا توکیل بالخصومت سے اقرار کے استثناء کا انکار درست نہیں۔

فتویٰ:۔ امام محمدؒ کا قول راجح ہے لما فی الدّر المختار: (وَكَذَا إذَا اسْتَثْنَى) الْمُوَكِّلُ (إقْرَارَهُ) بِأَنْ قَالَ وَكَّلْتُكَ بِالْخُصُومَةِ غَيْرَ جَائِزِ الْإِقْرَارِ صَحَّ التَّوْكِيلُ وَالِاسْتِثْنَاءُ عَلَى الظَّاهِرِ بَزَّازِيَّةٌ (الدّر المختار علی ہامش ردّ المختار: 459/4)

{10} امام محمدؒ سے ایک روایت اس طرح مروی ہے کہ انہوں نے مدعی اور مدعی علیہ کے وکیل کے درمیان فرق کیا ہے یعنی اگر وکیل بالخصومت مدعی علیہ کی جانب سے ہو تو اس کے لیے اقرار کا استثناء کرنا درست نہیں؛ کیونکہ اقرار کا استثناء اس کے حق میں مفید نہیں اس لیے کہ مدعی نے جو دعویٰ کیا ہے وہ اس کو بینہ کے ذریعہ ثابت کرے گا یا مدعی علیہ سے یمین کا مطالبہ کر کے مدعی علیہ کو اقرار کرنے پر مجبور کرے گا، یہی حال وکیل کا ہو گا یعنی مدعی بینہ کے ذریعہ وکیل پر اپنا دعویٰ ثابت کرے گا ورنہ تو یمین پیش کر کے اس کو اقرار پر مجبور کرے گا، مگر چونکہ قسموں میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے اس لیے وکیل یمین کو اپنے موکل کی طرف پھیر دے گا اور جب یمین موکل پر محول ہو گئی تو موکل اقرار پر مجبور ہو سکتا ہے اور جب موکل اقرار پر مجبور نہ ہو گیا تو اس کے حق میں اقرار کا استثناء درست نہ ہو گا؛ کیونکہ جس چیز کا کسی کو اختیار نہ ہو اس کا استثناء صحیح نہیں ہے۔

{11} اور اگر وکیل بالخصومت مدعی کی جانب سے ہو تو مدعی کے لیے اقرار کا استثناء کرنا درست ہے؛ کیونکہ مدعی کو اصل خصومت میں اختیار ہے، وہ مدعی علیہ کی بات کا اقرار بھی کر سکتا ہے اور اس کا انکار بھی کر سکتا ہے، پس جب مدعی کو دونوں باتوں کا اختیار ہے تو اس کے حق میں اقرار کا استثناء کرنا مفید ہو گا اس لیے وہ اپنے وکیل کو کہہ سکتا ہے کہ تجھ کو اقرار کا اختیار نہیں ہے۔

{12} صاحبِ ہدایہ "امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل کے جواب سے فارغ ہو گئے تو اصل اختلاف کی طرف رجوع کرتے ہوئے فرمایا کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ توکیل بالخصومت سے مطلق جواب مراد ہے یعنی وکیل بالخصومت کے لیے اپنے موکل پر اقرار کرنا بھی جائز ہے تو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ اقرار مجلس قاضی وغیر مجلس قاضی دونوں میں برابر ہے؛ کیونکہ وکیل اپنے موکل کا قائم مقام ہوتا ہے اور موکل کا اقرار مجلس قاضی کے ساتھ مختص نہیں ہے تو اس کے نائب کا اقرار بھی مجلس قاضی کے ساتھ مختص نہ ہو گا بلکہ مجلس قاضی وغیر مجلس قاضی دونوں میں معتبر ہو گا۔

{13} اور طرفینؒ فرماتے ہیں کہ مجلس قاضی اور غیر مجلس قاضی میں فرق ہے اس لیے ایک میں موکل پر اقرار معتبر ہے اور دوسری میں معتبر نہیں ہے؛ کیونکہ پہلے گذر چکا کہ توکیل بالخصومت مطلق جواب کی طرف راجع ہو گی اور مطلق جواب عام ہے اپنے عموم کی وجہ سے حقیقت (خصومت) کو بھی شامل ہو گا اور مجاز (اقرار) کو بھی شامل ہو گا، خلاصہ یہ کہ وکیل انکار بھی کر سکتا ہے اور اقرار بھی کر سکتا ہے البتہ انکار حقیقۃً خصومت ہے اور اقرار مجازاً خصومت ہے، لیکن اقرار صرف مجلس قاضی میں مجازاً خصومت ہوتا ہے اور مجلس قاضی کے علاوہ میں خصومت نہیں ہوتا، نہ حقیقۃً اور نہ مجازاً۔ حقیقۃً خصومت نہ ہونا تو ظاہر ہے اور مجازاً اس لیے خصومت نہیں ہو گا کہ اقرار مجازاً اس لیے خصومت ہوتا ہے کہ وہ جواب ہے حالانکہ غیر مجلس قاضی میں جواب معتبر نہیں ہوتا، پس جب مجلس قاضی کے علاوہ میں جواب معتبر نہیں ہوتا تو مجلس قاضی کے علاوہ میں اقرار مجازاً خصومت بھی نہ ہو گا اور جب مجلس قاضی کے علاوہ میں اقرار مجازاً خصومت نہیں ہے تو اس اقرار کا اعتبار بھی نہ ہو گا؛ کیونکہ وہی اقرار معتبر ہے جو مجازاً خصومت ہو، بہر حال ثابت ہو گیا کہ مجلس قاضی کے علاوہ میں وکیل کا اقرار معتبر اور جائز نہیں ہے۔

{14} رہی یہ بات کہ مجلس قاضی میں اقرار مجازاً خصومت کیسے ہوتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس لیے کہ اقرار خصومت کے مقابلے میں واقع ہوا ہے یعنی خصومت اور اقرار کے درمیان تقابل ہے پس یہاں احد المتقابلین یعنی خصومت بول کر آخر یعنی اقرار مراد لیا گیا ہے اور احد المتقابلین کا اطلاق آخر پر مجازاً جائز ہے۔ اور یا اقرار مجازاً خصومت اس لیے ہے کہ خصومت اقرار کا سبب ہے پس مسبب (اقرار) کو سبب (خصومت) کے نام کے ساتھ موسوم کر دیا گیا ہے، بہر حال اقرار مجازاً خصومت ہے، البتہ اقرار مجلس قاضی کے ساتھ مختص ہے یعنی اگر قاضی کی مجلس میں وکیل نے اپنے موکل پر اقرار کیا تو یہ اقرار معتبر ہو گا اور اگر غیر مجلس

قاضی میں اقرار کیا تو معتبر نہ ہوگا؛ کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ وکیل وہی جواب دے گا جو مستحق کے مطالبہ کی وجہ سے اس پر واجب ہوا ہے اور اس پر واجب وہی جواب ہے جو قاضی کی مجلس میں ہو، اس لیے یہ جواب یعنی اقرار قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص ہو گیا۔

{15} لیکن اگر اس بات پر بینہ قائم کر دیا گیا کہ وکیل نے غیر مجلس قاضی میں اقرار کیا ہے تو وکیل وکالت سے خارج ہو جائے گا اور اس کو مال دینے کا حکم نہ کیا جائے گا؛ کیونکہ مطلق جواب کا وکیل رہنا ممکن نہ رہا؛ کیونکہ وکیل انکار کا مالک تو ہو نہیں سکے گا؛ کیونکہ انکار کرنے کی صورت میں وکیل کے کلام میں تناقض ہو جائے گا کہ پہلے اقرار کیا تھا اور اب انکار کرتا ہے پس غیر مجلس قاضی میں اقرار کے بعد اگر اس کو وکیل باقی رکھا گیا تو وہ جوابِ مقید (یعنی صرف اقرار) کا وکیل ہوگا حالانکہ موکل نے اس کو جوابِ مقید (اقرار) کا وکیل نہیں کیا تھا بلکہ جوابِ مطلق کا وکیل بنایا تھا، گویا وکیل اپنے موکل کے حکم کے خلاف ہوا اور موکل کی مخالفت کرنے سے وکالت ختم ہو جاتی ہے اس لیے یہ وکالت سے خارج ہو جائے گا اور جب وکالت سے خارج ہو گیا تو موکل کا مال اس کو نہیں دیا جائے گا۔

{16} اس اقرار کرنے والے وکیل کی مثال ایسی ہے جیسے باپ یا وصی نے مجلس قاضی میں اقرار کر لیا تو یہ صحیح نہیں ہے اور ان کو صغیر کا مال نہیں دیا جائے گا مثلاً باپ یا وصی نے صغیر کے واسطے کسی چیز کا دعویٰ کیا اور مدعیٰ علیہ نے اس کا انکار کیا پھر باپ یا وصی نے مدعیٰ علیہ کے حق کا اقرار کرتے ہوئے اس کی تصدیق کر دی تو یہ صغیر کے حق میں درست نہیں ہے؛ کیونکہ باپ یا وصی کو یہ ولایت بنظرِ شفقت حاصل ہے، حالانکہ صغیر کے مقابلے میں مدعیٰ علیہ کی تصدیق کرنے میں کوئی شفقت نہیں ہے۔ پھر اگر صغیر کے لیے مال ثابت ہوا تو وہ مال اس کے باپ یا وصی کو نہیں دیا جائے گا؛ کیونکہ اس کے نزدیک اس مال کا لینا باطل ہے۔

{1} قَالَ : وَمَنْ كَفَلَ بِمَالٍ عَنْ رَجُلٍ فَوَكَّلَهُ صَاحِبُ الْمَالِ بِقَبْضِهِ عَنِ الْغَرِيمِ لَمْ يَكُنْ وَكِيلًا

فرمایا: جو شخص کفیل ہو جائے مال کا کسی آدمی کی طرف سے، پھر وکیل بنایا اس کو صاحب مال نے مقروض سے مال پر قبضہ کرنے کا، تو وہ وکیل نہ ہوگا

فِي ذَلِكَ أَبَدًا ؛ لِأَنَّ الْوَكِيلَ مَنْ يَعْمَلُ لِغَيْرِهِ ، وَلَوْ صَحَّحْنَاهَا صَارَ عَامِلًا لِنَفْسِهِ فِي إبْرَاءِ ذِمَّتِهِ

اس میں کبھی بھی؛ کیونکہ کفیل وہ ہے جو کام کرے غیر کے لیے، تو اگر ہم صحیح قرار دے اس وکالت کو تو وہ کام کرنے والا ہوگا اپنے لیے اپنے ذمہ کو بری کرنے میں

فَانْعَدَمَ الرُّكْنُ {2} وَلِأَنَّ قَبُولَ قَوْلِهِ مُلَازِمٌ لِلْوَكَالَةِ لِكَوْنِهِ أَمِينًا ، وَلَوْ صَحَّحْنَاهَا

پس معدوم ہو گیا رکن، اور اس لیے کہ وکیل کے قول کا قبول ہونا وکالت کے لیے لازم ہے؛ بوجہ اس کے امین ہونے کے تو اگر ہم صحیح قرار دیں اس کی وکالت کو،

لَا يُقْبَلُ لِكَوْنِهِ مُبَرِّئًا نَفْسَهُ فَيَنْعَدِمُ بِانْعِدَامِ لَازِمِهِ ، {3} وَهُوَ نَظِيرُ

تو اس کا قول قبول نہ ہوگا؛ کیونکہ وہ بری کرنے والا ہوگا اپنی ذات کو، پس تو کیل معدوم ہو جائے گی اس کے لازم کے انعدام سے، اور یہ نظیر ہے

عَبْدٍ مَدْيُونٍ أَعْتَقَهُ مَوْلَاهُ حَتَّى ضَمِنَ قِيمَتَهُ لِلْغُرَمَاءِ وَيُطَالَبُ
ماذون و مدیون غلام کی جس کو آزاد کر دے اس کا مولی، حتی کہ مولی ضامن ہو گا اس کی قیمت کا قرضخواہوں کے لیے، اور مطالبہ کیا جائے گا

الْعَبْدُ بِجَمِيعِ الدَّيْنِ ، فَلَوْ وَكَّلَهُ الطَّالِبُ بِقَبْضِ الْمَالِ عَنِ الْعَبْدِ كَانَ بَاطِلًا لِمَا بَيَّنَّا
غلام سے پورے دَین کا، پس اگر وکیل کیا مولی کو قرضخواہ نے غلام سے مال قبضہ کرنے کا، تو وکیل کرنا باطل ہو گا؛ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے

{4} قَالَ: وَمَنِ ادَّعَى أَنَّهُ وَكِيلُ الْغَائِبِ فِي قَبْضِ دَيْنِهِ فَصَدَّقَهُ الْغَرِيمُ أُمِرَ
فرمایا: اور اگر کسی نے دعوی کیا کہ میں وکیل ہو غائب کا اس کا قرضہ قبض کرنے میں، پس تصدیق کی اس کی قرضخواہ نے تو مقروض کو امر کیا جائے گا

بِتَسْلِيمِ الدَّيْنِ إِلَيْهِ ؛ لِأَنَّهُ إِقْرَارٌ عَلَى نَفْسِهِ لِأَنَّ مَا يَقْضِيهِ خَالِصُ مَالِهِ {5} فَإِنْ حَضَرَ الْغَائِبُ
قرضہ سپرد کرنے کا اس کو؛ کیونکہ یہ اقرار ہے اپنی ذات پر؛ کیونکہ جو کچھ وہ ادا کرے گا وہ خالص اس کا مال ہے۔ پھر اگر حاضر ہوا غائب،

فَصَدَّقَهُ وَإِلَّا دَفَعَ إِلَيْهِ الْغَرِيمُ الدَّيْنَ ثَانِيًا ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَثْبُتِ الِاسْتِيفَاءُ حَيْثُ أَنْكَرَ الْوَكَالَةَ
اور اس نے اس کی تصدیق کی، تو بہتر، ورنہ دیدے گا اس کو مقروض قرضہ دوبارہ؛ کیونکہ ثابت نہ ہوئی وصولی کہ اس نے انکار کیا وکالت کا،

وَالْقَوْلُ فِي ذَلِكَ قَوْلُهُ مَعَ يَمِينِهِ فَيَفْسُدُ الْأَدَاءُ {6} وَيَرْجِعُ بِهِ عَلَى الْوَكِيلِ إِنْ كَانَ بَاقِيًا فِي يَدِهِ ؛
اور قول انکار وکالت میں غائب کا معتبر ہے اس کی قسم کے ساتھ، پس فاسد ہو گا ادا کرنا۔ اور واپس لے گا اس کو وکیل سے اگر ہو باقی اس کے قبضہ میں

لِأَنَّ غَرَضَهُ مِنَ الدَّفْعِ بَرَاءَةُ ذِمَّتِهِ وَلَمْ تَحْصُلْ فَلَهُ أَنْ يَنْقُضَ قَبْضَهُ {7} وَإِنْ كَانَ ضَاعَ
کیونکہ اس کی غرض دینے سے بری ہونا ہے اس کے ذمہ کا حالانکہ وہ غرض حاصل نہ ہوئی تو اس کو اختیار ہے کہ توڑ دے اس کا قبضہ، اور اگر وہ مال ضائع ہوا

فِي يَدِهِ لَمْ يَرْجِعْ عَلَيْهِ ؛ لِأَنَّهُ بِتَصْدِيقِهِ اعْتَرَفَ أَنَّهُ مُحِقٌّ فِي الْقَبْضِ
وکیل کے ہاتھ میں، تو رجوع نہیں کر سکتا ہے مقروض اس پر؛ کیونکہ مقروض نے اس کی تصدیق کرنے سے اعتراف کیا کہ وہ حق بجانب ہے قبضہ کرنے میں،

وَهُوَ مَظْلُومٌ فِي هَذَا الْأَخْذِ ، وَالْمَظْلُومُ لَا يَظْلِمُ غَيْرَهُ {8} قَالَ : إِلَّا أَنْ يَكُونَ ضَمَّنَهُ
اور مقروض بے شک مظلوم ہے اس سے دوبارہ لینے میں، مگر مظلوم ظلم نہیں کر سکتا ہے غیر پر۔ فرمایا: مگر یہ کہ مقروض نے ضامن بنایا ہو وکیل کو

عِنْدَ الدَّفْعِ ، لِأَنَّ الْمَأْخُوذَ ثَانِيًا مَضْمُونٌ عَلَيْهِ فِي زَعْمِهِمَا ، {9} وَهَذِهِ كَفَالَةٌ أُضِيفَتْ
قرضہ دینے کے وقت؛ کیونکہ دوبارہ لیا گیا مال مضمون ہے قرضخواہ پر وکیل اور مقروض کے گمان میں، اور یہ ایسی کفالت ہے جو منسوب کی گئی ہے

إِلَى حَالَةِ الْقَبْضِ فَتَصِحُّ بِمَنْزِلَةِ الْكَفَالَةِ بِمَا ذَابَ لَهُ عَلَى فُلَانٍ ، {10} وَلَوْ كَانَ الْغَرِيمُ لَمْ يُصَدِّقْهُ عَلَى الْوَكَالَةِ
حالت قبضہ کی طرف، پس صحیح ہے بمنزلہ ماذاب لہ علی فلان کے ساتھ کفالہ کے۔ اور اگر مقروض نے تصدیق نہ کی ہو وکیل کی وکالت کی،

وَدَفَعَهُ إِلَيْهِ عَلَى ادِّعَائِهِ ، فَإِنْ رَجَعَ صَاحِبُ الْمَالِ عَلَى الْغَرِيمِ رَجَعَ الْغَرِيمُ عَلَى الْوَكِيلِ ؛ لِأَنَّهُ

اور دیا ہوا مال اس کو اس کے دعویٰ وکالت پر، تو اگر رجوع کیا قرضخواہ نے مقروض پر، تو رجوع کرے گا مقروض وکیل پر؛ کیونکہ مقروض نے

لَمْ يُصَدِّقْهُ عَلَى الْوِكَالَةِ ، وَإِنَّمَا دَفَعَهُ إِلَيْهِ عَلَى رَجَاءِ الْإِجَازَةِ ، فَإِذَا انْقَطَعَ رَجَاؤُهُ رَجَعَ عَلَيْهِ،

تصدیق نہیں کی ہے وکیل کی وکالت میں، ہاں دیدیا مال اس کو اجازت کی امید پر، پس جب منقطع ہو گئی اس کی امید تو رجوع کرے گا مقروض وکیل پر،

وَكَذَا إِذَا دَفَعَهُ إِلَيْهِ عَلَى تَكْذِيبِهِ إِيَّاهُ فِي الْوِكَالَةِ .وَهَذَا أَظْهَرُ لِمَا قُلْنَا،

اور اسی طرح اگر دیدیا مال اس کو وکالت میں مقروض کا اس کی تکذیب کرنے کے باوجود، اور یہ ظاہر ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی

{11}وَفِي الْوُجُوهِ كُلِّهَا لَيْسَ لَهُ أَنْ يَسْتَرِدَّ الْمَدْفُوعَ حَتَّى يَحْضُرَ الْغَائِبُ لِأَنَّ الْمُؤَدَّى صَارَ حَقًّا لِلْغَائِبِ،

اور ان تمام صورتوں میں مقروض کو اختیار نہیں کہ وہ واپس لے دیا ہوا مال یہاں تک کہ حاضر ہو جائے غائب؛ کیونکہ ادا کیا ہوا مال حق ہو گیا غائب کا،

إِمَّا ظَاهِرًا أَوْ مُحْتَمَلًا فَصَارَ كَمَا إِذَا دَفَعَهُ إِلَى فُضُولِيٍّ عَلَى رَجَاءِ الْإِجَازَةِ لَمْ يَمْلِكِ الِاسْتِرْدَادَ

یا تو ظاہراً یا احتمالاً، پس ہو گیا جیسا کہ جب دیدے دَین کسی فضولی شخص کو رب الدین کی طرف سے اجازت کی امید پر، تو مقروض مالک نہ ہو گا واپس لینے کا،

لِاحْتِمَالِ الْإِجَازَةِ ،{12}وَلِأَنَّ مَنْ بَاشَرَ التَّصَرُّفَ لِغَرَضٍ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَنْقُضَهُ مَا لَمْ يَقَعِ الْيَأْسُ عَنْ غَرَضِهِ.

اور اس لیے کہ جس نے کوئی تصرف کیا کسی غرض کے لیے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ توڑ دے اس کو جب تک کہ واقع نہ ہو مایوسی اپنی اس غرض سے۔

تشریح:۔{1} ایک شخص قرضدار کی طرف سے مال کا کفیل ہو گیا کہ اگر قرضدار نے قرضہ ادا نہ کیا تو میں ادا کروں گا، پھر قرضخواہ (مکفول لہ) نے اسی کفیل کو اپنی طرف سے مقروض سے قرضہ وصول کرنے کا وکیل بنایا تو کفیل قرضخواہ کی طرف سے قرضہ وصول کرنے کے سلسلہ میں کبھی بھی وکیل نہ ہو سکے گا؛ کیونکہ وکیل وہ ہوتا ہے جو غیر (موکل) کے لیے کام کرے، اور یہاں اگر ہم وکالت کو صحیح قرار دیں تو جب کفیل قرضہ وصول کرے گا تو اپنا ذمہ بری کرے گا لہٰذا وکیل اپنے لیے کام کرنے والا ہو گا یوں وکالت کا رکن (غیر کے لیے کام کرنا) معدوم ہوا اس لیے یہ وکالت صحیح نہیں۔

{2} دوسری دلیل یہ ہے کہ وکالت کے لیے وکیل کے قول کا قبول کرنا لازم ہے یعنی وکالت درست ہونے کے بعد یہ ضروری ہے کہ وکیل کا قول قبول کیا جائے؛ کیونکہ وکیل امین ہوتا ہے اور امین کا قول معتبر ہوتا ہے، اب اگر یہاں وکالت کو درست قرار دیا جائے اور وہ یہ کہے کہ میں نے قرضہ وصول کر کے مکفولہ (قرضخواہ) کو دیدیا تو اس کا قول قبول نہ ہو گا؛ کیونکہ وہ اپنے اس قول سے اپنی ذات کو قرضہ کی کفالت سے بری کرنے والا ہے اس لیے وہ اپنے قول میں متہم ہے اور متہم کا قول قبول نہیں، اور جب وکیل کا قول قبول نہ ہوا تو وکالت کا لازم (وکیل کا قول قبول کرنا) منتفی ہو جائے گا اور لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو مستلزم ہے اس لیے وکالت (جو ملزوم ہے) بھی منتفی ہو جائے گی اس لیے مذکورہ کفیل کا وکیل ہونا درست نہ ہو گا۔

{3} مذکورہ بطلانِ وکالت کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ مولی نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی، اور تجارت کے دوران غلام پر مثلاً ایک ہزار درہم قرض آیا، خود غلام کی قیمت سات سو درہم ہے، اب اس غلام کو مولی نے آزاد کر دیا، اور مولی قرضخواہوں کے لیے غلام کی قیمت (سات سو) کا ضامن بن گیا، اور مولی غلام سے پورے قرضہ کا مطالبہ کرے گا یعنی غلام کے ذمہ جس قدر قرض تھا مولی اس پورے قرضہ کا غلام سے مطالبہ کرے گا، اب اگر قرضخواہوں نے مولی کو غلام سے قرضہ وصول کرنے کے لیے وکیل بنایا تو یہ وکالت درست نہیں؛ دلیل وہی ہے جو ہم بیان کر چکے کہ وکیل وہ ہوتا ہے جو غیر (موکل) کے لیے کام کرے اور یہاں مولی چونکہ غلام کی قیمت کے بقدر قرضخواہوں کے لیے ضامن ہے پس مقدارِ قیمت میں غلام سے مولی کا مطالبہ اپنے آپ کو ضمانت سے بری کرنے کے لیے ہوگا اس لیے مولی کا یہ عمل خود مولی کے لیے ہوگا تو وکالت کا رکن (غیر کے لیے کام کرنا) منتفی ہو جائے گا اس لیے یہ وکالت باطل ہوگی۔

{4} اگر ایک شخص نے دعوی کیا کہ میں فلاں غائب کی طرف سے اس کا قرضہ وصول کرنے کا وکیل ہوں، اور قرضدار نے اس کی تصدیق کی، تو قرضدار کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مذکورہ قرضہ اس وکیل کے سپرد کر دو؛ کیونکہ مدیون جو کچھ ادا کرے گا وہ اس کا ذاتی مال ہے اس لیے کہ دیون بامثالہا ادا کیے جاتے ہیں نہ کہ باعیانہا، لہذا یہ مال بعینہ وہ نہیں جو اس نے قرضخواہ سے لیا ہے بلکہ اس کا مثل ہے اور مدیون کا ذاتی مال ہے، پس جب مدیون نے مدعی وکالت کی تصدیق کر لی تو یہ اپنی ذات پر اس کے لیے مال کا اقرار کرنا ہے اور اپنی ذات پر کسی چیز کا اقرار کرنے والے کو حکم دیا جاتا ہے کہ وہ مقر بہ چیز مقرلہ کے سپرد کر دے، اس لیے یہاں بھی مدیون کو حکم دیا جائے گا کہ قرضہ مدعی وکالت کے سپرد کر دو۔

{5} پھر اگر غائب قرضخواہ حاضر ہوا اور اس نے مدعی وکالت کی تصدیق کر لی کہ واقعی یہ میرا وکیل ہے تو بہت بہتر، اور اگر قرضخواہ نے مدعی وکالت کی تصدیق نہ کی تو قرضدار قرضخواہ کو اس کا قرضہ دوبارہ ادا کر دے؛ کیونکہ جب قرضخواہ نے وکالت کا انکار کر دیا تو اس کے حق کا وصول ہونا ثابت نہ ہوا، اور وکالت کے انکار میں قرضخواہ کا قول مع الیمین معتبر ہے؛ کیونکہ وہ منکرِ وکالت ہے اور منکر کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوتا ہے، پس جب وکالت ثابت نہ ہوئی تو قرضدار نے جو مدعی وکالت کو ادا کیا ہے وہ فاسد ہوا اس لیے قرضخواہ کا قرض برقرار ہے اور جب قرض برقرار ہے تو قرضدار اسے دوبارہ ادا کرے گا۔

{6} اور قرضدار نے جو مال مدعی وکالت کو ادا کیا ہے اگر وہ مال باقی ہے تو قرضدار مدعی وکالت سے یہ مال واپس لے گا؛ کیونکہ مدعی وکالت کو مال ادا کرنے سے قرضدار کی غرض یہ تھی کہ اس کا ذمہ بری ہو جائے حالانکہ اس کی یہ غرض پوری نہ ہوئی اس لیے اس کو اختیار ہوگا کہ مدعی وکالت کا قبضہ ختم کر کے اپنا ادا کیا ہوا مال وصول کر لے۔

{7} اور اگر قرضدار کا یہ مال مدعی وکالت سے ضائع ہوگیا ہو تو قرضدار مدعی وکالت سے یہ مال واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ قرضدار نے اس کے قول کی تصدیق کر کے اس بات کا اعتراف کیا تھا کہ یہ شخص قرضہ پر قبضہ کرنے میں حق پر ہے اس لیے اس سے یہ مال واپس نہیں لیا جائے گا، اور قرضخواہ کا دوبارہ قرضہ وصول کرنے میں قرضدار بے شک مظلوم ہے لیکن مظلوم کو دوسرے (مدعی وکالت) پر ظلم کا اختیار نہیں ہے اس لیے مال ہلاک ہونے کے بعد قرضدار کو مدعی وکالت سے مال لینے کا اختیار نہ ہوگا۔

{8} البتہ ایک صورت میں مال ہلاک ہونے کے بعد بھی قرضدار وکالت کے مدعی سے مال واپس لے سکتا ہے وہ یہ کہ قرضدار مال دیتے ہوئے وکیل کو ضامن بنائے کہ اگر قرضخواہ نے دوبارہ قرضہ وصول کر لیا تو مدعی وکالت اس کا ضامن ہوگا تو اس صورت میں قرضدار ادا کیا ہوا مال مدعی وکالت سے واپس لے سکتا ہے؛ کیونکہ اس صورت میں جو مال قرضخواہ نے دوبارہ وصول کیا وکیل اور قرضدار دونوں کے خیال میں اس مال کا قرضخواہ پر ضمان ہے اس لیے کہ دوبارہ وصول کرنے میں قرضخواہ غاصب کی طرح ہے اور غاصب مغصوبہ مال کا ضامن ہوتا ہے اور وکیل چونکہ قرضخواہ کا ضامن ہے اس لے قرضدار کو وکیل سے واپس لینے کا اختیار ہوگا۔

{9} اور وکیل کا یہ کفالہ صحیح بھی ہے؛ کیونکہ اس کفالہ کو مستقبل میں قرضخواہ کے دوبارہ قبضہ کرنے کی حالت کی طرف منسوب کیا گیا ہے تو یہ ضمان کا وجوب ضمان کے سبب (قرضخواہ کے قبضہ) کی طرف منسوب کرنا ہے پس یہ ایسا ہے جیسے کوئی شخص دوسرے سے یوں کہے کہ "میں اس مال کا ضامن ہوں جو مال تیرا فلاں پر واجب ہو جائے" جس میں بھی کفالہ کو مستقبل میں مکفول عنہ پر واجب ہونے کی طرف منسوب کیا ہے، اور جب یہ کفالہ درست ہے تو قرضدار ضامن (وکیل) سے اس مال کو لینے کا مجاز ہوگا جس کا وہ ضامن ہوا تھا۔

{10} اور اگر مذکورہ بالا صورت میں قرضدار نے وکیل کی تصدیق نہیں کی اور فقط اس کے دعویٰ وکالت پر مال اس کو دیدیا، تو اگر قرضخواہ نے قرضدار سے قرضہ دوبارہ لے لیا تو قرضدار کو اختیار ہوگا کہ وہ مدعی وکالت سے یہ مال واپس لے لے؛ کیونکہ قرضدار نے اس کی تصدیق نہیں کی ہے بلکہ مال اس اُمید پر دیا تھا کہ شاید قرضخواہ وکیل کو مال پر قبضہ کی اجازت دیدے لیکن جب قرضخواہ نے قرضہ دوبارہ وصول کر لیا تو قرضدار کی یہ اُمید منقطع ہوگئی اس لیے قرضدار کو وکیل سے رجوع کا حق ہوگا۔ اسی طرح اگر قرضدار نے مدعی وکالت کی تکذیب کی پھر بھی مال اس کو ادا کیا تو بھی قرضدار کو حق ہوگا کہ وہ مدعی وکالت سے یہ مال واپس

لے لے اور یہ زیادہ ظاہر ہے؛ دلیل وہی ہے جو گذر چکی کہ قرضدار نے بامیدِ اجازت مال دیا تھا مگر جب یہ امید منقطع ہو گئی تو قرضدار کو وکیل سے رجوع کا حق ہو گا۔

{11} صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تمام صورتوں میں قرضدار کو یہ حق نہیں کہ وہ مدعیٔ وکالت سے یہ مال واپس لے لے جب تک کہ غائب شخص (موکل) حاضر نہ ہو؛ کیونکہ قرضدار نے جو کچھ مدعیٔ وکالت کو ادا کیا ہے وہ غائب قرضخواہ کا حق ہو گیا، اگر قرضدار نے اس کی تصدیق کی ہو تو ظاہراً غائب کا حق ہو گا، اور اگر قرضدار نے سکوت اختیار کیا ہو یا تکذیب کی ہو تو پھر احتمال ہے کہ غائب اس مال کا حقدار ہو، اس لیے قرضدار کو یہ مال مدعیٔ وکالت سے واپس لینے کا اختیار نہ ہو گا، اور یہ ایسا ہے جیسے قرضدار نے کسی فضولی شخص (اجنبی) کو یہ مال اس اُمید پر دیا ہو کہ شاید قرضخواہ اجازت دیدے، تو قرضدار کو اس فضولی سے قرضخواہ کے حاضر ہونے سے پہلے مال واپس لینے کا اختیار نہیں؛ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ قرضخواہ اجازت دیدے، اسی طرح یہاں بھی قرضدار کو وکیل سے یہ مال واپس لینے کا اختیار نہ ہو گا۔

{12} دوسری دلیل یہ ہے، کہ جو شخص کوئی تصرف کسی غرض کے لیے کردے تو اس کو اختیار نہیں کہ اپنے اس تصرف کو توڑ دے جب تک کہ اس غرض سے نااُمید نہ ہو، تو مذکورہ صورت میں قرضدار نے اس اُمید اور غرض سے مال ادا کیا تھا کہ اس کا ذمہ فارغ ہو اور قرضخواہ کو مطالبہ کا حق نہ رہے، تو جب تک اس غرض سے نااُمید نہ ہو اس وقت تک اس کو یہ مال واپس لینے کا اختیار نہ ہو گا۔

{1} وَمَنْ قَالَ إِنِّي وَكِيلٌ بِقَبْضِ الْوَدِيعَةِ فَصَدَّقَهُ الْمُودَعُ لَمْ يُؤْمَرْ بِالتَّسْلِيمِ إِلَيْهِ؛

اور اگر کسی نے کہا کہ میں وکیل ہوں امانت قبض کرنے کا، پس تصدیق کی اس کی مودَع نے، تو حکم نہیں کیا جائے گا اس کو سپرد کرنے کا اس کو؛

لِأَنَّهُ أَقَرَّ لَهُ بِمَالِ الْغَيْرِ، بِخِلَافِ الدَّيْنِ. {2} وَلَوْ ادَّعَى أَنَّهُ مَاتَ أَبُوهُ وَتَرَكَ الْوَدِيعَةَ مِيرَاثًا لَهُ

کیونکہ یہ اقرار ہے مالِ غیر کا، برخلافِ دَین کے، اور جس نے دعویٰ کیا کہ مر گیا اس کا باپ، اور چھوڑ دی ودیعت بطورِ میراث اس کے لیے،

وَلَا وَارِثَ لَهُ غَيْرُهُ، وَصَدَّقَهُ الْمُودَعُ أُمِرَ بِالدَّفْعِ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ لَا يَبْقَى مَالُهُ

اور کوئی وارث نہیں اس کا میرے سوا، اور تصدیق کی اس کی مودَع نے، تو حکم کیا جائے گا اس کو ودیعت اسے دینے کا؛ کیونکہ وہ نہیں رہا اس کا مال

بَعْدَ مَوْتِهِ فَقَدْ اتَّفَقَا عَلَى أَنَّهُ مَالُ الْوَارِثِ {3} وَلَوْ ادَّعَى أَنَّهُ اشْتَرَى الْوَدِيعَةَ مِنْ صَاحِبِهَا

اس کے مرنے کے بعد، پس دونوں نے اتفاق کیا کہ یہ وارث کا مال ہے۔ اور اگر دعویٰ کیا کہ اس نے خریدی ودیعت اس کے مالک سے،

فَصَدَّقَهُ الْمُودَعُ لَمْ يُؤْمَرْ بِالدَّفْعِ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ مَا دَامَ حَيًّا كَانَ إِقْرَارًا

پھر تصدیق کی اس کی مودَع نے، تو حکم نہیں کیا جائے گا مال دینے کا مدعی کو؛ کیونکہ مالکِ ودیعت جب تک زندہ ہے، تو یہ تصدیق اقرار ہے

بِمِلْكِ الْغَيْرِ لِأَنَّهُ مِنْ أَهْلِهِ فَلَا يُصَدَّقَانِ فِي دَعْوَى الْبَيْعِ عَلَيْهِ.

ملک غیر کا؛ کیونکہ مالک ودیعت اہل ہے ملک کا، پس ان دونوں کی تصدیق نہیں کی جائے گی فروخت کے دعوی میں صاحب ودیعت کے خلاف۔

{4}قَالَ: فَإِنْ وَكَّلَ وَكِيلًا بِقَبْضِ مَالِهِ فَادَّعَى الْغَرِيمُ أَنَّ صَاحِبَ الْمَالِ قَدِ اسْتَوْفَاهُ

فرمایا: اگر کسی نے وکیل بنایا کسی شخص کو اس کا مال قبض کرنے کا، پھر دعوی کیا مقروض نے کہ صاحب مال نے اپنا مال وصول کر لیا ہے،

فَإِنَّهُ يَدْفَعُ الْمَالَ إِلَيْهِ؛ لِأَنَّ الْوَكَالَةَ قَدْ ثَبَتَتْ وَالِاسْتِيفَاءُ لَمْ يَثْبُتْ بِمُجَرَّدِ دَعْوَاهُ فَلَا يُؤَخَّرُ الْحَقُّ.

تو دیا جائے گا مال وکیل کو؛ کیونکہ وکالت ثابت ہو گئی دونوں کے اتفاق سے، اور وصول ثابت نہیں ہوئی محض اس کے دعوی سے، پس مؤخر نہیں کیا جائے گا حق کو۔

قَالَ: وَيَتْبَعُ رَبَّ الْمَالِ فَيَسْتَحْلِفُهُ، رِعَايَةً لِجَانِبِهِ، وَلَا يَسْتَحْلِفُ الْوَكِيلَ

فرمایا: اور پیچھا کرے مقروض رب المال کا، پس قسم لے رب المال سے، رعایت کرتے ہوئے مقروض کی جانب کی، اور قسم نہیں لی جائے گی وکیل سے؛

لِأَنَّهُ نَائِبٌ{5}قَالَ: وَإِنْ وَكَّلَهُ بِعَيْبٍ فِي جَارِيَةٍ فَادَّعَى الْبَائِعُ رِضَا الْمُشْتَرِي

کیونکہ وہ موکل کا نائب ہے۔ فرمایا: اور اگر وکیل کیا کسی کو باندی میں عیب کی وجہ سے، پس دعوی کیا بائع نے مشتری کی رضامندی کا،

لَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ حَتَّى يَحْلِفَ الْمُشْتَرِي بِخِلَافِ مَسْأَلَةِ الدَّيْنِ {6}لِأَنَّ التَّدَارُكَ مُمْكِنٌ هُنَالِكَ

تو واپس نہیں کر سکتا یہاں تک کہ قسم لے مشتری، برخلاف دین کے مسئلہ کے؛ کیونکہ تدارک ممکن ہے قرض کے مسئلہ میں اس کو

بِاسْتِرْدَادِ مَا قَبَضَهُ الْوَكِيلُ إِذَا ظَهَرَ الْخَطَأُ عِنْدَ نُكُولِهِ؛ وَهَاهُنَا غَيْرُ مُمْكِنٍ

واپس لے کر جس کو قبض کیا ہے وکیل نے، جب ظاہر ہو جائے خطا رب الدین کے قسم سے انکار کے وقت، اور دوسرے مسئلہ میں ممکن نہیں ہے؛

لِأَنَّ الْقَضَاءَ بِالْفَسْخِ مَاضٍ عَلَى الصِّحَّةِ وَإِنْ ظَهَرَ الْخَطَأُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ كَمَا هُوَ مَذْهَبُهُ، وَلَا يُسْتَحْلَفُ

کیونکہ فسخ پر فیصلہ کرنا صحیح ہو کر نافذ رہے گا اگرچہ ظاہر ہو خطا امام صاحبؒ کے مذہب پر جیسا کہ ان کا مذہب ہے، اور قسم نہیں لی جائے گی

الْمُشْتَرِي عِنْدَهُ بَعْدَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يُفِيدُ{7}وَأَمَّا عِنْدَهُمَا قَالُوا: يَجِبُ أَنْ يَتَّحِدَ الْجَوَابُ

مشتری سے امام صاحبؒ کے نزدیک اس کے بعد؛ کیونکہ یہ مفید نہیں ہے۔ رہا صاحبینؒ کے نزدیک، تو مشائخ نے کہا کہ ضروری ہے کہ جواب ایک ہو

عَلَى هَذَا فِي الْفَصْلَيْنِ وَلَا يُؤَخَّرُ، لِأَنَّ التَّدَارُكَ مُمْكِنٌ عِنْدَهُمَا لِبُطْلَانِ الْقَضَاءِ

اس اصل پر دونوں صورتوں میں، اور مؤخر نہ کیا جائے؛ کیونکہ تدارک ممکن ہے صاحبینؒ کے نزدیک؛ بطلان قضاء کی وجہ سے،

{8}وَقِيلَ الْأَصَحُّ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنْ يُؤَخَّرَ فِي الْفَصْلَيْنِ لِأَنَّهُ يَعْتَبِرُ النَّظَرَ حَتَّى يَسْتَحْلِفَ

اور کہا گیا ہے کہ اصح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ ہے کہ مؤخر کیا جائے گا دونوں صورتوں میں؛ کیونکہ وہ اعتبار کرتے ہیں نظر کا، حتی کہ قسم لی جائے

الْمُشْتَرِيَ لَوْ كَانَ حَاضِرًا مِنْ غَيْرِ دَعْوَى الْبَائِعِ فَيَنْتَظِرُ لِلنَّظَرِ. {9}قَالَ: وَمَنْ دَفَعَ إِلَى رَجُلٍ

مشتری سے بشرطیکہ وہ حاضر ہو بائع کے دعویٰ کے بغیر، تو انتظار کیا جائے گا رعایت کے پیش نظر۔ فرمایا: اور جس نے دیدئے کسی شخص کو

عشرۃ دراھم ینفقھا علی أھلہ فأنفق علیھم عشرۃ من عندہ فالعشرۃ بالعشرۃ؛

دس دراہم تاکہ خرچ کرے ان کو اس کے بچوں پر، پس اس نے خرچ کیے دس درہم اپنے پاس سے، تو یہ دس بعوض ان دس کے ہوں گے؛

لأن الوکیل بالإنفاق وکیل بالشراء والحکم فیہ ما ذکرناہ وقد قررناہ فھذا کذلک

کیونکہ خرچ کرنے کا وکیل شراء کا وکیل ہے، اور حکم وکیل بالشراء میں وہی ہے جس کو ہم ذکر کر چکے، اور ہم ثابت کر چکے ہیں اس کو، پس یہ اسی طرح ہے،

{10}وقیل ھذا استحسان وفي القیاس لیس لہ ذلک ویصیر متبرعا .وقیل القیاس والاستحسان

اور کہا گیا ہے کہ یہ استحسان ہے، اور قیاس میں جائز نہیں اس کے لیے یہ، اور ہو گا وہ تبرع کرنے والا، اور کہا گیا ہے کہ قیاس اور استحسان

في قضاء الدین لأنہ لیس بشراء ،{11}فأما الإنفاق یتضمن الشراء فلا یدخلانہ ، واللہ أعلم بالصواب.

قرض ادا کرنے کی صورت میں ہے؛ کیونکہ یہ شراء نہیں ہے، رہا خرچ کرنا تو وہ متضمن ہے شراء کو، پس قیاس اور استحسان کو اس میں کوئی دخل نہ ہو گا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

تشریح:۔ {1}ایک شخص نے دوسرے کے پاس مال بطورِ ودیعت رکھا تھا، اب ایک اور شخص آیا اور مودَع (جس کے پاس مال ودیعت رکھا گیا تھا) سے کہا کہ میں مودِع (ودیعت رکھنے والے) کی طرف سے مالِ ودیعت پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوں، اور مودَع نے اس کی تصدیق کی کہ تو بے شک مودِع کا وکیل ہے، تو مودَع کو یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ یہ مال مدعیٔ وکالت کے سپرد کر دو؛ کیونکہ مودَع نے اگرچہ اس کی تصدیق کی ہے مگر یہ غیر (مودِع) کے مال پر مدعیٔ وکالت کے لیے قبضہ کے حق کا اقرار کرنا ہے اور غیر کے مال پر قبضہ کے حق کا اقرار درست نہیں، اس لیے مودَع کو یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ یہ مال مدعیٔ وکالت کے سپرد کر دو۔

اس کے برخلاف قرضہ ہے کہ اگر ایک شخص کا دوسرے کے ذمہ قرضہ ہو، اب ایک اور شخص آیا اور قرضدار سے کہا کہ "میں قرضخواہ کی طرف سے قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوں" اور قرضدار نے اس کی تصدیق کی، تو قرضدار کو حکم دیا جائے گا کہ مالِ قرض مدعیٔ وکالت کو دیدو؛ کیونکہ قرضے بامثالہا ادا کیے جاتے ہیں نہ کہ باعیانہا، لہٰذا قرضدار کا مدعیٔ وکالت کے لیے قرضہ پر قبضہ کرنے کے حق کا اقرار اپنی ذات پر اقرار کرنا ہے نہ کہ غیر (قرضخواہ) پر اس لیے قرضدار کو مالِ قرض مدعیٔ وکالت کے سپرد کرنے کا حکم دیا جائے گا۔

{2}اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ "میرا باپ مر گیا اور فلاں مودَع کے پاس میرے لیے ودیعت کا مال بطورِ میراث چھوڑا ہے" اور حال یہ کہ میت کا اس مدعی کے علاوہ کوئی دوسرا وارث نہیں ہے اور مودَع نے مدعی کی تصدیق بھی کر دی، تو مودَع کو حکم

دیا جائے گا کہ وہ مالِ ودیعت اس کے مدعی کے سپرد کر دے؛ کیونکہ مودِع کی موت کے بعد یہ مال مودِع کا نہیں رہا اور جب مودَع اور مدعی دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ یہ مال وارث کا ہے تو یہ مال مدعی میراث کو دینا ضروری ہو گیا اس لیے یہ مال مدعی میراث کو دیا جائے گا۔

{3} اور اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ "میں نے مالِ ودیعت اس کے مالک سے خرید لیا ہے" اور مودَع نے اس کی تصدیق کر لی تو مودَع کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ مالِ ودیعت مدعی خرید کو دے؛ کیونکہ ودیعت کا مالک جب تک زندہ ہے تو وہ اس مال کا مالک ہے اس لیے کہ اس میں مالک ہونے کی اہلیت موجود ہے پس مودَع کا اس مال کا مدعی خرید کے لیے اقرار کرنا غیر (مودِع) کے مال کا کسی دوسرے کے لیے اقرار کرنا ہے اور غیر کے مال کا کسی دوسرے کے لیے اقرار کرنا درست نہیں ہے اس لیے مودِع کے خلاف مدعی خرید اور مودَع کے دعویٰ فروخت کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

{4} اگر قرضخواہ نے کسی کو اس بات کا وکیل بنایا کہ "قرضدار سے میرے قرضہ کا مال وصول کر لو" قرضدار نے اس کے وکیل ہونے کی تصدیق کر لی، پھر قرضدار نے دعویٰ کیا کہ "قرضخواہ نے اپنا مال وصول کر لیا ہے" تو قرضدار یہ مال وکیل کو سپرد کرے گا؛ کیونکہ وکیل کی وکالت قرضدار اور وکیل دونوں کی تصدیق سے ثابت ہو گئی، اور قرضخواہ کا مالِ قرض وصول کرنا محض قرضدار کے دعویٰ سے ثابت نہ ہو گا؛ کیونکہ اس دعویٰ پر اس کے پاس کوئی حجت نہیں ہے پس جب قرضخواہ کا مالِ قرض وصول کرنا ثابت نہ ہوا تو وکیل کو جو مالِ قرض پر قبضہ کا حق ہے اس کو مؤخر نہیں کیا جائے گا۔ البتہ قرضدار قرضخواہ کے پیچھے لگ جائے اور اس سے اس بات پر قسم لے کہ اس نے اپنا قرضہ وصول کیا ہے یہ اس لیے تاکہ قرضدار کے حق کی بھی کچھ رعایت ہو، مگر وکیل سے قسم نہیں لی جائے گی؛ کیونکہ وکیل قرضخواہ کا نائب ہے اور قسموں میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے۔

{5} اگر مشتری نے خریدی ہوئی باندی میں عیب پایا پس اس نے کسی شخص کو وکیل بنایا کہ عیب دار باندی بائع کو واپس کر دے، اور بائع نے دعویٰ کیا کہ "مشتری باندی کے اس عیب پر راضی ہو گیا تھا" تو قاضی اس باندی کو واپس کرنے کا حکم نہیں دے گا البتہ اگر مشتری نے اس بات پر قسم کھائی کہ "میں اس عیب پر راضی نہیں ہوا تھا" تو پھر باندی واپس کی جائے گی۔ اس کے برخلاف گذشتہ قرض کا مسئلہ ہے یعنی اگر قرضدار نے دعویٰ کیا کہ قرضخواہ اپنا قرضہ وصول کر چکا ہے تو قرضخواہ سے قسم لیے بغیر قرضدار کو حکم دیا جائے گا کہ مالِ قرض وکیل کے سپرد کر دے۔

{6} دونوں مسئلوں میں وجہ فرق یہ ہے کہ قرض کے مسئلہ میں اگر قرضخواہ کے قسم کھانے سے انکار کرنے کی وجہ سے وکیل کو مالِ قرض دینے کا فیصلہ غلط ہونا ظاہر ہو گیا تو اس کا تدارک ممکن ہے یوں کہ جو مال وکیل نے قبض کیا ہے قرضدار اس سے وہ مال

واپس لے لے؛ کیونکہ قاضی کا یہ حکم کہ "مالِ قرض وکیل کو دیدیا جائے" سپرد کرنے کا فیصلہ ہے جو املاکِ مرسلہ کی قضاء کی طرح صرف ظاہراً نافذ ہوتی ہے باطناً نافذ نہیں ہوتی ہے۔ جبکہ دوسرے مسئلہ میں قاضی کی غلطی ظاہر ہونے کے بعد تدارک ممکن نہیں ہے؛ اس لیے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر قاضی نے بیع فسخ کردی اور مشتری سے قسم لیے بغیر عیب دار باندی بائع کو دیدی تو یہ بیع فسخ ہی رہے گی، اگرچہ یہ ظاہر ہو جائے کہ فسخ کرنا غلط تھا؛ کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک قضاءِ قاضی عقود اور فسوخ میں ظاہراً و باطناً دونوں طرح صحیح ہو کر نافذ ہوتی ہے لہذا قاضی کے ایک مرتبہ فسخ کرنے کے بعد اس فسخ کو ختم نہیں کیا جاسکتا ہے اگرچہ مشتری قسم کھانے سے انکار کر دے اور یہ ثابت ہو جائے کہ مشتری عیب پر راضی ہو چکا تھا، بلکہ قاضی کے فسخ کا حکم کرنے کے بعد مشتری سے قسم نہیں لی جائے گی؛ کیونکہ اب قسم لینا بے فائدہ ہے اور بے فائدہ اس لیے ہے کہ جب قاضی بیع کو فسخ کر چکا تو مشتری اگر قسم کھانے سے انکار بھی کر دے اور عیب پر اس کی رضامندی ثابت بھی ہو جائے تو بھی اس فسخ کو ختم نہیں کیا جاسکتا ہے؛ کیونکہ یہ فسخ ظاہراً و باطناً دونوں طرح صحیح ہو کر نافذ ہو چکا ہے۔

{7} اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہے یعنی مسئلۂ قرض میں قرضخواہ سے قسم لیے بغیر مالِ قرض وکیل کو دلوایا جائے گا، اور مسئلہ ردّ بالعیب میں مشتری سے قسم لیے بغیر باندی بائع کو دے دی جائے گی اور واپسی کا حکم تحلیف تک مؤخر نہیں کیا جائے گا؛ کیونکہ دونوں صورتوں میں تدارک ممکن ہے اس لیے کہ صاحبینؒ کے نزدیک قاضی کا حکم صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے باطناً نافذ نہیں ہوتا، لہذا اگر مشتری سے قسم لیے بغیر عیب دار باندی بائع کو دیدی گئی اور پھر مشتری نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو قضاءِ قاضی کی خطاء ظاہر ہونے سے یہ عیب دار باندی بائع سے لے کر مشتری کو دیدی جائے گی اور قاضی کا فسخ بیع کا فیصلہ منسوخ کر دیا جائے گا اس لیے کہ قاضی کا حکم جب فقط ظاہراً نافذ ہو تو اس کو فسخ کیا جاسکتا ہے۔

{8} اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں تاخیر کی جائے گی یعنی مسئلۂ قرض میں قرضخواہ سے قسم لیے بغیر وکیل کو قرضہ کا مال نہ دیا جائے اور مسئلۂ بیع میں مشتری سے قسم لیے بغیر عیب دار باندی بائع کو واپس نہ کی جائے؛ کیونکہ امام ابو یوسفؒ قرضدار اور بائع پر شفقت ملحوظ رکھتے ہیں اور شفقت کا تقاضا یہ ہے کہ اگر مشتری موجود ہو اور عیب دار باندی بائع کی طرف واپس کرنا چاہے تو جب تک کہ مشتری سے قسم نہ لی جائے عیب دار باندی بائع کی طرف واپس نہیں کی جائے گی اگرچہ بائع نے مشتری کے عیب پر راضی ہونے کا دعویٰ بھی نہ کیا ہو پس بائع کی رعایت کے پیشِ نظر انتظار کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر مشتری غائب ہو تو بھی قسم لیے بغیر عیب دار باندی بائع کی طرف واپس نہیں کی جائے گی تاکہ قاضی کا فیصلہ بھی باطل ہونے سے محفوظ رہ سکے اور بائع پر شفقت بھی ملحوظ رہے۔ اسی طرح پہلے مسئلہ میں قرضخواہ سے قسم لیے

بغیر مالِ قرض وکیل کو نہ دیا جائے؛ کیونکہ اس صورت میں قاضی کا فیصلہ بھی باطل ہونے سے محفوظ رہے گا اور قرضدار کے حق میں نظرِ شفقت کا معاملہ بھی ملحوظ رہے گا۔

فتوی:۔ صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا قول راجح ہے لما فی فتح القدیر: وَفِي الذَّخِيرَةِ : وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِلْبَائِعِ بَيِّنَةٌ عَلَى رِضَا الْآمِرِ بِالْعَيْبِ وَرَدَّ الْوَكِيلُ الْجَارِيَةَ عَلَى الْبَائِعِ بِالْعَيْبِ ثُمَّ حَضَرَ الْآمِرُ وَادَّعَى الرِّضَا وَأَرَادَ أَخْذَ الْجَارِيَةِ فَأَبَى الْبَائِعُ أَنْ يَدْفَعَهَا وَقَالَ نَقَضَ الْقَاضِي الْبَيْعَ فَلَا سَبِيلَ لَك ، فَإِنَّ الْقَاضِيَ لَا يَلْتَفِتُ إلَى قَوْلِ الْبَائِعِ وَيَرُدُّ الْجَارِيَةَ عَلَى الْآمِرِ ؛ لِأَنَّ الْآمِرَ مَعَ الْبَائِعِ تَصَادَقَا عَلَى أَنَّ الْجَارِيَةَ مِلْكُ الْآمِرِ لِأَنَّ الْبَائِعَ ادَّعَى رِضَا الْآمِرِ بِالْعَيْبِ وَلُزُومَ الْجَارِيَةِ إيَّاهُ وَصَدَّقَهُ الْآمِرُ فِي ذَلِكَ فَاسْتَنَدَ التَّصْدِيقُ إلَى وَقْتِ الْإِقْرَارِ ، وَيَثْبُتُ بِهَذَا التَّصَادُقِ أَنَّ الْقَاضِيَ أَخْطَأَ فِي قَضَائِهِ بِالرَّدِّ وَأَنَّ قَضَاءَهُ بِالرَّدِّ نَفَذَ ظَاهِرًا لَا بَاطِنًا فَبَقِيَتْ الْجَارِيَةُ عَلَى حُكْمِ مِلْكِ الْآمِرِ فِي الْبَاطِنِ فَكَانَ لِلْآمِرِ أَنْ يَأْخُذَهَا .بَعْضُ مَشَايِخِنَا قَالُوا : هَذَا عَلَى قَوْلِ مُحَمَّدٍ ، وَأَمَّا عَلَى قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ لَا سَبِيلَ لِلْآمِرِ عَلَى الْجَارِيَةِ ، وَبَعْضُهُمْ قَالُوا : هَذَا قَوْلُ الْكُلِّ وَهُوَ الْأَصَحُّ . (فتح القدیر:125/7)

{9} اگر موکل نے وکیل کو دس درہم اس لیے دیے تاکہ وہ ان دراہم کو موکل کے اہل وعیال پر خرچ کر دے، پس وکیل نے اس کے اہل وعیال پر اپنے پاس سے خرچ کیے تو یہ دس دراہم ان دس دراہم کے مقابلہ میں ہو جائیں گے جو دس دراہم وکیل نے موکل سے لیے ہیں؛ کیونکہ خرچ کرنے کا وکیل در حقیقت خرید کا وکیل ہے اس لیے کہ موکل کے اہل وعیال پر خرچ کرنے کے لیے وکیل ایسی چیز خریدنے پر مجبور ہوگا جو ان کا نفقہ بن سکتی ہو، اور وکیل بالشراء کا حکم یہی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ اگر وہ ثمن اپنے پاس سے ادا کر دے تو اس کو موکل سے رجوع کا حق ہوتا ہے جیسا کہ اس سے پہلے "باب الوکالۃ بالبیع والشراء" میں بیان کر چکے ہیں، اسی طرح وکیل بالانفاق نے اگر موکل کے اہل وعیال پر اپنے پاس سے خرچ کیا تو اس کو موکل کے مال سے وصول کر سکتا ہے۔

{10} بعض مشائخ نے کہا ہے کہ مذکورہ بالا حکم استحسانی ہے، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ دس دراہم ان دس دراہم کے مقابلے میں نہ ہوں جو دس دراہم وکیل نے موکل سے لئے ہیں بلکہ وکیل دس دراہم خرچ کرنے میں تبرع کرنے والا ہو اور موکل سے لیے ہوئے دراہم اس کو واپس کرنا لازم ہو۔

اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ استحسان اور قیاس قرض کی ادائیگی کی صورت میں ہیں مثلاً قرضدار نے وکیل کو ہزار درہم دیئے تاکہ قرضخواہ کو ادا کر دے، لیکن وکیل نے ان دراہم کی جگہ اپنے پاس سے ہزار درہم ادا کئے تو استحساناً وکیل اپنے پاس سے ادا کردہ دراہم موکل کے مال سے وصول کرے گا اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وکیل موکل کے مال سے یہ ہزار درہم نہیں

لے سکتا ہے اور وکیل ہزار دراہم اپنے پاس سے ادا کرنے میں متبرع ہے؛ کیونکہ اداء قرض شراء کے معنی میں نہیں ہے اس لیے موکل کے دراہم واپس اس کو دینا لازم ہے۔

{11} اور اہل وعیال پر خرچ کرنا چونکہ شراء کو متضمن ہوتا ہے یعنی موکل کی طرف سے خرچ کرنے کا امر در حقیقت اہل بچوں کے لیے طعام کی خریداری کا امر ہے اور خریداری کا وکیل قیاساً واستحساناً ہر دو اعتبار سے تبرع کرنے والا نہیں ہوتا ہے اس لیے خرچ کرنے کا وکیل بھی تبرع کرنے والا نہ ہوگا، لہٰذا اس کو موکل کے مال سے وصول کرنے کا اختیار ہوگا لہٰذا اس میں قیاس اور استحسان کا دخل نہیں بلکہ حکم قیاس بھی حکم استحسان کی طرح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ عَزْلِ الْوَكِيلِ

یہ باب وکیل کے معزول کرنے کے بیان میں ہے۔

مصنفؒ نے "بَابُ عَزْلِ الْوَكِيلِ" کو مؤخر کر دیا ہے؛ کیونکہ وکالت سے معزول کرنا پہلے وکالت کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے لہٰذا مناسب یہی ہے کہ پہلے ثبوتِ وکالت کے احکام کو ذکر کیا جائے پھر معزولی کے احکام کو بیان کیا جائے۔

{1} قَالَ : وَلِلْمُوَكِّلِ أَنْ يَعْزِلَ الْوَكِيلَ عَنِ الْوَكَالَةِ ، لِأَنَّ الْوَكَالَةَ حَقُّهُ فَلَهُ أَنْ يُبْطِلَهُ،

فرمایا: اور موکل کو اختیار ہے کہ معزول کر دے وکیل کو وکالت سے؛ کیونکہ وکالت موکل کا حق ہے، پس اس کو اختیار ہوگا کہ باطل کر دے اس کو،

إِلَّا إِذَا تَعَلَّقَ بِهِ حَقُّ الْغَيْرِ بِأَنْ كَانَ وَكِيلًا بِالْخُصُومَةِ بِطَلَبٍ مِنْ جِهَةِ الطَّالِبِ لِمَا فِيهِ مِنْ إِبْطَالِ حَقِّ الْغَيْرِ

مگر یہ کہ متعلق ہو اس کے ساتھ دوسرے کا حق، بایں طور کہ وکیل بالخصومت ہو مدعی کے مطالبہ پر؛ کیونکہ اس میں ابطال ہے غیر کے حق کا،

{2} وَصَارَ كَالْوَكَالَةِ الَّتِي تَضَمَّنَهَا عَقْدُ الرَّهْنِ. {3} قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَبْلُغْهُ الْعَزْلُ فَهُوَ عَلَى وَكَالَتِهِ وَتَصَرُّفُهُ جَائِزٌ

پس ہو گیا جیسا کہ وہ وکالت جس کو متضمن ہو عقد رہن۔ فرمایا: اور اگر نہ پہنچی اس کو معزولی کی خبر، تو وہ اپنی وکالت پر رہے گا، اور اس کا تصرف جائز ہوگا،

حَتَّى يَعْلَمَ ؛ لِأَنَّ فِي الْعَزْلِ إِضْرَارًا بِهِ مِنْ حَيْثُ إِبْطَالِ وِلَايَتِهِ {4} أَوْ مِنْ حَيْثُ رُجُوعِ الْحُقُوقِ إِلَيْهِ

یہاں تک کہ اس کو معلوم ہو جائے؛ کیونکہ معزول کرنے میں اس کا ضرر ہے اس کی ولایت کے ابطال کے اعتبار سے، یا رجوع حقوق کے اعتبار سے اس کی طرف

فَيَنْقُدُ مِنْ مَالِ الْمُوَكِّلِ وَيُسَلِّمُ الْمَبِيعَ فَيَضْمَنُهُ فَيَتَضَرَّرُ بِهِ ، {5} وَيَسْتَوِي الْوَكِيلُ بِالنِّكَاحِ

پس وہ ثمن ادا کرے گا موکل کے مال سے، اور سپرد کر دے گا مبیع، پس اس کا ضامن ہوگا اور ضرر اٹھائے گا اس سے، اور برابر ہے نکاح کا وکیل

وَغَيْرُهُ لِلْوَجْهِ الْأَوَّلِ ، وَقَدْ ذَكَرْنَا اشْتِرَاطَ الْعَدَدِ أَوِ الْعَدَالَةِ فِي الْمُخْبِرِ فَلَا نُعِيدُهُ

اور اس کے غیر کا وکیل؛ دلیل اول کی وجہ سے، اور ہم ذکر کر چکے عدد یا عدالت کے اشتراط کو خبر دینے والے میں، پس ہم اعادہ نہیں کریں گے اس کا۔

{6} قَالَ : وَتَبْطُلُ الْوَكَالَةُ بِمَوْتِ الْمُوَكِّلِ وَجُنُونِهِ جُنُونًا مُطْبِقًا وَلِحَاقِهِ بِدَارِ الْحَرْبِ مُرْتَدًّا ؛ لِأَنَّ التَّوْكِيلَ

فرمایا: اور باطل ہوگی وکالت موکل کی موت، اس کے دائما مجنون ہونے، اور دار الحرب میں مل جانے سے مرتد ہو کر؛ کیونکہ توکیل

تَصَرُّفٌ غَيْرُ لَازِمٍ فَيَكُونُ لِدَوَامِهِ حُكْمُ ابْتِدَائِهِ فَلَا بُدَّ مِنْ قِيَامِ الْأَمْرِ وَقَدْ بَطَلَ بِهَذِهِ الْعَوَارِضِ،

غیر لازم تصرف ہے، پس ہوگا اس کے دوام کے لیے اس کی ابتداء کا حکم، پس ضروری ہے امر موکل کا موجود ہونا، حالانکہ وہ باطل ہوا ان عوارض کی وجہ سے

{7} وَشَرَطَ أَنْ يَكُونَ الْجُنُونُ مُطْبِقًا لِأَنَّ قَلِيلَهُ بِمَنْزِلَةِ الْإِغْمَاءِ ، وَحَدُّ الْمُطْبِقِ شَهْرٌ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ

اور شرط لگائی کہ جنون مطبق ہو؛ کیونکہ تھوڑا سا جنون بے ہوشی کے مرتبہ میں ہے، اور مطبق کی حد ایک ماہ ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک؛

اعْتِبَارًا بِمَا يَسْقُطُ بِهِ الصَّوْمُ .وَعَنْهُ أَكْثَرُ مِنْ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ

قیاس کرتے ہوئے اس پر جس سے روزہ ساقط ہو جاتا ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ایک دن ایک رات سے زیادہ ہو؛

لِأَنَّهُ تَسْقُطُ بِهِ الصَّلَوَاتُ الْخَمْسُ فَصَارَ كَالْمَيِّتِ .وَقَالَ مُحَمَّدٌ : حَوْلٌ كَامِلٌ لِأَنَّهُ يَسْقُطُ بِهِ جَمِيعُ الْعِبَادَاتِ

کیونکہ ساقط ہو جاتی ہیں اس سے پانچ نمازیں، پس ہو گیا میت کی طرح، اور امام محمدؒ نے فرمایا: کہ پورا ایک سال ہے؛ کیونکہ ساقط ہو جاتی ہیں اس سے تمام عبادتیں

فَقُدِّرَ بِهِ احْتِيَاطًا .{8} قَالُوا : الْحُكْمُ الْمَذْكُورُ فِي اللَّحَاقِ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ تَصَرُّفَاتِ الْمُرْتَدِّ

پس اندازہ لگایا اس سے احتیاطاً۔ مشائخ نے کہا ہے کہ جو حکم ذکر کیا گیا دار الحرب چلے جانے کا یہ امام صاحبؒ کا قول ہے؛ کیونکہ مرتد کے تصرفات

مَوْقُوفَةٌ عِنْدَهُ فَكَذَا وَكَالَتُهُ فَإِنْ أَسْلَمَ نَفَذَ ، وَإِنْ قُتِلَ

موقوف ہیں امام صاحبؒ کے نزدیک، پس اسی طرح اس کی وکالت بھی ہے، پھر اگر وہ مسلمان ہوا تو تصرف نافذ ہو جائے گا، اور اگر قتل کر دیا گیا

أَوْ لَحِقَ بِدَارِ الْحَرْبِ بَطَلَتِ الْوَكَالَةُ ، فَأَمَّا عِنْدَهُمَا تَصَرُّفَاتُهُ نَافِذَةٌ فَلَا تَبْطُلُ وَكَالَتُهُ

یا دار الحرب میں مل گیا تو باطل ہو جائے گی وکالت۔ بہر حال صاحبینؒ کے نزدیک تو مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں، پس باطل نہ ہوگی اس کی وکالت،

إِلَّا أَنْ يَمُوتَ أَوْ يُقْتَلَ عَلَى رِدَّتِهِ أَوْ يُحْكَمَ بِلِحَاقِهِ وَقَدْ مَرَّ فِي السِّيَرِ

مگر یہ کہ مر جائے یا قتل کر دیا جائے اپنی ردّت پر یا حکم کیا جائے اس کے دار الحرب چلے جانے کا، اور گذر چکا یہ اختلاف کتاب السیر میں،

{9} وَإِنْ كَانَ الْمُوَكِّلُ امْرَأَةً فَارْتَدَّتْ فَالْوَكِيلُ عَلَى وَكَالَتِهِ حَتَّى تَمُوتَ أَوْ تَلْحَقَ بِدَارِ الْحَرْبِ لِأَنَّ رِدَّتَهَا

اور اگر موکل عورت ہو پھر وہ مرتدہ ہو گئی، تو وکیل اپنی وکالت پر رہے گا یہاں تک وہ مر جائے یا مل جائے دار الحرب میں؛ کیونکہ اس کی ردّت

لَا تُؤَثِّرُ فِي عُقُودِهَا عَلَى مَا عُرِفَ {10} قَالَ : وَإِذَا وَكَّلَ الْمُكَاتَبُ ثُمَّ عَجَزَ أَوِ الْمَأْذُونُ لَهُ ثُمَّ حُجِرَ عَلَيْهِ

اثر نہیں کرتی اس کے عقود میں، چنانچہ معلوم ہو چکا۔ فرمایا: اور اگر مکاتب نے وکیل کیا، پھر وہ عاجز ہو گیا، یا ماذون لہ نے، پھر پابندی لگائی گئی اس پر،

أَوِ الشَّرِيكَانِ فَافْتَرَقَا ، {11} فَهَذِهِ الْوُجُوهُ تُبْطِلُ الْوَكَالَةَ عَلَى الْوَكِيلِ ، عَلِمَ أَوْ لَمْ يَعْلَمْ ؛ لِمَا ذَكَرْنَا

یا دو شریکوں نے، پھر دہ جدا ہو گئے، تو یہ وجوہ باطل کر دیتی ہیں وکالت کو وکیل پر، خواہ وہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو؛ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے

أَنَّ بَقَاءَ الْوَكَالَةِ يَعْتَمِدُ قِيَامَ الْأَمْرِ وَقَدْ بَطَلَ بِالْحَجْرِ وَالْعَجْزِ وَالِافْتِرَاقِ وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْعِلْمِ وَعَدَمِهِ لِأَنَّ هَذَا

کہ بقاءِ وکالت موقوف ہے قیامِ امر پر، اور وجودِ امر باطل ہو گیا حجر، عجز اور افتراق سے، اور کوئی فرق نہیں علم اور عدمِ علم میں؛ کیونکہ یہ

عَزْلٌ حُكْمِيٌّ فَلَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ كَالْوَكِيلِ بِالْبَيْعِ إِذَا بَاعَهُ الْمُوَكِّلُ .

عزل حکمی ہے، پس موقوف نہ ہو گا علم پر، جیسے وکیل بالبیع جب فروخت کر دے اس کو موکل۔

تشریح:۔ {1} موکل کو اختیار ہے کہ وہ اپنے وکیل کو وکالت سے معزول کر دے؛ کیونکہ وکالت موکل کا حق ہے اور اپنے حق کو ختم کرنے کا بندہ کو اختیار ہوتا ہے اس لیے موکل کو اپنا حق وکالت ختم کرنے کا اختیار ہو گا۔ البتہ اگر وکالت کے ساتھ کسی دوسرے آدمی کا حق متعلق ہو تو اس کی رضامندی کے بغیر موکل کو وکالت ختم کرنے کا اختیار نہ ہو گا مثلاً مدعی علیہ نے خصومت کے لیے وکیل مدعی کی طلب پر مقرر کیا ہو تو مدعی کی رضامندی کے بغیر مدعی علیہ اس وکیل کو معزول نہیں کر سکتا ہے؛ کیونکہ اس کے ساتھ مدعی کا حق متعلق ہو گیا ہے یوں کہ مدعی مجلس قاضی میں وکیل کو حاضر کر کے اس سے مخاصمہ کرے گا تو اگر مدعی علیہ نے اس کو معزول کر دیا تو مدعی کا حق باطل ہو جائے گا اس لیے مدعی علیہ کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ اس وکیل کو معزول کر دے۔

{2} اور یہ ایسا ہے جیسا کہ وہ وکالت جس کو عقدِ رہن متضمن ہو مثلاً زید نے اپنا مکان بکر کے پاس بطورِ رہن رکھ دیا، اور زید و بکر دونوں نے باہمی اتفاق سے یہ مکان خالد کے پاس اس شرط پر رکھا کہ بکر کی درخواست پر زید نے خالد کو وکیل بنایا کہ اگر زید نے ایک سال کے اندر بکر کا قرضہ ادا نہ کیا تو خالد اس مکان کو فروخت کر کے بکر کا قرضہ ادا کر دے گا، تو یہ وکالت عقدِ رہن کے ضمن میں ہے اور اس کے ساتھ مرتہن (بکر) کا حق متعلق ہو گیا ہے اس لیے زید خالد کو بکر کی رضامندی کے بغیر معزول نہیں کر سکتا ہے۔

{3} اگر موکل نے اپنے وکیل کو معزول کر دیا مگر وکیل کو معزولی کی خبر نہ پہنچی تو وکیل اپنی وکالت پر رہے گا، اور اس کا تصرف جائز ہو گا جب تک کہ اس کو معلوم نہ ہو کہ اس کو موکل نے معزول کر دیا ہے اور جب اس کو اپنا معزول ہونا معلوم ہو جائے تو اس کی وکالت ختم ہو جاتی ہے اب اس کا تصرف جائز نہ ہو گا؛ دلیل یہ ہے کہ اطلاع کے بغیر بھی اگر وکیل معزول ہو تو اس میں اس کا دو طرح سے ضرر ہے، ایک یہ ہے کہ وکیل جو تصرف کرتا ہے گویا وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ مجھے موکل کی طرف سے تصرف کی ولایت حاصل ہے اور موکل جب اس کو اطلاع دئے بغیر معزول کر دیتا ہے تو وہ گویا اس کی تکذیب کرتا ہے کہ میرے معزول کرنے کی

وجہ سے اس کی ولایت باطل ہے اور کسی انسان کی اس کے قول میں تکذیب کرنے میں اس کا ضرر ظاہر ہے پس اس ضرر سے بچانے کے لیے بلا اطلاع وکیل معزول نہ ہوگا۔

{4} دوسرا ضرر یہ ہے کہ عقد کے حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں تو اگر بلا اطلاع وہ معزول ہو جائے اور اسی دوران میں وہ موکل کے لیے کوئی چیز خرید لے تو ثمن موکل کے مال سے ادا کرے گا اور معزول ہونے کی وجہ سے وہ موکل کے لیے اس مال کا ضامن ہوگا، اور اگر موکل کی کوئی چیز فروخت کر دے گا تو مبیع مشتری کے سپرد کرے گا اور معزول ہونے کی وجہ سے اس پر مبیع کا ضمان آئے گا اور دونوں صورتوں میں ضمان ادا کرنے میں اس کا ضرر ہے اور ضرر شرعاً دور کر دیا گیا ہے پس وکیل کے ان دو طرح کے ضرر کو دور کرنے کے لیے بلا اطلاع اس کو معزول کرنا معتبر نہ ہوگا۔

{5} صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ دو وجہوں میں سے اول عام ہے اس میں نکاح، طلاق، بیع، شراء وغیرہ تمام تصرفات کے وکلاء برابر ہیں کہ وکیل کو اطلاع دیے بغیر وہ معزول نہ ہوگا، اور ثانی ان تصرفات کے ساتھ خاص ہے جن میں حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں موکل کی طرف نہیں لوٹتے ہیں جیسے بیع اور شراء کا وکیل کہ اطلاع دیے بغیر وہ معزول نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر موکل نے اپنے وکیل کو معزول کر دیا تو اس کو جو شخص خبر دے گا امام صاحبؒ کے نزدیک اس کے لیے عدد یا عدالت شرط ہے یعنی یا تو خبر دینے والے دو ہوں اور یا اگر ایک ہو تو وہ عادل ہو، تفصیل "ادب القاضی" میں ہم ذکر کر چکے ہیں اس لیے یہاں اس کا اعادہ نہیں کریں گے۔

{6} وکالت تین صورتوں میں باطل ہو جاتی ہے، ایک یہ کہ موکل کا انتقال ہو جائے، دوم موکل کے بالدوام مجنون ہونے سے، سوم مرتد ہو کر دار الحرب چلے جانے سے؛ کیونکہ توکیل ایک غیر لازم تصرف ہے اس لیے کہ موکل اور وکیل میں سے ہر ایک کو اسے فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور غیر لازم تصرف کی بقاء کے لیے وہی باتیں ضروری ہیں جو اس کی ابتداء کے لیے ضروری ہیں اور اس کی ابتداء میں موکل کی طرف سے امر کا پایا جانا ضروری ہے لہذا اس کی بقاء کے لیے بھی ہر وقت موکل کا امر پایا جانا ضروری ہوگا اور مذکورہ عوارض (موت، جنونِ مطبق اور ارتداد) کی وجہ سے موکل کا امر باطل ہو جاتا ہے اس لیے ان عوارض کی وجہ سے وکالت باطل ہو جائے گی۔

{7} صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام قدوریؒ نے جنون کے لیے شرط لگائی ہے کہ مطبق (دائمی) ہو یہ اس لیے کہ ایسا جنون جو کچھ وقت کے لیے ہو وہ بے ہوشی کے مرتبہ میں ہوتا ہے تو جس طرح کہ موکل کی بے ہوشی سے وکالت باطل نہیں ہوتی ہے اسی طرح موکل کے کچھ وقت کے لیے مجنون ہونے سے بھی وکالت باطل نہ ہوگی۔

پھر جنونِ مطبق کی حد امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک ماہ ہے اس کو قیاس کیا ہے اس پر کہ اگر کوئی شخص رمضان کا پورا مہینہ مجنون رہا تو اس کے ذمہ سے رمضان کا روزہ ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح وکالت بھی باطل ہو جائے گی؛ کیونکہ جب وہ اللہ تعالیٰ کے خطاب کا اہل نہیں رہا تو دنیوی معاملات کا بھی اہل نہ ہوگا اس لیے اس کی وکالت باطل ہو جائے گی۔

امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ایک دن رات سے زیادہ مجنون ہونا جنونِ مطبق شمار ہوتا ہے؛ کیونکہ اس صورت میں پانچوں نمازیں اس کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہیں لہٰذا اتنی مدت تک مجنون رہنے والا شخص میت کی طرح ہے پس وکالت کا اہل نہیں رہا اس لیے وکالت باطل ہوگی۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جنونِ مطبق یہ ہے کہ پورا ایک سال رہے؛ کیونکہ پورا سال رہنے والے جنون سے تمام عبادات نماز، روزہ اور زکوۃ ساقط ہو جاتی ہیں پس احتیاطاً جنونِ مطبق کی مدت ایک سال مقرر کی گئی ہے۔

فتویٰ:۔ راجح یہ ہے کہ جنونِ مطبق کی حد ایک ماہ ہے لما فی الدّر المنتقی: (وتبطل الوكالة بموت الموكل، وجنونه مطبقاً وحده شهر عندأبي يوسف وحول عند محمد وهو المختار) وصححه في الدّرر و الغرر و غيرها، لكن في الشرنبلالية عن التجنيس والغاية وغيرهما، المختار شهر، وفيها عن المضمرات، وبه يفتي وكذا في القهستاني، ونقل الباقاني عن قاضيخان من فصل فيما يقضي بالمجتهدات أنه قول أبي حنيفة وأن عليه الفتوى، انتهى فليحفظ (الدّر المنتقى تحت مجمع الانهر: 339/3)

{8} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ مشائخ نے کہا ہے کہ مرتد کے دارالحرب میں چلے جانے کا جو حکم متن میں ذکر کیا گیا ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے؛ کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک مرتد کے تمام تصرف موقوف رہتے ہیں اس لیے اس کی وکالت بھی موقوف ہوگی، پس اگر اس نے دوبارہ اسلام لایا تو اس کا حالتِ ردّت میں کیا گیا تصرف نافذ ہو جائے گا، مگر یہ حکم مطلق نہیں بلکہ اس وقت ہے کہ قاضی نے اس کے دارالحرب میں مل جانے کا حکم کیا ہو ورنہ فقط دارالحرب چلے جانے کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک بھی یہ حکم نہیں ہے، اور اگر وہ حالتِ ردّت میں قتل کر دیا گیا یا وہ دارالحرب چلا گیا تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی۔

اور صاحبینؒ کہتے ہیں کہ مرتد کے تصرفات چونکہ نافذ ہیں اس لیے اس کی وکالت بھی باطل نہ ہوگی، البتہ اگر وہ حالتِ ردّت پر مر گیا یا حالتِ ردّت پر قتل کر دیا گیا یا اس کے دارالحرب چلے جانے کا حکم کیا گیا تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی۔ اس اختلاف کی تفصیل "کتاب السیر" میں گذر چکی ہے۔

{9} اور اگر موکل عورت ہو اور وہ مرتدہ ہو گئی تو اس کا وکیل اپنی وکالت پر رہے گا البتہ اگر مرتدہ مر گئی یا دار الحرب چلی گئی تو اس کے وکیل کی وکالت باطل ہو جائے گی؛ کیونکہ عورت ردّت کی وجہ سے قتل نہیں کی جاتی ہے اس لیے اس کی ردّت اس کے عقود میں مؤثر نہیں ہے جیسا کہ یہ بات سیر میں معلوم ہو چکی ہے لہٰذا اس کے وکیل کی وکالت باطل نہ ہو گی۔

{10} اگر مکاتب نے کسی کو وکیل بنایا، پھر مکاتب بدلِ کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو کر دوبارہ رقیق ہو گیا، یا ماذون فی التجارت غلام نے کسی کو وکیل بنایا پھر مولی نے اس کو تجارت سے روک دیا، یا دو شریکوں میں سے ایک نے کسی کو وکیل بنایا، پھر دونوں شریکوں نے شراکت ختم کر کے جدا ہو گئے تو ان تینوں صورتوں میں وکالت باطل ہو جائے گی؛ کیونکہ ہم پہلے ذکر کر چکے کہ بقاءِ وکالت موکل کے امر کی بقاء پر موقوف ہے اور مذکورہ صورتوں میں موکل کا امر مولی کے روکنے، مکاتب کے عاجز ہونے اور دونوں شریکوں کے جدا ہونے سے باطل ہو گیا اس لیے وکالت بھی باقی نہیں رہے گی۔

{11} اور ان تینوں صورتوں میں وکیل کو ان چیزوں کا علم ہو یا نہ ہو بہر دو صورت وکیل معزول ہو جائے گا؛ کیونکہ ان صورتوں میں وکیل کی معزولی حکمی اور غیر اختیاری ہے اور وکیل کا علم عزلِ قصدی کے لیے شرط ہے نہ کہ عزلِ حکمی کے لیے، لہٰذا ان صورتوں میں معزولی وکیل کے علم پر موقوف نہ ہو گی، جیسے کوئی شخص وکیل بالبیع ہو، اور پھر موکل اس چیز کو خود فروخت کر دے جس کے لیے وکیل بنایا تھا تو وکیل معزول ہو جائے گا خواہ اس کو معزولی کا علم ہو یا نہ ہو؛ کیونکہ موکل کے اس شئ کو فروخت کرنے کے بعد وکیل کے تصرف کا محل باقی نہیں رہا اس لیے وہ معزول ہو جائے گا۔

{1} قَالَ : وَإِذَا مَاتَ الْوَكِيلُ أَوْ جُنَّ جُنُونًا مُطْبِقًا بَطَلَتِ الْوَكَالَةُ ؛ لِأَنَّهُ لَا يَصِحُّ أَمْرُهُ بَعْدَ جُنُونِهِ وَمَوْتِهِ

فرمایا: اور اگر مر گیا وکیل یا مجنون ہوا جنونِ مطبق کے ساتھ، تو باطل ہو گئی وکالت؛ کیونکہ صحیح نہیں اس کا مامور ہونا اس کے جنون اور اس کی موت کے بعد،

وَإِنْ لَحِقَ بِدَارِ الْحَرْبِ مُرْتَدًّا لَمْ يَجُزْ لَهُ التَّصَرُّفُ إلَّا أَنْ يَعُودَ مُسْلِمًا قَالَ : وَهَذَا

اور اگر مل گیا دار الحرب میں مرتد ہو کر، تو جائز نہیں اس کے لیے تصرف، مگر یہ کہ لوٹ آئے مسلمان ہو کر۔ مصنفؒ نے فرمایا: کہ یہ

عِنْدَ مُحَمَّدٍ ، فَأَمَّا عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ لَا تَعُودُ الْوَكَالَةُ .{2} لِمُحَمَّدٍ أَنَّ الْوَكَالَةَ إطْلَاقٌ

امام محمدؒ کے نزدیک ہے، رہا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو نہیں لوٹے گی وکالت۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالت تو اطلاق ہے؛

لِأَنَّهُ رَفْعُ الْمَانِعِ .أَمَّا الْوَكِيلُ يَتَصَرَّفُ بِمَعَانٍ قَائِمَةٍ بِهِ وَإِنَّمَا عَجَزَ بِعَارِضِ اللَّحَاقِ

کیونکہ وہ مانع کو دور کرنا ہے، اور رہا وکیل تو وہ تصرف کرتا ہے ایسے معانی کی وجہ سے جو قائم ہیں خود اسی کے ساتھ، اور عاجز ہو گیا عارض لحاق کے سبب

لِتَبَايُنِ الدَّارَيْنِ ، فَإِذَا زَالَ الْعَجْزُ وَالْإِطْلَاقُ بَاقٍ عَادَ وَكِيلًا .{3} وَلِأَبِي يُوسُفَ أَنَّهُ إثْبَاتٌ

تباین دارین کی وجہ سے، پس جب زائل ہوا عجز اور اطلاق باقی ہے، تو وہ لوٹ آیا وکیل ہو کر۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ توکیل ثابت کرتا ہے

وِلَايَةَ التَّنْفِيذِ ، لِأَنَّ وِلَايَةَ أَصْلِ التَّصَرُّفِ بِأَهْلِيَّتِهِ وَوِلَايَةَ التَّنْفِيذِ بِالْمِلْكِ

ولایتِ تنفیذ کو؛ کیونکہ اصل تصرف کی ولایت تو حاصل ہے اس کی اہلیت کی وجہ سے، اور نافذ کرنے کی ولایت ملک سے حاصل ہے

وَبِاللَّحَاقِ لَحِقَ بِالْأَمْوَاتِ وَبَطَلَتِ الْوِلَايَةُ فَلَا تَعُودُ كَمِلْكِهِ فِي أُمِّ الْوَلَدِ وَالْمُدَبَّرِ

اور دار الحرب چلے جانے سے مل گیا مردوں کے ساتھ، اور باطل ہو گئی ولایت، پس نہیں لوٹے گی جیسے اس کی ملک ام ولد اور مدبر میں۔

{4} وَلَوْ عَادَ الْمُوَكِّلُ مُسْلِمًا وَقَدْ لَحِقَ بِدَارِ الْحَرْبِ مُرْتَدًّا لَا تَعُودُ الْوَكَالَةُ فِي الظَّاهِرِ

اور اگر لوٹ آیا موکل مسلمان ہو کر، حالانکہ وہ مل چکا تھا دار الحرب میں مرتد ہو کر، تو عود نہیں کرے گی وکالت ظاہر الروایت میں،

وَعَنْ مُحَمَّدٍ أَنَّهَا تَعُودُ كَمَا قَالَ فِي الْوَكِيلِ . {5} وَالْفَرْقُ لَهُ عَلَى الظَّاهِرِ أَنَّ

اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ وکالت لوٹ آئے گی جیسا کہ انہوں نے کہا وکیل میں، اور فرق امام محمدؒ کے قول پر ظاہر الروایت کے مطابق یہ ہے

مَبْنَى الْوَكَالَةِ فِي حَقِّ الْمُوَكِّلِ عَلَى الْمِلْكِ وَقَدْ زَالَ وَفِي حَقِّ الْوَكِيلِ عَلَى مَعْنًى قَائِمٍ بِهِ

کہ وکالت کی بنیاد موکل کے حق میں ملک پر ہے اور ملک زائل ہو چکی، اور وکیل کے حق میں ایسے معنی پر ہے جو قائم ہے اس کے ساتھ،

وَلَمْ يَزَلْ بِاللَّحَاقِ {6} قَالَ : وَمَنْ وَكَّلَ آخَرَ بِشَيْءٍ ثُمَّ تَصَرَّفَ بِنَفْسِهِ

اور وہ معنی زائل نہیں ہوتا ہے دار الحرب میں مل جانے سے۔ فرمایا: اور جو شخص وکیل کر دے دوسرے کو کسی شی کا، پھر تصرف کرے بذاتِ خود

فِيمَا وَكَّلَ بِهِ بَطَلَتِ الْوَكَالَةُ وَهَذَا اللَّفْظُ يَنْتَظِمُ وُجُوهًا : مِثْلَ أَنْ يُوَكِّلَهُ بِإِعْتَاقِ عَبْدِهِ

اس چیز میں جس کے لیے وکیل کیا تھا، تو باطل ہو گئی وکالت، اور یہ لفظ شامل ہے بہت سی صورتوں کو، مثلاً وکیل کر دے کسی کو اپنا غلام آزاد کرنے کا،

أَوْ بِكِتَابَتِهِ فَأَعْتَقَهُ أَوْ كَاتَبَهُ الْمُوَكِّلُ بِنَفْسِهِ أَوْ يُوَكِّلَهُ بِتَزْوِيجِ امْرَأَةٍ أَوْ بِشِرَاءِ شَيْءٍ

یا اپنا غلام مکاتب کرنے کا، پس آزاد کیا اس کو یا مکاتب کیا اس کو موکل نے بذاتِ خود، یا وکیل کر دے کسی کو عورت سے نکاح کا یا چیز کی خرید کا،

فَفَعَلَهُ بِنَفْسِهِ أَوْ يُوَكِّلَهُ بِطَلَاقِ امْرَأَتِهِ فَطَلَّقَهَا الزَّوْجُ ثَلَاثًا أَوْ وَاحِدَةً وَانْقَضَتْ عِدَّتُهَا

پھر اس نے کر لیا یہ کام بذاتِ خود، یا وکیل کر دے کسی کو اپنی بیوی کو طلاق دینے کا، پھر طلاق دی اس کو زوج نے تین یا ایک اور گذر گئی اس کی عدت

أَوْ بِالْخُلْعِ فَخَالَعَهَا ، بِنَفْسِهِ لِأَنَّهُ لَمَّا تَصَرَّفَ بِنَفْسِهِ تَعَذَّرَ عَلَى الْوَكِيلِ التَّصَرُّفُ فَبَطَلَتِ الْوَكَالَةُ،

یا خلع کا، پھر خلع دیدیا اس کو بذاتِ خود؛ کیونکہ جب اس نے تصرف کیا بذاتِ خود، تو متعذر ہوا وکیل کے لیے تصرف، پس باطل ہو گئی وکالت،

{7} حَتَّى لَوْ تَزَوَّجَهَا بِنَفْسِهِ وَأَبَانَهَا لَمْ يَكُنْ لِلْوَكِيلِ أَنْ يُزَوِّجَهَا مِنْهُ

حتی کہ اگر اس نے نکاح کیا اس عورت سے بذاتِ خود، اور بائن کر دیا اس کو، تو وکیل کو اختیار نہیں کہ نکاح کر دے اس عورت کا اس سے؛

لِأَنَّ الْحَاجَةَ قَدِ انْقَضَتْ ، بِخِلَافِ مَا إذَا تَزَوَّجَهَا الْوَكِيلُ وَأَبَانَهَا لَهُ أَنْ يُزَوِّجَ الْمُوَكِّلَ

کیونکہ اس کی حاجت پوری ہو چکی، بر خلاف اس کے جب نکاح کرے اس سے وکیل، اور بائنہ کردے اس کو، تو وکیل کو یہ اختیار ہے کہ نکاح کردے موکل کا

لِبَقَاءِ الْحَاجَةِ ، {8} وَكَذَا لَوْ وَكَّلَهُ بِبَيْعِ عَبْدِهِ فَبَاعَهُ بِنَفْسِهِ ، فَلَوْ

بقاءِ حاجت کی وجہ سے، اور اسی طرح اگر وکیل کر دیا کسی کو اپنا غلام فروخت کرنے کا، پھر اس نے فروخت کر دیا اس کو بذاتِ خود۔ پس اگر

رُدَّ عَلَيْهِ بِعَيْبٍ بِقَضَاءِ قَاضٍ ؛ فَعَنْ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ لَيْسَ لِلْوَكِيلِ أَنْ يَبِيعَهُ مَرَّةً أُخْرَى

غلام رد کر دیا گیا موکل پر کسی عیب کی وجہ سے قضاء قاضی سے، تو امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وکیل کو اختیار نہیں کہ اس کو فروخت کردے دوبارہ؛

لِأَنَّ بَيْعَهُ بِنَفْسِهِ مَنْعٌ لَهُ مِنَ التَّصَرُّفِ فَصَارَ كَالْعَزْلِ . {9} وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ : لَهُ أَنْ

کیونکہ فروخت کرنا موکل کا بذاتِ خود روکنا ہے اس کو تصرف سے، پس ہو گیا معزول کرنے کی طرح، اور فرمایا امام محمدؒ نے: کہ وکیل کو اختیار ہے کہ

يَبِيعَهُ مَرَّةً أُخْرَى لِأَنَّ الْوَكَالَةَ بَاقِيَةٌ لِأَنَّهُ إطْلَاقٌ وَالْعَجْزُ قَدْ زَالَ بِخِلَافِ مَا إذَا وَكَّلَهُ بِالْهِبَةِ

فروخت کردے غلام کو دوبارہ؛ کیونکہ وکالت باقی ہے؛ کیونکہ وکالت اطلاق ہے، اور عجز زائل ہو گیا۔ بر خلاف اس کے جب کسی کو وکیل کردے ہبہ کا،

فَوَهَبَ بِنَفْسِهِ ثُمَّ رَجَعَ لَمْ يَكُنْ لِلْوَكِيلِ أَنْ يَهَبَ لِأَنَّهُ مُخْتَارٌ فِي الرُّجُوعِ

پھر موکل نے ہبہ کیا بذاتِ خود، پھر رجوع کیا ہبہ سے، تو اختیار نہ ہو گا وکیل کو کہ ہبہ کرے دوبارہ؛ کیونکہ واہب مختار ہے رجوع کرنے میں،

فَكَانَ ذَلِكَ دَلِيلُ عَدَمِ الْحَاجَةِ . {10} أَمَّا الرَّدُّ بِقَضَاءٍ بِغَيْرِ اخْتِيَارِهِ فَلَمْ يَكُنْ دَلِيلُ زَوَالِ الْحَاجَةِ ، فَإِذَا عَادَ

پس رجوع کرنا دلیل ہے عدم حاجت کی۔ رہا رد کرنا قضاء سے موکل کے اختیار کے بغیر تو یہ نہیں ہے دلیل زوالِ حاجت کی، پس جب لوٹ آئے

إلَيْهِ قَدِيمُ مِلْكِهِ كَانَ لَهُ أَنْ يَبِيعَهُ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

موکل کے پاس اس کی قدیم ملک سے، تو وکیل کو اختیار ہو گا کہ فروخت کردے اس کو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

تشریح:- {1} سابق میں ان امور کو ذکر کیا جو موکل کی جانب سے وکالت کو باطل کرنے والے تھے، یہاں سے ان امور کو ذکر فرماتے ہیں جو وکیل کی جانب سے وکالت کو باطل کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر وکیل مر گیا یا دائمی طور پر مجنون ہوا تو وکالت باطل ہو جائے گی؛ کیونکہ وکیل کے مجنون ہونے یا مر جانے کے بعد اس کا مامور بالوکالت ہونا صحیح نہیں رہے گا اس لیے وکالت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر وکیل مرتد ہو کر دار الحرب چلا گیا تو اس کا بحکم وکالت تصرف جائز نہیں رہے گا، البتہ اگر وہ مسلمان ہو کر واپس دار الحرب سے لوٹ آیا تو اس کا تصرف جائز ہو جائے گا۔ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ مسلمان ہو کر لوٹ آنے کے بعد اس کے تصرف کا جائز ہونا امام محمدؒ کا مذہب ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ باطل شدہ وکالت صحیح ہو کر نہیں لوٹے گی اگرچہ وکیل مسلمان ہو جائے۔

تشریح الہدایہ

{2} امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالت اطلاق اور اجازت کا نام ہے؛ کیونکہ وکیل کے لیے موکل کے معاملات میں تصرف کرنا ممنوع تھا، پھر جب موکل نے اس کو وکیل بنایا تو ممانعت اور رکاوٹ دور ہو گئی، اور وکیل اپنی ایسی صفات (آزاد، عاقل اور بالغ ہونے) کی وجہ سے تصرف کرتا ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں حاصل یہ کہ وکالت کا مانع بھی نہیں ہے اور اہلیت بھی موجود ہے، البتہ ایک عارض کی وجہ سے وہ تصرف کرنے سے عاجز ہو گیا اور وہ عارض اس کا مرتد ہو کر دارالحرب چلا جانا ہے؛ کیونکہ دارالاسلام اور دارالحرب میں تباین ہے پس تباین دار کی وجہ سے وہ تصرف کرنے سے عاجز ہو گیا، لیکن جب وہ مسلمان ہو کر واپس دارالاسلام آ گیا تو عجز زائل ہو گیا اور موکل کی طرف سے اجازت باقی ہے تو وکیل سابقہ وکالت پر عود کر آئے گا اس لیے موکل کے لیے تصرف کر سکے گا۔

{3} امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالت تصرف کا نام نہیں بلکہ تصرف نافذ کرنے کی ولایت کا نام وکالت ہے؛ کیونکہ وکیل کو اصل تصرف کی ولایت تو اپنی اہلیت کی وجہ سے حاصل ہے اس لیے وہ موکل کے مال میں تصرف کا مجاز ہے، مگر اس کا یہ تصرف نافذ نہ ہو گا مگر یہ کہ وکیل اس تصرف کا موکل کی طرف سے مالک ہو جائے تو پھر اس کا تصرف نافذ بھی ہو جائے گا، لیکن جب وہ مرتد ہو کر دارالحرب چلا گیا تو وہ مردہ لوگوں کے ساتھ مل گیا اور مردہ آدمی مِلک کا اہل نہیں اس لیے اس کی ولایتِ تصرف باطل ہو جائے گی اور جب ولایت باطل ہو گئی تو وکالت بھی باطل ہو جائے گی اور قاعدہ ہے کہ باطل شدہ چیز صحیح ہو کر نہیں لوٹتی ہے اس لیے دارالاسلام واپس آنے سے اس کی وکالت صحیح ہو کر نہیں لوٹتی ہے جیسے ام ولد اور مدبر میں اس کی ملکیت عود نہیں کرتی ہے یعنی اگر مرتد ہو کر دارالحرب چلا گیا اور پیچھے سے اس کی ام ولد باندی اور مدبر غلام آزاد ہو گئے تو اس کا مسلمان ہو کر واپس دارالاسلام آنے سے اس کی ام ولد اور مدبر دوبارہ اس کی ملکیت میں نہیں آئیں گے، اسی طرح اس کی وکالت بھی عود نہیں کرے گی۔

{4} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ اگر موکل مرتد ہو کر دارالحرب چلا گیا، پھر مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو ظاہر الروایت کے مطابق اس کے وکیل کی وکالت عود نہیں کرے گی۔ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر موکل دارالحرب سے مسلمان ہو کر واپس لوٹ آیا تو اس کے وکیل کی وکالت عود کر آئے گی جیسے اگر وکیل مرتد ہو کر دارالحرب چلا گیا پھر مسلمان ہو کر واپس آیا تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کی وکالت عود کر آئے گی۔

{5} حاصل یہ کہ امام محمدؒ سے دو روایتیں ہیں، ایک نوادر کی ہے کہ دارالحرب سے وکیل اور موکل دونوں کے مسلمان ہو کر واپس آنے پر وکالت عود کرتی ہے، دوسری روایت ظاہر الروایت ہے کہ دارالحرب سے مسلمان ہو کر واپس آنے پر وکیل کی وکالت عود کرتی ہے مگر موکل کے واپس آنے پر وکالت عود نہیں کرتی ہے۔ ظاہر الروایت کے مطابق وکیل اور موکل میں وجہ فرق یہ

ہے کہ موکل کے حق میں وکالت کی بنیاد ملک پر ہے کہ موکل کسی شی کا مالک ہوگا تو پھر کسی کو اس کے بارے میں وکیل بنا سکتا ہے، اور یہاں جب موکل دار الحرب چلا گیا تو اس کی ملک زائل ہوگئی اس لیے وکالت بھی باطل ہوگی اور باطل شدہ چیز عود نہیں کرتی ہے اس لیے موکل کے واپس آنے کی صورت میں وکالت عود نہیں کرے گی۔ اور وکیل کے حق میں وکالت کی بنیاد ایسے معنی پر ہے جو معنی وکیل کے ساتھ قائم ہے اور وہ معنی وکیل کا آزاد، عاقل اور بالغ ہونا ہے اور یہ معنی دار الحرب چلے جانے سے زائل نہیں ہوتا ہے البتہ دار الحرب چلے جانے کی وجہ سے وہ تصرف سے عاجز ہوگیا مگر جب وہ مسلمان ہو کر واپس آیا تو اس کا عجز ختم ہوگیا اس لیے اس کی وکالت لوٹ آئے گی۔

فتوی:۔ امام ابویوسفؒ کا قول راجح ہے لما فی الدّر المنتقی: وان حکم به ثم عاد تعود عند محمد خلافاً لابی یوسف کما فی القهستانی عن الکرمانی و نحوه فی البرجندی، لکن فی الفتح عن البحر انها لاتعود بعوده مسلماً علی المذهب ولا بافاقته فتأمل (الدّر المنتقی تحت مجمع الانهر: 340/3)

{6} اگر ایک شخص نے دوسرے کو کسی کام کے لیے وکیل بنایا، پھر جس کام کے لیے وکیل بنایا تھا وہ کام موکل نے خود کر لیا تو وکالت باطل ہوگئی۔ صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ امام قدوری کا یہ کلام بہت سے مسائل کو شامل ہے (1) اپنا غلام آزاد کرنے کے لیے وکیل بنایا تھا پھر موکل نے خود اس کو آزاد کر دیا (2) اپنا غلام مکاتب کرنے کے لیے وکیل بنایا تھا پھر موکل نے خود اس کو مکاتب کر دیا (3) اس بات کا وکیل بنایا تھا کہ فلاں متعینہ عورت سے میرا نکاح کر دو، پھر موکل نے اس عورت کے ساتھ خود نکاح کر لیا (4) کوئی معین چیز خریدنے کے لیے وکیل بنایا تھا پھر وہ چیز موکل نے خود خرید لی (5) اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لیے وکیل بنایا تھا پھر موکل نے خود اس کو تین طلاقیں دیدیں یا ایک طلاق دی اور اس کی عدت گذر گئی (6) اپنی بیوی کو خلع دینے کے لیے وکیل بنایا تھا پھر موکل نے خود اس کو خلع دیدیا۔ تو ان تمام صورتوں میں وکالت باطل ہو جائے گی؛ کیونکہ جب موکل نے بذاتِ خود تصرف کر لیا تو وکیل کے لیے یہ تصرف متعذر ہوگیا؛ کیونکہ اگر یہی تصرف وکیل کرے گا تو تحصیلِ حاصل کی خرابی لازم آتی ہے۔

{7} جب مذکورہ صورتوں میں وکیل کی وکالت باطل ہو جائے گی تو اگر موکل نے اس کو ایک متعینہ عورت کے ساتھ نکاح کرنے کا وکیل بنایا تھا پھر موکل نے خود اس کے ساتھ نکاح کر لیا، پھر طلاق دے کر اس کو بائنہ کر دیا تو وکیل کو اب اختیار نہ ہوگا کہ دوبارہ اس کے ساتھ اس عورت کا نکاح کر دے؛ کیونکہ موکل کا بذاتِ خود نکاح کرنے کی وجہ سے اس کی وہ ضرورت پوری ہو چکی جس کے لیے وکیل بنایا تھا اور جب موکل کی ضرورت پوری ہوگئی تو وکالت باطل ہو جائے گی اس لیے دوبارہ نکاح کرنے کا وکیل کو اختیار نہیں رہے گا۔

اس کے بر خلاف اگر وکیل نے خود اپنا نکاح اس عورت کے ساتھ کیا اور پھر اس کو بائنہ کر دیا تو وکیل کو اختیار ہو گا کہ موکل کا اس عورت کے ساتھ نکاح کر دے؛ کیونکہ موکل کی اس عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی ضرورت باقی ہے لہذا وکیل کی وکالت بھی باقی رہے گی پس اس کو اختیار ہو گا کہ موکل کا اس کے ساتھ نکاح کر دے۔

{8} اسی طرح وکیل کی وکالت اس صورت میں بھی باطل ہو جائے گی کہ موکل نے اس کو اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل بنایا تھا پھر موکل نے بذاتِ خود اس کو فروخت کر دیا تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی۔ پھر اگر یہ غلام کسی عیب کی وجہ سے بحکم قاضی موکل کی طرف واپس کر دیا گیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وکیل کے لیے دوبارہ اس غلام کو فروخت کرنے کا اختیار نہ ہو گا؛ کیونکہ موکل کا بذاتِ خود اس غلام کو فروخت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ موکل نے وکیل کو تصرف کرنے سے روک دیا ہے پس یہ ایسا ہے جیسے موکل نے صراحۃً وکیل کو تصرف کرنے سے روک دیا ہو۔

{9} امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وکیل کو اس صورت میں دوبارہ فروخت کرنے کا اختیار ہو گا؛ کیونکہ وکالت اس کام کی اجازت کا نام ہے جس کے لیے وکیل بنایا گیا ہے اور موکل کی طرف سے یہ اجازت اب تک باقی ہے، البتہ بذاتِ خود فروخت کرنے کی وجہ سے وکیل تصرف سے عاجز ہو گیا تھا، لیکن جب غلام موکل کی طرف واپس ہوا تو وکیل کا عجز زائل ہو گیا اس لیے اس کو دوبارہ فروخت کرنے کا اختیار ہو گا۔

اس کے بر خلاف اگر ایک شخص نے دوسرے کو کوئی چیز ہبہ کرنے کا وکیل بنایا، پھر موکل نے بذاتِ خود وہ چیز ہبہ کر دی ،اور پھر موکل نے ہبہ سے رجوع کر کے موہوب لہ سے وہ چیز واپس لے لی تو وکیل کو اختیار نہ ہو گا کہ وہ اس چیز کو دوبارہ ہبہ کر دے؛ کیونکہ موکل موہوب چیز واپس لینے میں مختار ہوتا ہے تو جب اس نے اپنے اختیار سے رجوع کیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو ہبہ کرنے کی حاجت نہیں ہے ورنہ تو وہ رجوع نہ کرتا، پس جب موکل کو حاجت نہیں تو وکالت ختم ہو جائے گی اس لیے وکیل کو دوبارہ ہبہ کرنے کا اختیار نہ ہو گا۔

{10} باقی عیب دار مبیع کا بحکم قاضی واپس آنا چونکہ موکل کے اختیار میں نہیں ہوتا ہے بلکہ مجبوراً لینا پڑتا ہے لہذا مبیع کا واپس آنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ موکل کو فروخت کرنے کی ضرورت نہیں ہے، پس جب عیب دار مبیع موکل کی قدیم ملک کے تحت اس کے پاس واپس آئی اور اس کو فروخت کرنے کی ضرورت بھی ہے تو وکیل کو اختیار ہو گا کہ وہ اس کو فروخت کر دے۔ واللہ اعلم بالصواب

فتوی:۔امام محمدؒ کا قول راجح ہے لما قال الشیخ عبد الحکیم الشهید:و ما قاله محمد هو المختار وعلیه اقتصر فی اکثر المتون وقال ابن الهمام فی الفتح انه ذکر فی المبسوط مسئلة الردّ بالعیب بقضاء القاضی من غیر خلاف فی جواز البیع للوکیل ولم یذکر الخلاف فی الاصل ولا فی الکافی للحاکم الشهید ولا فی شرحه للامام علاء الدین الاسبیجابی لکن ذکره القدوری اه،وغرضه ترجیح قول محمد بعود الوکالة یعنی الوکیل باقی علی وکالته وبه جزم فی در المختار وشرحه والله اعلم بالصواب والیه المرجع والمآب(هامش الهداية: 199/3)

كِتَابُ الدَّعْوَى

یہ کتاب دعوی کے بیان میں ہے۔

وکالت کی انواع میں سے مشہور نوع وکالت بالخصومت ہے،اور وکالت بالخصومت دعوی کا سبب داعی ہے دعوی مسبب ہے اور مسبب چونکہ سبب کے بعد ہوتا ہے اس لیے مصنفؒ نے "كِتَابُ الدَّعْوَى" کو وکالت کے بعد ذکر فرمایا ہے۔

دعوی لغت میں اس قول کو کہتے ہیں جس سے انسان دوسرے آدمی پر حق واجب کرنے کا ارادہ کرے،عدالتی اصطلاح میں وہ قول ہے جس کے ذریعہ انسان کسی پر اپنا حق ثابت کرنے کی درخواست کرتا ہے،اور فقہاء کی اصطلاح میں دعوی اس شخص (قاضی) کی مجلس میں حق کے مطالبہ کا نام ہے جو شخص ثبوتِ حق کی صورت میں اس کا حق دلانے پر قادر ہو۔

حق طلب کرنے والے کو "مدعی" اور جس سے حق طلب کیا جاتا ہے اس کو "مدعی علیہ" کہتے ہیں اور "مدعیٰ ومدعی بہ" وہ شئی ہے جس کا مدعی دعوی کرتا ہے۔

{1}قَالَ : الْمُدَّعِي مَنْ لَا يُجْبَرُ عَلَى الْخُصُومَةِ إذَا تَرَكَهَا وَالْمُدَّعَى عَلَيْهِ مَنْ يُجْبَرُ عَلَى الْخُصُومَةِ؛

فرمایا:مدعی وہ ہے جو مجبور نہ کیا جاسکے خصومت پر جب وہ اس کو چھوڑدے،اور مدعی علیہ وہ ہے جس کو مجبور کیا جائے خصومت پر،

وَمَعْرِفَةُ الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا مِنْ أَهَمِّ مَا يُبْتَنَى عَلَيْهِ مَسَائِلُ الدَّعْوَى، وَقَدْ اخْتَلَفَتْ عِبَارَاتُ الْمَشَايِخِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ فِيهِ،

اور فرق کی معرفت ان دونوں کے درمیان سب سے اہم ہے ان امور میں جن پر مسائل دعوی مبنی ہیں،اور مختلف ہیں مشائخ کی عبارتیں اس میں

فَمِنْهَا مَا قَالَ فِي الْكِتَابِ وَهُوَ حَدٌّ عَامٌّ صَحِيحٌ .{2}وَقِيلَ الْمُدَّعِي مَنْ لَا يَسْتَحِقُّ

پس ان میں سے ایک وہ ہے جو کتاب میں کہا ہے،اور یہ ایسی تعریف ہے جو عام،صحیح ہے،اور کہا گیا ہے کہ مدعی وہ ہے جو مستحق نہیں ہوتا ہے

إِلَّا بِحُجَّةٍ كَالْخَارِجِ ، وَالْمُدَّعَى عَلَيْهِ مَنْ يَكُونُ مُسْتَحِقًّا بِقَوْلِهِ مِنْ غَيْرِ حُجَّةٍ كَذِي الْيَدِ
مگر حجت سے جیسے وہ شخص جو دوسرے کے قبضہ میں موجود عین کا دعوی کرتا ہو، اور مدعی علیہ وہ ہے جو مستحق ہو اپنے قول سے بغیر حجت کے جیسے قابض،

{3}وَقِيلَ الْمُدَّعِي مَنْ يَتَمَسَّكُ بِغَيْرِ الظَّاهِرِ وَالْمُدَّعَى عَلَيْهِ مَنْ يَتَمَسَّكُ بِالظَّاهِرِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي الْأَصْلِ
اور کہا گیا ہے مدعی وہ ہے جو استدلال کرتا ہو خلافِ ظاہر سے، اور مدعی علیہ وہ ہے جو استدلال کرے ظاہر سے، اور کہا امام محمدؒ نے مبسوط میں:

الْمُدَّعَى عَلَيْهِ هُوَ الْمُنْكِرُ، وَهَذَا صَحِيحٌ {4} لَكِنَّ الشَّأْنَ فِي مَعْرِفَتِهِ وَالتَّرْجِيحُ بِالْفِقْهِ عِنْدَ الْحُذَّاقِ مِنْ أَصْحَابِنَا
کہ مدعی علیہ وہ ہے جو منکر ہو، اور یہ صحیح ہے، لیکن ابہام اسی کی معرفت میں ہے، اور ترجیح معنی کے ذریعہ ہے ہمارے علماء میں سے ماہرین کے نزدیک۔

لِأَنَّ الِاعْتِبَارَ لِلْمَعَانِي دُونَ الصُّوَرِ، فَإِنَّ الْمُودَعَ إذَا قَالَ رَدَدْتُ الْوَدِيعَةَ فَالْقَوْلُ لَهُ مَعَ الْيَمِينِ وَإِنْ كَانَ مُدَّعِيًا
کیونکہ اعتبار معانی کا ہے نہ کہ صورتوں کا؛ چنانچہ مودَع جب کہے: کہ میں ودیعت واپس کر چکا تو قول اس کا معتبر ہوگا یمین کے ساتھ اگرچہ وہ مدعی ہے

لِلرَّدِّ صُورَةً لِأَنَّهُ يُنْكِرُ الضَّمَانَ . {5}قَالَ : وَلَا تُقْبَلُ الدَّعْوَى حَتَّى يَذْكُرَ شَيْئًا مَعْلُومًا فِي جِنْسِهِ وَقَدْرِهِ ؛
واپسی کا صورۃً؛ کیونکہ وہ منکر ہے ضمان کا معنیً۔ فرمایا: اور قبول نہ ہوگا دعوی یہاں تک کہ ذکر کرے ایسی شئ جو معلوم ہو اس کی جنس اور اس کی مقدار؛

لِأَنَّ فَائِدَةَ الدَّعْوَى الْإِلْزَامُ بِوَاسِطَةِ إقَامَةِ الْحُجَّةِ ، وَالْإِلْزَامُ فِي الْمَجْهُولِ لَا يَتَحَقَّقُ{6} فَإِنْ كَانَ عَيْنًا
کیونکہ دعوی کرنے کا فائدہ مدعی بہ کو لازم کرنا ہے اقامتِ حجت کے واسطے سے، اور مجہول چیز کا لازم کرنا متحقق نہیں ہوتا ہے، پس اگر مدعی بہ عین ہو

فِي يَدِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ كُلِّفَ إحْضَارَهَا لِيُشِيرَ إلَيْهَا بِالدَّعْوَى ، وَكَذَا فِي الشَّهَادَةِ
مدعی علیہ کے قبضہ میں تو اسے مکلف کیا جائے گا مدعی بہ کو حاضر کرنے کا، تاکہ اشارہ کرے اس کی طرف دعوی کرنے میں اور اسی طرح گواہی

وَالِاسْتِحْلَافِ ، لِأَنَّ الْإِعْلَامَ بِأَقْصَى مَا يُمْكِنُ شَرْطٌ وَذَلِكَ بِالْإِشَارَةِ فِي الْمَنْقُولِ لِأَنَّ النَّقْلَ مُمْكِنٌ
اور قسم لینے میں؛ کیونکہ آگاہ کرنا انتہائی ممکن حد تک شرط ہے، اور یہ اشارہ سے ہوتا ہے منقولی چیزوں میں؛ کیونکہ منتقل کرنا ممکن ہے،

وَالْإِشَارَةُ أَبْلَغُ فِي التَّعْرِيفِ ، {7}وَيَتَعَلَّقُ بِالدَّعْوَى وُجُوبُ الْحُضُورِ ، وَعَلَى هَذَا الْقُضَاةُ مِنْ آخِرِهِمْ
اور اشارہ ابلغ ہوتا ہے تعریف میں، اور متعلق ہوتا ہے صحیح دعوی کے ساتھ مدعی علیہ کے حضور کا واجب ہونا، اور اسی پر ہیں قضاۃ اول سے آخر تک

فِي كُلِّ عَصْرٍ وَوُجُوبُ الْجَوَابِ إذَا حَضَرَ لِيُفِيدَ حُضُورُهُ وَلُزُومُ إحْضَارِ الْعَيْنِ الْمُدَّعَاةِ
ہر زمانے میں، اور وجوبِ جواب جب مدعی علیہ حاضر ہو، تاکہ مفید ہو اس کا حاضر ہونا، اور لازمی طور پر حاضر کرنا مال عین کو جس میں دعوی واقع ہوا ہے؛

لِمَا قُلْنَا وَالْيَمِينِ إذَا أَنْكَرَهُ ، وَسَنَذْكُرُهُ إنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى
اس دلیل کی وجہ سے جو ہم کہہ چکے، اور یمین لازم ہے جب مدعی علیہ انکار کرے اس کا، اور ہم عنقریب اس کو ذکر کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

{8}قَالَ : وَإِنْ لَمْ تَكُنْ حَاضِرَةً ذَكَرَ قِيمَتَهَا لِيَصِيرَ الْمُدَّعَى مَعْلُومًا ، لِأَنَّ الْعَيْنَ لَا تُعْرَفُ بِالْوَصْفِ،

فرمایا: اور مالِ عین حاضر نہ ہو تو ذکر کرے اس کی قیمت؛ تاکہ ہو جائے مدعی بہ معلوم؛ کیونکہ عین معلوم نہیں ہوتا ہے وصف سے،

وَالْقِيمَةُ تُعْرَفُ بِهِ وَقَدْ تَعَذَّرَ مُشَاهَدَةُ الْعَيْنِ وَقَالَ الْفَقِيهُ أَبُو اللَّيْثِ: يَشْتَرِطُ مَعَ بَيَانِ الْقِيمَةِ ذِكْرُ الذُّكُورَةِ وَالْأُنُوثَةِ

اور قیمت سے معلوم ہو سکتا ہے، حالانکہ متعذر ہے مالِ عین کا مشاہدہ کرنا، اور کہا ابو اللیث ؒ نے: شرط ہے قیمت بیان کرنے کے ساتھ مذکر اور مونث کو بیان کرنا

تشریح:۔ {1} مدعی وہ شخص ہے کہ اگر وہ دعوی کو ترک کردے تو اس کو خصومت پر مجبور نہ کیا جائے، اور مدعی علیہ وہ ہے جس کو خصومت پر مجبور کیا جائے۔ صاحبِ ہدایہ ؒ فرماتے ہیں کہ جن امور پر دعوی کے مسائل مبنی ہیں ان میں سب سے زیادہ اہم امر مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان فرق کرنا ہے، اسی لیے مدعی اور مدعی علیہ کی تعریف میں مشائخ کی عبارات مختلف ہیں، ان میں سے ایک وہ ہے جس کو امام قدوری ؒ نے متن میں ذکر کیا ہے۔ صاحبِ ہدایہ ؒ فرماتے ہیں کہ یہی تعریف عام بھی ہے اور صحیح بھی ہے۔

{2} بعض حضرات نے کہا ہے کہ مدعی وہ ہے جو صرف حجت سے مستحق ہو سکتا ہو یعنی بینہ قائم کرنے سے مستحق ہو اور یا مدعی علیہ کے اقرار یا مدعی علیہ کے قسم سے انکار کرنے سے وہ مستحق ہو جیسے وہ شخص جو اس شی پر قابض نہ ہو جس کا دعوی کیا گیا ہے بلکہ دوسرے کے قبضہ میں موجود شی پر اپنی ملک بینہ یا مدعی علیہ کے اقرار اور یا مدعی علیہ کے قسم سے انکار کرنے سے ثابت کردے۔ اور مدعی علیہ وہ ہے جو حجت قائم کئے بغیر فقط اپنے قول سے اس شی کا مستحق ہو جائے جس کا دعوی کیا گیا ہے جیسے وہ شخص جو فی الحال اس شی پر قابض ہے جس کا دعوی کیا گیا ہے اس کے فقط اتنے کہنے سے کہ میں اس چیز کا مالک ہوں اس کی ملک ثابت ہو جائے گی جب تک کہ مدعی کسی حجت سے اس پر اپنی ملک ثابت نہ کرے۔

{3} بعض حضرات نے کہا ہے کہ مدعی وہ ہے جو خلافِ ظاہر سے استدلال کرے، اور مدعی علیہ وہ ہے جس کا قول ظاہر حال کے موافق ہو۔ اور امام محمد ؒ نے مبسوط میں کہا ہے کہ مدعی علیہ منکر کو کہتے ہیں۔ صاحبِ ہدایہ ؒ فرماتے ہیں کہ امام محمد ؒ کا یہ قول صحیح ہے؛ کیونکہ ایک حدیث میں "اَلْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ" ہے اور دوسری حدیث میں "اَلْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ"[1] ہے دونوں حدیثوں کو جمع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مدعی علیہ اور منکر دونوں ایک ہیں، لہٰذا امام محمد ؒ کا یہ کہنا صحیح ہے کہ مدعی علیہ منکر کو کہتے ہیں۔

{4} صاحبِ ہدایہ ؒ فرماتے ہیں کہ منکر کی معرفت میں ابہام ہے، اور ہمارے علماء میں سے جن کو اللہ تعالیٰ نے مہارت دی ہے ان کے ہاں ترجیح معنی کے ذریعہ سے ہوتی ہے یعنی معنی کے اعتبار سے اگر کوئی شخص مدعی ہے تو اس کو مدعی قرار دیا جائے گا اور معنی

(1) أخرجه البيهقي في سننه عن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال أموال قوم ودماءهم، لكن البينة على المدعي، واليمين على من أنكر" ، انتهى. والحديث في الصحيحين بلفظ لكن اليمين على المدعى عليه، أخرجاه عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس. (نصب الراية: 4/214)

کے اعتبار سے اگر منکر ہے تو اس کو منکر اور مدعی علیہ قرار دیا جائے گا؛ کیونکہ اعتبار معانی کا ہوتا ہے ظاہری صورت اور لفظ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے چنانچہ اگر مودَع (امین) نے دعوی کیا کہ میں نے مالِ ودیعت مودِع (امانت رکھنے والے) کو واپس کر دیا ہے تو مودَع کا قول مع الیمین معتبر ہو گا اگرچہ صورۃً مودَع مالِ ودیعت واپس کرنے کا مدعی ہے، مگر معنیً وہ اپنے اوپر وجوبِ ضمان کا منکر ہے، تو اس صورت میں چونکہ ظاہر اور معنی میں تعارض ہے تو معنی کو ترجیح دی جائے گی اور مودَع کو منکر قرار دیا جائے گا۔

{5} مدعی کا دعوی اس وقت تک قبول نہ ہو گا جب تک کہ وہ اس شئ کی جنس اور مقدار کو ذکر نہ کرے جس کا دعوی کیا گیا ہے مثلاً کہ جس شئ کا دعوی کیا ہے وہ گندم ہے یا جَو ہے اور ایک من ہے یا دو من ہے؛ یہ اس لیے کہ دعوی کا فائدہ یہ ہے کہ حجت قائم کر کے مدعی علیہ پر مدعی کا حق لازم کیا جائے، اور مجہول چیز کو لازم کرنا ممکن نہیں ہے اس لیے اس شئ کی جنس اور مقدار کو ذکر کرنا ضروری ہے جس کا دعوی کیا گیا ہے۔

{6} اگر وہ شئ جس کا دعوی کیا گیا ہے مدعی علیہ کے قبضہ میں مالِ عین ہو تو مدعی علیہ کو مکلف کیا جائے گا کہ وہ اس مال کو عدالت میں حاضر کر دے تا کہ دعوی کرتے وقت اس کی طرف اشارہ کر سکے، اسی طرح اس وقت بھی اس کو مدعی بہ حاضر کرنے کا مکلف کیا جائے گا جس وقت کہ گواہ گواہی دیں گے یا مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی تا کہ وہ اس کی طرف اشارہ کر سکے؛ یہ اس لیے کہ جتنا ممکن ہو مدعی بہ کے بارے میں آگاہ کرنا شرط ہے اور منقولی چیزوں میں انتہائی درجہ کی آگاہی اشارہ سے ہو سکتی ہے؛ کیونکہ منقولی چیز عدالت میں منتقل کرنا ممکن ہے اور اشارہ سے انتہائی درجہ کی شناخت ہوتی ہے اس لیے مدعی بہ شئ کی طرف اشارہ کرنے کے لیے مدعی علیہ کو اسے مجلسِ قاضی میں حاضر کرنے کی تکلیف دی جائے گی۔

{7} دعوی صحیحہ کے ساتھ چند امور متعلق ہوتے ہیں، ایک یہ کہ مدعی علیہ پر مجلسِ قاضی میں حاضر ہونا واجب ہے، اسی قول (وجوبِ حضور) پر اول سے آخر تک ہر زمانے کے قاضی چلتے آئے ہیں چنانچہ صحابہ کرام اور تابعین سب اسی پر عمل کرتے تھے اور کسی نے ان پر نکیر نہیں کی ہے۔ دوم یہ کہ جب مدعی علیہ حاضر ہو تو اس پر نعم یا لا کے ساتھ جواب دینا واجب ہے تا کہ اس کی حاضری مفید ہو؛ کیونکہ اس کی حاضری کا مقصد ہی جواب دہی کرنا ہے۔ سوم وہ مالِ عین جس کا دعوی کیا گیا ہے اُس کو مجلسِ قاضی میں حاضر کرنا ضروری ہے دلیل وہی ہے جو اوپر ہم ذکر کر چکے یعنی تا کہ اس کی طرف اشارہ کیا جا سکے۔ چہارم مدعی علیہ کے انکار کی صورت میں اس پر قسم کا لازم ہونا ہے جیسا کہ لزومِ یمین کو ہم باب کے اخیر میں ذکر کریں گے۔

{8} اور اگر مالِ عین کسی وجہ سے حاضر نہ ہو تو مدعی اس کی قیمت ذکر کرے تا کہ وہ چیز معلوم ہو جس کا دعوی کیا گیا ہے اس چیز کا فقط وصف ذکر کرنا کافی نہیں؛ کیونکہ وصف کبھی کئی اعیان میں مشترک ہوتا ہے جس کی وجہ سے عین شئ کی شناخت نہیں ہو سکے

ی، باقی قیمت بیان کرنے سے شی کی شناخت ہو سکتی ہے تو جب عین شی کا مشاہدہ کرنا متعذر ہو تو قیمت کو بیان کرنا مفید ہو گا اس لیے قیمت بیان کرنا ضروری ہے۔ فقیہ ابو اللیثؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں قیمت بیان کرنے کے ساتھ یہ بھی بیان کرنا ضروری ہے کہ مدعی بہ شی مذکر ہے یا مؤنث ہے۔

{1}قَالَ : وَإِنْ ادَّعَى عَقَارًا حَدَّدَهُ وَذَكَرَ أَنَّهُ فِي يَدِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ وَأَنَّهُ يُطَالِبُهُ بِهِ ؛ لِأَنَّهُ تَعَذَّرَ التَّعْرِيفُ بِالْإِشَارَةِ لِتَعَذُّرِ النَّقْلِ فَيُصَارُ إلَى التَّحْدِيدِ فَإِنَّ الْعَقَارَ يُعْرَفُ بِهِ ، وَيَذْكُرُ الْحُدُودَ الْأَرْبَعَةَ ، وَيَذْكُرُ أَسْمَاءَ أَصْحَابِ الْحُدُودِ وَأَنْسَابَهُمْ، وَلَا بُدَّ مِنْ ذِكْرِ الْجَدِّ لِأَنَّ تَمَامَ التَّعْرِيفِ بِهِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ عَلَى مَا عُرِفَ هُوَ الصَّحِيحُ،

فرمایا: اور اگر کسی نے دعوی کیا غیر منقول چیز کا تو اس کے حدود بیان کرے، اور ذکر کرے کہ یہ مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے، اور یہ کہ مدعی نے مطالبہ کیا ہے اس سے اس کا؛ کیونکہ متعذر ہے اشارہ سے شناخت کرنا؛ بوجہ متعذر ہونے اس کے منتقل ہونے کے پس رجوع کیا جائے گا حدود بیان کرنے کی طرف؛ کیونکہ غیر منقول چیز اسی سے معلوم ہوتی ہے، اور ذکر کرے حدود اربعہ، اور ذکر کرے اصحاب حدود کے نام اور ان کے نسب، اور ضروری ہے دادا کا ذکر کرنا؛ کیونکہ پوری تعریف اسی سے ہوتی ہے امام صاحبؒ کے نزدیک جیسا کہ معلوم ہوا ہے، یہی صحیح ہے،

{2}وَلَوْ كَانَ الرَّجُلُ مَشْهُورًا يُكْتَفَى بِذِكْرِهِ ، فَإِنْ ذَكَرَ ثَلَاثَةً مِنْ الْحُدُودِ يُكْتَفَى بِهَا عِنْدَنَا خِلَافًا لِزُفَرَ لِوُجُودِ الْأَكْثَرِ ، بِخِلَافِ مَا إذَا غَلِطَ فِي الرَّابِعَةِ لِأَنَّهُ يَخْتَلِفُ بِهِ الْمُدَّعَى وَلَا كَذَلِكَ بِتَرْكِهَا ،{3}وَكَمَا يُشْتَرَطُ التَّحْدِيدُ فِي الدَّعْوَى يُشْتَرَطُ فِي الشَّهَادَةِ.

اور اگر آدمی مشہور ہو تو اکتفا کیا جائے گا اس کا نام ذکر کرنے پر، اور اگر ذکر کیے تین حدود تو اکتفا کیا جائے گا ان پر ہمارے نزدیک، اختلاف ہے امام زفرؒ کا؛ اکثر موجود ہونے کی وجہ سے، برخلاف اس کے جب غلطی کرے چوتھی حد بیان کرنے میں؛ کیونکہ مختلف ہو جاتا ہے اس سے دعوی، اور اس طرح نہیں ہے اس کو ترک کرنا، اور جیسا کہ شرط حدود بیان کرنا دعوی میں اسی طرح شرط ہے گواہی میں۔

وَقَوْلُهُ فِي الْكِتَابِ وَذَكَرَ أَنَّهُ فِي يَدِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ لَا بُدَّ مِنْهُ لِأَنَّهُ إنَّمَا يَنْتَصِبُ خَصْمًا إذَا كَانَ فِي يَدِهِ ،{4}وَفِي الْعَقَارِ لَا يُكْتَفَى بِذِكْرِ الْمُدَّعِي وَتَصْدِيقِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ أَنَّهُ فِي يَدِهِ بَلْ

اور ماتن کا قول کتاب میں "اور یہ ذکر کرے کہ وہ مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے" ضروری ہے یہ؛ کیونکہ مدعی علیہ قرار پائے گا خصم جبکہ مدعی بہ اس کے قبضہ میں ہو، اور عقار میں اکتفا نہیں کیا جائے گا مدعی کے ذکر کرنے اور مدعی علیہ کے تصدیق کرنے پر کہ یہ اس کے قبضہ میں ہے بلکہ

لَا تَثْبُتُ الْيَدُ فِيهِ إلَّا بِالْبَيِّنَةِ أَوْ عِلْمِ الْقَاضِي هُوَ الصَّحِيحُ نَفْيًا لِتُهْمَةِ الْمُوَاضَعَةِ إذْ الْعَقَارُ عَسَاهُ

ثابت نہیں ہوتا ہے قبضہ اس میں مگر بیّنہ سے یا علم قاضی سے، یہی صحیح ہے؛ نفی کرتے ہوئے تہمت کو باہمی سازباز کی؛ کیونکہ عقار ممکن ہے

فِي يَدِ غَيْرِهِمَا{5} بِخِلَافِ الْمَنْقُولِ لِأَنَّ الْيَدَ فِيهِ مُشَاهَدَةٌ . {6} وَقَوْلُهُ وَأَنَّهُ يُطَالِبُهُ بِهِ

کہ ان دونوں کے علاوہ کے قبضہ میں ہو، برخلاف منقول کے؛ کیونکہ قبضہ اس میں مشاہد ہے۔ اور ماتن کا قول "کہ مدعی اس کا مطالبہ کرتا ہے"

لِأَنَّ الْمُطَالَبَةَ حَقُّهُ فَلَا بُدَّ مِنْ طَلَبِهِ ، وَلِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَرْهُونًا فِي يَدِهِ أَوْ مَحْبُوسًا

اس لیے ہے کہ مطالبہ اس کا حق ہے پس ضروری ہے اس کا طلب کرنا، اور اس لیے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ مرہون ہو اس کے قبضہ میں یا محبوس ہو

بِالثَّمَنِ فِي يَدِهِ ، وَبِالْمُطَالَبَةِ يَزُولُ هَذَا الِاحْتِمَالُ ،{7} وَعَنْ هَذَا قَالُوا فِي الْمَنْقُولِ يَجِبُ أَنْ يَقُولَ

اس کے قبضہ میں ثمن کی وجہ سے، اور مطالبہ سے زائل ہو جاتا ہے یہ احتمال، اور یہیں سے مشائخ نے کہا ہے منقول میں: واجب ہے کہ یہ کہے:

فِي يَدِهِ بِغَيْرِ حَقٍّ . {8} قَالَ : وَإِنْ كَانَ حَقًّا فِي الذِّمَّةِ ذَكَرَ أَنَّهُ يُطَالِبُهُ بِهِ

کہ مدعی علیہ کے قبضہ میں ناحق۔ فرمایا: اور اگر مدعی بہ کوئی حق ہو ذمہ میں، تو ذکر کرے کہ وہ مطالبہ کرتا ہے مدعی علیہ سے اس حق کا؛

لِمَا قُلْنَا ، وَهَذَا لِأَنَّ صَاحِبَ الذِّمَّةِ قَدْ حَضَرَ فَلَمْ يَبْقَ إلَّا الْمُطَالَبَةُ لَكِنْ لَا بُدَّ مِنْ تَعْرِيفِهِ بِالْوَصْفِ

اس دلیل کی وجہ سے جو ہم کہہ چکے، اور یہ اس لیے کہ صاحب ذمہ تو حاضر ہے، پس باقی نہ رہا مگر مطالبہ، لیکن ضروری ہے اس کی تعریف وصف کے ساتھ

لِأَنَّهُ يُعْرَفُ بِهِ{9} قَالَ : وَإِذَا صَحَّتِ الدَّعْوَى سَأَلَ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ عَنْهَا

کیونکہ وہ حق معلوم ہوتا ہے بیان وصف سے۔ فرمایا: اور جب صحیح ہو دعوی، تو دریافت کرے قاضی مدعی علیہ سے اس دعوی کے بارے میں؛

لِيَنْكَشِفَ لَهُ وَجْهُ الْحُكْمِ فَإِنِ اعْتَرَفَ قُضِيَ عَلَيْهِ بِهَا ؛ لِأَنَّ الْإِقْرَارَ مُوجِبٌ

تاکہ کھل جائے اس کے لیے جہتِ حکم، پس اگر مدعی علیہ نے اس کا اعتراف کیا، تو قاضی حکم کرے اس پر اس دعوی کا؛ کیونکہ اقرار موجب ہے

بِنَفْسِهِ فَيَأْمُرُهُ بِالْخُرُوجِ عَنْهُ{10} وَإِنْ أَنْكَرَ سَأَلَ الْمُدَّعِيَ الْبَيِّنَةَ ؛ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ

بذات خود، پس قاضی حکم کرے گا اس کو اس ذمہ داری سے نکلنے کا، اور اگر اس نے انکار کیا، تو دریافت کرے مدعی سے بیّنہ؛ کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے

أَلَكَ بَيِّنَةٌ ؟ فَقَالَ لَا ، فَقَالَ : لَكَ يَمِينُهُ " سَأَلَ

"کیا تیرے لیے بیّنہ ہے؟ اس نے کہا: نہیں، پھر حضور ﷺ نے فرمایا: تیرے لیے اس کی قسم ہے" حضور ﷺ نے گواہ طلب کیے،

وَرَتَّبَ الْيَمِينَ عَلَى فَقْدِ الْبَيِّنَةِ فَلَا بُدَّ مِنَ السُّؤَالِ لِيُمْكِنَهُ الِاسْتِحْلَافُ{11} قَالَ : فَإِنْ أَحْضَرَهَا

اور مرتب فرمایا قسم کو بیّنہ نہ ہونے پر، پس ضروری ہے سوال کرنا تاکہ ممکن ہو قاضی کے لیے مدعی علیہ سے قسم لینا۔ فرمایا: پس اگر اس نے حاضر کر دیا بیّنہ کو،

قُضِيَ بِهَا ؛ لِانْتِفَاءِ التُّهْمَةِ عَنْهَا وَإِنْ عَجَزَ عَنْ ذَلِكَ وَطَلَبَ يَمِينَ خَصْمِهِ

تو قاضی حکم کرے اس کے مطابق؛ انتفاء تہمت کی وجہ سے اس دعوی سے، اور اگر وہ عاجز ہو گیا بیّنہ پیش کرنے سے، اور مطالبہ کیا اپنے خصم کی قسم کا،

اسْتَحْلَفَهُ عَلَيْهَا ؛ لِمَا رَوَيْنَا ، وَلَا بُدَّ مِنْ طَلَبِهِ لِأَنَّ الْيَمِينَ

تو قاضی قسم لے اس سے اس دعوی پر؛ اس حدیث کی وجہ سے جو ہم روایت کر چکے، اور ضروری ہے مدعی کا قسم طلب کرنا؛ کیونکہ قسم

حَقُّهُ ، أَلَا يَرَى أَنَّهُ كَيْفَ أُضِيفَ إِلَيْهِ بِحَرْفِ اللَّامِ فَلَا بُدَّ مِنْ طَلَبِهِ.

اسی کا حق ہے، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ کس طرح مضاف کی گئی ہے مدعی کی طرف حرفِ لام کے ساتھ، پس ضروری ہے اس کا طلب کرنا۔

تشریح:۔{1} اگر مدعی نے غیر منقولی چیز مثلاً زمین، مکان یا دکان کا دعوی کیا تو اس کے لیے تین باتیں بیان کرنا ضروری ہے، (1) ایک تو اس کے حدود بیان کرے کہ اس کی شرقی جانب کس کی ملک ہے غربی جانب کس کی ملک ہے شمال اور جنوب میں کس کی ملک ہے (2) دوم یہ کہ مدعی بہ چیز مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے (3) سوم کہ میں نے اس شئی کا مدعی علیہ سے مطالبہ بھی کیا ہے؛ اول کی دلیل یہ ہے کہ غیر منقولی چیز کو عدالت میں حاضر کرنا متعذر ہے اس لیے اشارہ سے اس کی شناخت کرانا ممکن نہیں ہے لہٰذا شناخت کرانے کے لیے اس کے حدود کی طرف رجوع کیا جائے گا اس لیے کہ غیر منقولی چیز کی شناخت حدود بیان کرنے سے بھی ہو سکتی ہے، پس مدعی مدعی بہ کے حدودِ اربعہ ذکر کرے اور ہر جانب کے مالک اور اس کے نسب کو ذکر کرے مثلاً یوں کہے کہ مدعی بہ کی شرقی جانب زید بن بکر بن خالد کی ہے، اور دادا کا ذکر ضروری ہے؛ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کسی کی تعریف اس کے دادا کے ذکر سے پوری ہوتی ہے چنانچہ یہ اپنی جگہ معلوم ہوا ہے اور یہی صحیح روایت ہے۔

فتوی:۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تعریف فقط باپ کے ذکر سے پوری ہوتی ہے، مگر ان کا یہ قول قریہ صغیرہ کے کسی فرد کے بارے میں ہے اور طرفین رحمہما اللہ کا قول شہر میں کسی فرد کی تعریف کرنے کے بارے میں ہے لما قال الرافعی:(قول المصنف لابد من ذکر الجداخ) ھذا عندھما وعند ابی یوسف یکفی النسبۃ الی الاب،لکن قال الزیلعی فی باب الکفاءۃ بناء علی انہ قال ذالک فی قریۃ صغیرۃ لایقع اللبس فیھا لعدم من یشارکہ فی الاسم ،وھما قالا ذالک فی مصر،وعلی ھذا لاخلاف بینھم(تقریرات الرافعی:222/4)

{2} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ مدعی بہ کی کسی جانب کا مالک اگر کوئی معروف و مشہور شخصیت ہو تو فقط اس کا نام ذکر کرنے پر بھی اکتفا کیا جائے گا اس کا نسب بیان کرنا ضروری نہیں۔ اور حدودِ اربعہ میں سے اگر مدعی نے صرف تین حدود بیان کیں تو ہمارے نزدیک اس پر بھی اکتفا کیا جائے گا چوتھی حد ذکر کرنا ضروری نہیں؛ کیونکہ اکثر کا ذکر پایا گیا وللاکثر حکم الکل۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک فقط تین حدود کا ذکر کافی نہیں ہے؛ کیونکہ فقط تین حدود بیان کرنے سے مدعی بہ کی تعریف تام نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر چوتھی حد بیان کرنے میں مدعی سے غلطی ہوگئی تو اس سے دعوی باطل ہو جائے گا؛ کیونکہ ایک حد غلط بیان کرنے سے مدعی بہ مختلف

ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے دعوی درست نہیں رہتا ہے، باقی چوتھی حد کا بیان چھوڑنے میں یہ بات نہیں ہے؛ کیونکہ وہ حد اپنے موقع پر ہے اگرچہ بیان نہیں ہوئی ہے۔

{3} صاحبِ ہدایہ "فرماتے ہیں کہ جس طرح دعوی میں مدعی بہ کے حدودِ اربعہ کا بیان کرنا ضروری ہے اسی طرح جب گواہ گواہی دیں گے تو بھی حدودِ اربعہ کو بیان کرنا ضروری ہے۔ صاحب ہدایہ "فرماتے ہیں کہ ماتن کا یہ کہنا کہ "مدعی یہ ذکر کرے کہ مدعی بہ مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے" یہ اس لیے ضروری ہے کہ مدعی علیہ اسی وقت خصم ہوگا جبکہ مدعی بہ اس کے قبضہ میں ہو۔

{4} صاحبِ ہدایہ "فرماتے ہیں کہ عقار میں فقط اتنی بات پر اکتفا نہیں کیا جائے گا کہ مدعی ذکر کرے کہ مدعی بہ مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے اور مدعی علیہ مدعی کی تصدیق کر دے، بلکہ مدعی علیہ کا قبضہ ثابت نہیں ہوتا ہے جب تک کہ گواہ گواہی نہ دیں کہ ہم نے مدعی بہ کو مدعی علیہ کے قبضہ میں دیکھا ہے، یا قاضی کو ذاتی طور پر معلوم ہو کہ مذکورہ عقار مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے یہی قول صحیح ہے؛ کیونکہ مدعی کے دعوی اور مدعی علیہ کے تصدیق کرنے میں تہمت کا امکان ہے یوں کہ مذکورہ عقار ان دونوں کے علاوہ کسی تیسرے آدمی کے قبضہ میں ہو اور ان دونوں نے اس زمین کو ہتھیانے کے لیے اس پر اتفاق کر لیا ہو کہ مدعی مدعی علیہ کے قبضہ کا دعوی کرے اور مدعی علیہ اس کی تصدیق کرے تاکہ قاضی مدعی کے لیے قبضہ کا فیصلہ کر دے اور پھر دونوں اس کو آپس میں تقسیم کر دیں، پس اس تہمت کو دور کرنے کے لیے کہا کہ مدعی کا دعوی اور مدعی علیہ کی تصدیق کافی نہیں بلکہ گواہوں سے قبضہ ثابت کرنا ضروری ہے۔

{5} اس کے برخلاف منقولی چیز پر چونکہ مدعی علیہ کے قبضہ کو ثابت کرنے کے لیے گواہوں کو پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے؛ کیونکہ منقولی چیز میں قبضہ مشاہد ہوتا ہے اور قبضہ ملک کی دلیل ہے لہٰذا اسے گواہوں سے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

{6} صاحبِ ہدایہ "فرماتے ہیں کہ ماتن کا یہ کہنا کہ "مدعی یہ کہے کہ میں نے مدعی علیہ سے مدعی بہ کا مطالبہ کیا ہے" یہ اس لیے ضروری ہے کہ مدعی بہ مدعی کا حق ہے لہٰذا اس کا مطالبہ بھی مدعی کا حق ہوگا اس لیے مدعی بہ کو طلب کرنا ضروری ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ مدعی نے یہ عقار مدعی علیہ کے پاس بطورِ رہن رکھا ہو، یا مدعی نے خریدا ہو البتہ ثمن ادا نہ کرنے کی وجہ سے مدعی علیہ نے اس کو روک لیا ہو تو یہ قبضہ دعوی صحیح ہونے کی دلیل نہ ہوگا، لیکن جب مدعی نے اس عقار کا مطالبہ کیا اور مدعی علیہ کے قبضہ سے اس کو نکالنے کا ارادہ کیا تو یہ احتمال زائل ہو جائے گا؛ کیونکہ مرہون چیز یا ثمن کے بدلے محبوس چیز قابض کے قبضہ سے نہیں نکالی جاتی ہے، پس اس احتمال کو دور کرنے کے لیے مدعی کا مطالبہ ضروری ہے۔

{7} یہیں سے مشائخ نے یہ بات کہی ہے کہ اگر دعوی منقولی چیز میں ہو تو ضروری ہے کہ مدعی یہ بھی کہے کہ "یہ چیز مدعی علیہ کے قبضہ میں ناحق طور پر ہے" تاکہ اس چیز کے مرہون یا محبوس بالثمن ہونے کا احتمال نہ رہے؛ کیونکہ مرہون اور محبوس بالثمن چیز پر قبضہ ناحق نہیں ہوتا ہے۔

{8} اور اگر مدعی بہ چیز مدعیٰ علیہ کے ذمہ میں کوئی حق (دَین) ہو تو مدعی یہ بیان کرے کہ میں مدعی علیہ سے اس حق کا مطالبہ کرتا ہوں؛ دلیل وہی ہے جو ہم بیان کر چکے کہ مطالبہ مدعی کا حق ہے اس لیے اس کا یہ مطالبہ کرنا ضروری ہے اور یہ اس لیے کہ جس کے ذمہ حق ہے وہ عدالت میں حاضر ہے پس اب مطالبہ کے سوا کچھ باقی نہ رہا۔ لیکن دَین کی طرف چونکہ اشارہ نہیں ہو سکتا ہے لہٰذا اس کی تعریف وصف کے ذریعہ سے ضروری ہوگا اور وصف سے اس کی تعریف ہو سکتی ہے مثلاً یوں کہے کہ اتنے جیّد یا رَدّی دراہم ہیں۔

{9} جب دعویٰ اپنی تمام شرائط کے ساتھ صحیح ہو جائے تو اب قاضی مدعی علیہ سے دعوی کے بارے میں دریافت کرے کہ تو اس دعوی کا اقرار کرتا ہے یا انکار، یہ اس لیے تاکہ قاضی کو فیصلہ کی نوعیت معلوم ہو جائے؛ کیونکہ اقرار اور انکار میں سے ہر ایک کا حکم الگ ہے، چنانچہ اگر مدعی نے اقرار کیا تو قاضی اس دعوی کا حکم اس پر کردے؛ کیونکہ اقرار بذاتِ خود حق واجب کرتا ہے قضاءِ قاضی کی ضرورت نہیں ہے، پس قاضی اس کو اقرار کی ذمہ داری سے نکلنے کا حکم کردے گا۔

{10} اور اگر مدعی علیہ نے دعوی کا انکار کیا کہ مدعی نے جو مجھ پر دعوی کیا ہے یہ غلط ہے، تو قاضی مدعی سے گواہوں کو طلب کرے؛ کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ ایک آدمی حضرموت سے آیا اور دوسرا کندہ سے، حضرمی شخص نے کہا اے اللہ کے رسول! اس کندی نے میری زمین پر ظلماً قبضہ کیا ہے، کندی نے کہا اے اللہ کے رسول! یہ زمین میری ہے میرے قبضہ میں ہے اس کا اس میں کوئی حق نہیں ہے، اللہ کے رسول ؐ نے حضرمی (مدعی) سے کہا کہ کیا تیرے پاس اس دعوی پر بیّنہ موجود ہے؟ حضرمی نے کہا کہ بیّنہ تو موجود نہیں ہے، اللہ کے رسول ؐ نے کہا کہ اب تیرے لیے اس کندی کی قسم ہے[1]۔ جس میں مدعی علیہ نے دعوی

([1]) أخرجه البخاري، ومسلم في القضاء عن وائل بن حجر، قال: جاء رجل من حضرموت، ورجل من كندة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال الحضرمي: يا رسول الله إن هذا غلبني على أرض كانت لأبي، فقال الكندي: هي أرضي في يدي أزرعها ليس له فيها حق، فقال عليه السلام للحضرمي: "ألك بينة"؟ قال: لا، قال: "فلك يمينه"، قال: يا رسول الله الرجل فاجر، لا يبالي على ما حلف عليه، وليس يتورع عن شيء، فقال: "ليس لك منه إلا ذلك"، فانطلق ليحلف، فقال عليه السلام، لما أدبر: "أما لئن حلف على ماله ليأكله ظلما، ليلقين الله، وهو عنه معرض"، انتهى. (نصب الراية: 213/4)

کاانکار کیا ہے تو حضور ﷺ نے پہلے مدعی سے بینہ کو طلب کیا ہے، پھر بینہ نہ ہونے پر مدعی علیہ سے قسم لینے کو اس پر مرتب کیا ہے، لہذا پہلے مدعی سے بینہ طلب کرنا ضروری ہے تا کہ قاضی کے لیے مدعی علیہ سے قسم لینا ممکن ہو۔

{11} اور اگر مدعی نے اپنے دعوی پر بینہ پیش کر دیا تو قاضی اس کے بینہ کے مطابق فیصلہ کرے گا؛ کیونکہ دعوی میں جو کذب کا احتمال تھا بینہ سے یہ احتمال ختم ہو گیا پس کذب کی تہمت نہ ہونے کی وجہ سے قاضی بینہ کے مطابق فیصلہ کرے گا۔ اور اگر مدعی بینہ پیش کرنے سے عاجز ہو گیا اور مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا تو قاضی اس دعوی پر مدعی علیہ سے قسم لے؛ دلیل وہی روایت ہے جو اوپر ہم ذکر کر چکے، اور مدعی علیہ سے قسم لینے کے لیے مدعی کا مطالبہ کرنا ضروری ہے؛ کیونکہ مدعی علیہ سے قسم لینا مدعی کا حق ہے آپ دیکھیں کہ حدیث شریف میں "لَكَ يَمِينُه" ہے جس میں یمین کو حرفِ لام کے ساتھ مدعی کی طرف منسوب کیا ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ یمین اس کا حق ہے اس لیے ضروری ہے کہ مدعی یمین کا مطالبہ کرے۔

بَابُ الْيَمِينِ

یہ باب قسم کے بیان میں ہے۔

چونکہ عدالت میں پہلے مدعی بینہ پیش کرے گا اور اگر مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو پھر مدعی علیہ سے قسم لینے کی باری ہے اس لیے بینہ کی تفصیل ذکر کرنے کے بعد مصنفؒ نے قسم کے احکام کو ذکر فرمایا ہے۔

{1} وَإِذَا قَالَ الْمُدَّعِي لِي بَيِّنَةٌ حَاضِرَةٌ وَطَلَبَ الْيَمِينَ لَمْ يُسْتَحْلَفْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ،

اور جب کہے مدعی کہ میرے بینہ موجود ہیں اور اس نے طلب کی مدعی علیہ سے یمین، تو قسم نہیں لی جائے گی امام صاحبؒ کے نزدیک۔

مَعْنَاهُ حَاضِرَةٌ فِي الْمِصْرِ وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ : يُسْتَحْلَفُ لِأَنَّ الْيَمِينَ حَقُّهُ بِالْحَدِيثِ الْمَعْرُوفِ،

اس کا معنی یہ ہے کہ گواہ موجود ہیں شہر میں۔ اور فرمایا امام ابو یوسفؒ نے: قسم لی جائے گی؛ کیونکہ یمین اس کا حق ہے حدیث معروف کی وجہ سے،

فَإِذَا طَالَبَهُ بِهِ يُجِيبُهُ. {2} وَلِأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ ثُبُوتَ الْحَقِّ فِي الْيَمِينِ مُرَتَّبٌ

پس جب وہ مطالبہ کرے مدعی علیہ سے قسم کا، تو وہ قبول کرے اس کو۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ ثبوتِ حق قسم میں مرتب ہے

عَلَى الْعَجْزِ عَنْ إِقَامَةِ الْبَيِّنَةِ لِمَا رَوَيْنَا فَلَا يَكُونُ حَقُّهُ دُونَهُ،

اقامتِ بیّنہ سے عاجز ہونے پر؛ اس حدیث کی وجہ سے جو ہم روایت کر چکے، پس قسم مدعی کا حق نہ ہوگا اقامتِ بیّنہ سے عجز کے بغیر

كَمَا إذَا كَانَتِ الْبَيِّنَةُ حَاضِرَةً فِي الْمَجْلِسِ وَمُحَمَّدٌ مَعَ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُمَا اللَّهُ فِيمَا ذَكَرَهُ الْخَصَّافُ،

جیساکہ جب بیّنہ مجلس میں حاضر ہو۔ اور امام محمدؒ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں اس روایت کے مطابق جس کو ذکر کیا ہے خصافؒ نے،

وَمَعَ أَبِي حَنِيفَةَ فِيمَا ذَكَرَهُ الطَّحَاوِيُّ. {3}قَالَ : وَلَا تُرَدُّ الْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعِي؛

اور امام صاحبؒ کے ساتھ ہیں اس روایت کے مطابق جس کو امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے۔ فرمایا: اور نہیں لوٹائی جائے گی یمین مدعی پر؛

لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ { الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي ، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ } قَسَمَ وَالْقِسْمَةُ تُنَافِي الشَّرِكَةَ،

کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے "بیّنہ مدعی پر ہے اور قسم اس پر ہے جو منکر ہے" حضور ﷺ نے تقسیم فرمادی ہے، اور تقسیم منافی ہے شرکت کے،

وَجَعَلَ جِنْسَ الْأَيْمَانِ عَلَى الْمُنْكِرِينَ وَلَيْسَ وَرَاءَ الْجِنْسِ شَيْءٌ،وَفِيهِ خِلَافُ الشَّافِعِيِّ {4}قَالَ :وَ لَا تُقْبَلُ

اور مقرر کیا جنس ایمان کو منکرین پر، اور باقی نہیں جنس کے علاوہ کوئی چیز، اور اس میں اختلاف ہے امام شافعیؒ کا۔ فرمایا: اور قبول نہ ہوگا

بَيِّنَةُ صَاحِبِ الْيَدِفِي الْمِلْكِ الْمُطْلَقِ وَبَيِّنَةُ الْخَارِجِ أَوْلَى{5}وَقَالَ الشَّافِعِيُّ:يَقْضِي بِبَيِّنَةِ ذِي الْيَدِ لِاعْتِضَادِهَا

قابض کا بیّنہ ملکِ مطلق میں، اور غیر قابض کا بیّنہ اولیٰ ہے۔ اور فرمایا امام شافعیؒ نے کہ فیصلہ کیا جائے گا قابض کے بیّنہ پر؛ بوجہ قوی ہونے بیّنہ کے

بِالْيَدِفَيَتَقَوَّى الظُّهُورُ وَصَارَ كَالنِّتَاجِ وَالنِّكَاحِ وَدَعْوَى الْمِلْكِ مَعَ الْإِعْتَاقِ وَالِاسْتِيلَادِ وَالتَّدْبِيرِ . {6}وَلَنَا أَنَّ

قبضہ کی وجہ سے، پس قوی ہوگا ظہور، اور ہو گیا جیسے نتاج، نکاح، اعتاق کے ساتھ دعویٰ ملک، یا استیلاد یا تدبیر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ

بَيِّنَةَ الْخَارِجِ أَكْثَرُ إثْبَاتًا أَوْ إظْهَارًا لِأَنَّ قَدْرَ مَا أَثْبَتَتْهُ الْيَدُ لَا يُثْبِتُهُ

غیر قابض کا بیّنہ زیادہ ثابت کرنے والا اور زیادہ ظاہر کرنے والا ہے؛ کیونکہ جس قدر ثابت کیا ہے قبضہ نے اس قدر ثابت نہیں کیا ہے

بَيِّنَةُ ذِي الْيَدِ ، إذِ الْيَدُ دَلِيلُ مُطْلَقِ الْمِلْكِ{7}بِخِلَافِ النِّتَاجِ لِأَنَّ الْيَدَ لَا تَدُلُّ عَلَيْهِ ، وَكَذَا عَلَى الْإِعْتَاقِ

قابض کے بیّنہ نے؛ اس لیے کہ قبضہ تو مطلق ملک کی دلیل ہے، برخلاف نتاج کے؛ کیونکہ قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے اس پر، اور اسی طرح اعتاق

وَأُخْتَيْهِ وَعَلَى الْوَلَاءِ الثَّابِتِ بِهَا. {8}قَالَ : وَإِذَا نَكَلَ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ عَنِ الْيَمِينِ قَضَى

اور اس کی دو نظیروں پر اور اس ولاء پر جو ثابت ہوتی ہے ان اشیاء سے۔ فرمایا: اور جب انکار کرے مدعی علیہ قسم سے، تو قاضی حکم کرے

عَلَيْهِ بِالنُّكُولِ وَأَلْزَمَهُ مَا ادَّعَى عَلَيْهِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ : لَا يُقْضَى بِهِ بَلْ يَرُدُّ

اس پر انکار کی وجہ سے، اور لازم کرے اس پر وہ جو مدعی نے دعویٰ کیا ہے اس پر، اور فرمایا امام شافعیؒ نے: حکم نہ کرے انکار پر، بلکہ لوٹائے

الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعِي ، فَإِذَا حَلَفَ يَقْضِي بِهِ لِأَنَّ النُّكُولَ يَحْتَمِلُ التَّوَرُّعَ عَنِ الْيَمِينِ الْكَاذِبَةِ

قسم مدعی پر، پس اگر اس نے قسم کھائی تو قاضی حکم دے اس کا؛ کیونکہ قسم سے انکار کرنا احتمال رکھتا ہے پرہیز کرنے کا جھوٹی قسم سے،

وَالتَّرَفُّعَ عَنِ الصَّادِقَةِ وَاشْتِبَاهُ الْحَالِ فَلَا يَنْتَصِبُ حُجَّةً مَعَ الِاحْتِمَالِ، وَيَمِينُ الْمُدَّعِي دَلِيلُ الظُّهُورِ فَيُصَارُ إلَيْهِ.

اور بچنے کا سچی قسم سے، اور اشتباہ حال کا، پس انکار حجت نہ ہوگا احتمالات کے ساتھ، اور مدعی کی قسم ظہورِ حق کی دلیل ہے، پس رجوع کیا جائے گا اسی کی طرف۔

{9} وَلَنَا أَنَّ النُّكُولَ دَلَّ عَلَى كَوْنِهِ بَاذِلًا أَوْ مُقِرًّا ، إذْ لَوْلَا ذَلِكَ لَأَقْدَمَ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار دلالت کرتا ہے کہ وہ دلیری سے دینے والا ہے یا مدعی کے حق کا مقر ہے؛ اس لیے کہ اگر یہ نہ ہوتا تو وہ اقدام کرتا

عَلَى الْيَمِينِ إقَامَةً لِلْوَاجِبِ وَدَفْعًا لِلضَّرَرِ عَنْ نَفْسِهِ فَتَرَجَّحَ هَذَا الْجَانِبُ وَلَا وَجْهَ لِرَدِّ الْيَمِينِ عَلَى الْمُدَّعِي لِمَا قَدَّمْنَاهُ.

قسم کھانے پر قائم کرتے ہوئے واجب کو، اور دفع کرتے ہوئے ضرر کو اپنے اوپر سے، پس راجح ہوگی یہ جانب، اور کوئی وجہ نہیں قسم لوٹانے کی مدعی پر؛ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم پہلے بیان کر چکے۔

تشریح:۔ {1} اگر مدعی نے کہا کہ میرے پاس گواہ موجود ہیں، پھر بھی اس نے مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی۔ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ مدعی کا یہ کہنا کہ "میرے پاس بیّنہ موجود ہے" اس کا مطلب یہ ہے کہ میرا بیّنہ اس شہر میں موجود ہے یہ مطلب نہیں کہ عدالت میں موجود ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ صورت میں مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی؛ کیونکہ مشہور حدیث ہے "اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي ، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ" (بیّنہ مدعی پر ہے اور قسم منکر پر ہے) جس میں قسم مدعی علیہ پر واجب کر دی ہے، ظاہر ہے کہ مدعی کے لیے ہی واجب کی ہے اس لیے قسم لینا مدعی کا حق ہے تو جب وہ اپنے حق کا مطالبہ کرے گا تو قاضی مدعی علیہ سے مدعی کا یہ حق دلا دے گا۔

{2} امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سابقہ حدیث شریف (حضرمی اور کندی کی حدیث) میں قسم میں مدعی کے حق کا ثبوت بیّنہ قائم کرنے سے عاجز ہونے پر مرتب کیا ہے لہٰذا جب تک مدعی بیّنہ پیش کرنے سے عاجز نہ ہو اس کو قسم کے مطالبہ کا حق حاصل نہ ہوگا جیسا کہ اگر بیّنہ عدالت میں موجود ہو تو بالاتفاق مدعی علیہ سے قسم لینا مدعی کا حق نہیں ہے۔

صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ امام خصاف کی روایت کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، اور امام طحاویؒ کی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں۔

فتوی:۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول راجح ہے لما فی مجمع الانہر: (فان قال المدعی لی بینة حاضرة) فی المصر (و طلب یمین خصمه لایحلف) عند الامام، وهو الصحيح كما في المضمرات وغيرها (مجمع الانهر: 353/3)

{3} اور مدعی پر کسی حال میں قسم نہیں لوٹائی جائے گی یعنی محض مدعی کے قسم کھانے پر قاضی اس کے حق میں فیصلہ نہیں کرے گا؛ کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے "اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي ، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ"[1] (بیّنہ مدعی پر ہے اور قسم منکر پر ہے) جس میں آپ نے مدعی اور مدعی علیہ پر دو چیزوں کو تقسیم فرمایا ہے کہ مدعی پر بیّنہ ہے اور مدعی علیہ پر قسم ہے اور تقسیم شرکت کے منافی ہے اور آپ نے "اَلْيَمِينُ" کو الف لام جنس کے ساتھ ذکر فرمایا ہے کہ جنسِ قسم مدعی علیہ پر ہے اور جنس کے علاوہ افرادِ جنس میں سے مدعی کے لیے کوئی فرد نہیں رہے گا لہٰذا مدعی پر قسم نہیں ہوگی۔

صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ مدعی پر قسم نہ ہونے میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک جب مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور مدعی علیہ نے قسم لینے سے انکار کیا تو قسم مدعی کی طرف عود کرے گی پس اگر مدعی نے قسم کھائی تو قاضی اس کے حق میں فیصلہ دے گا۔

{4} قابض کے قبضہ میں موجود مال پر ایک غیر قابض شخص نے دعوی کیا کہ یہ میرا ہے تو اگر اس نے مِلکِ مطلق کا دعوی کیا یعنی مِلک کا سبب ذکر نہیں کیا کہ کیوں میں اس کا مالک ہوں، تو اگر قابض شخص نے اپنے مالک ہونے پر بیّنہ پیش کیا اور غیر قابض شخص نے اپنے مالک ہونے پر بیّنہ پیش کیا، تو ہمارے نزدیک غیر قابض شخص کا بیّنہ اولیٰ ہے اس لیے غیر قابض شخص کے بیّنہ کو قبول کرکے اسی کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

{5} امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قابض شخص کا بیّنہ اولیٰ ہے اس لیے قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا؛ کیونکہ قابض کا بیّنہ اس کے قبضہ کی وجہ سے قوی ہو گیا ہے اس لیے اس سے حق کا ظہور بھی قوی ہوگا اور جس کا حق زیادہ ظاہر اور قوی ہو اسی کے حق میں فیصلہ دینا واجب ہے۔

اور یہ ایسا ہے جیسا کہ نتاج، مثلاً ایک شخص کے قبضہ میں بکری ہے اس پر دوسرے نے دعوی کیا اور ہر ایک نے اس بات پر بیّنہ پیش کیا کہ یہ بکری میری مملوکہ بکری سے پیدا ہوئی ہے، تو اس صورت میں قابض کا بیّنہ قبول ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک عورت پر دو مردوں نے نکاح کا دعوی کیا اور عورت دونوں میں سے ایک کے قبضہ میں ہے تو قابض کا بیّنہ قبول ہوگا۔ اسی طرح ایک شخص کے قبضہ میں غلام ہے دوسرے نے اس کا دعوی کیا، اور ہر ایک نے بیّنہ پیش کیا کہ میں نے اس کو آزاد کیا ہے تو قابض کا بیّنہ قبول ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ایک شخص کے قبضہ میں باندی ہو اور دوسرے نے اس کا دعوی کیا اور ہر ایک نے بیّنہ پیش کیا کہ میں نے اس

[1] أخرجه البيهقي في سننه عن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال أموال قوم ودماءهم، لكن البينة على المدعي، واليمين على من أنكر " ، انتهى. (نصب الراية: 214/4)

کو ام ولد بنایا ہے تو قابض کا بیّنہ قبول ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک شخص کے قبضہ میں غلام ہے اور دوسرے نے اس پر دعوی کیا اور ہر ایک نے بیّنہ پیش کیا کہ میں نے اس کو مدبر بنایا ہے تو قابض کا بیّنہ قبول ہوگا، پس جس طرح ان مسائل میں قابض کا بیّنہ قبول ہوتا ہے اسی طرح اوپر کے مسئلہ میں بھی قابض کا بیّنہ قبول ہوگا۔

{6} ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر قابض کا بیّنہ اس کے لیے مِلک ثابت کرتا ہے اور قابض کا بیّنہ قابض کے لیے مِلک ثابت نہیں کرتا ہے؛ کیونکہ قابض کی مِلک تو اس کے قبضہ سے ثابت ہو جاتی ہے، اس لیے اس کا بیّنہ فقط اس کی مِلک کو مؤکد کرنے والا ہے اس لیے اصل مِلک بیّنہ سے ثابت نہ ہوگی، جبکہ غیر قابض کا بیّنہ اس کے لیے مِلک ثابت کرتا ہے تو غیر قابض کے بیّنہ سے قاضی کے علم میں اس کی مِلک کا اثبات یا واقع میں اس کی مِلک کا اظہار زیادہ ہوتا ہے بنسبتِ قابض کی مِلک کے؛ کیونکہ جس قدر مِلک قابض کے قبضہ نے ثابت کی ہے اس کا بیّنہ اس کو ثابت نہیں کرتا ہے ورنہ تحصیلِ حاصل کی خرابی لازم آتی ہے اس لیے کہ قبضہ مطلق مِلک کی دلیل ہے، بہر حال قابض کے قبضہ کی وجہ سے اس کی ظاہری مِلک پر غیر قابض کی مِلک کو ترجیح حاصل ہے جو بیّنہ سے ثابت ہے اس لیے غیر قابض کا بیّنہ قبول ہوگا۔

{7} اس کے برخلاف نتاج ہے کہ اس پر قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے اسی طرح اعتاق، استیلاد اور تدبیر پر قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ قبضہ سے صرف ملکیت ثابت ہوتی ہے اور نتاج وغیرہ قبضہ سے ثابت نہیں ہوتے۔ لہٰذا نتاج وغیرہ کو قابض اور غیر قابض دونوں کے گواہوں نے یکساں طور پر ثابت کیا ہے اس لیے اب ترجیح کی ضرورت پیش آئی تو ہم نے قابض کے گواہوں کو اس کے قبضہ کی وجہ سے ترجیح دی، اسی طرح اعتاق، تدبیر اور استیلاد سے مولیٰ کے لیے ثابت ولاء پر بھی قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے اس لیے ولاء کے اثبات کے لیے بھی قابض کے گواہوں کو ترجیح حاصل ہوگی۔

{8} اگر مدعی کے پاس بیّنہ نہ ہو قاضی نے مدعی علیہ پر قسم عائد کی، مدعی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کیا تو قاضی قسم سے انکار کی وجہ سے مدعی علیہ کے خلاف حکم دے گا اور مدعی نے جو دعوی اس پر کیا ہے قاضی اس کو مدعی علیہ پر لازم کرے گا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مدعی علیہ کے انکار کی وجہ سے قاضی اس کے خلاف فیصلہ نہیں کرے گا بلکہ مدعی پر قسم لوٹائی جائے گی اگر مدعی نے قسم کھائی تو اس کے حق میں فیصلہ دے گا؛ کیونکہ مدعی علیہ کا قسم سے انکار کرنا احتمال رکھتا ہے کہ شاید وہ جھوٹی قسم سے پرہیز کرنا چاہتا ہے، اور یا اس لیے کہ وہ سچی قسم سے احتیاط کرنا چاہتا ہے، پس مدعی علیہ کا حال مشتبہ ہو گیا اور اس اشتباہ کی وجہ سے مدعی علیہ کا قسم سے انکار کرنا مدعی کے حق میں حجت نہیں ہو سکتا ہے، پھر مدعی کا قسم کھانا ظہورِ حق کی دلیل ہے کہ حق مدعی کا ہے اس لیے مدعی کی قسم کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

{9} ہماری دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ کا قسم سے انکار کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مدعی علیہ مدعی بہ چیز مدعی کو دلیری اور جرأت کے ساتھ دینا چاہتا ہے کہ میں مدعی بہ کو ادا کرنے کو تو گوارا کروں گا مگر قسم نہیں کھاؤں گا۔ یا مدعی علیہ مدعی کے دعوی کا اقرار کرنا چاہتا ہے کہ مدعی کا دعوی درست ہے میں قسم نہیں کھاؤں گا، وجہ یہ ہے کہ اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہوتی تو وہ شریعت کی واجب کردہ قسم کو ادا کرنے کے لیے اور اپنے اوپر سے ضرر کو دور کرنے کے لیے قسم کھانے کا اقدام ضرور کرتا، پس اس کا قسم سے انکار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مدعی کے دعوی کا اقرار کرتا ہے یا قسم کو چھوڑ کر دلیری سے مدعی بہ ادا کرنا چاہتا ہے، پس امام شافعیؒ کے بیان کردہ احتمال کے مقابلے میں اسی احتمال کو ترجیح حاصل ہوگی اور مدعی علیہ پر مدعی بہ کا حکم کر دیا جائے گا، پس مدعی پر قسم لوٹانے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم سابق میں ذکر کر چکے کہ بینہ مدعی پر ہے اور یمین منکر پر ہے۔

{1} قَالَ : وَيَنْبَغِي لِلْقَاضِي أَنْ يَقُولَ لَهُ إنِّي أَعْرِضُ عَلَيْكَ الْيَمِينَ ثَلَاثًا ، فَإِنْ حَلَفْتَ

فرمایا: اور مناسب ہے قاضی کے لیے کہ وہ کہے مدعی علیہ سے کہ میں پیش کرتا ہوں تجھ پر قسم کو تین بار، پس اگر تو نے قسم کھائی تو ٹھیک۔

وَإِلَّا قَضَيْتُ عَلَيْكَ بِمَا ادَّعَاهُ ؛ وَهَذَا الْإِنْذَارُ لِإِعْلَامِهِ بِالْحُكْمِ إذْ هُوَ مَوْضِعُ الْخَفَاءِ

ورنہ میں فیصلہ کروں گا تجھ پر اس چیز کا جس کا مدعی نے دعوی کیا ہے، اور یہ ڈرانا اس کو خبر دینے کے لیے ہے حکم کا؛ کیونکہ یہ خفاء کا مقام ہے

{2} قَالَ : فَإِذَا كَرَّرَ الْعَرْضَ عَلَيْهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ قَضَى عَلَيْهِ بِالنُّكُولِ وَهَذَا التَّكْرَارُ ذَكَرَهُ الْخَصَّافُ رَحِمَهُ اللَّهُ

فرمایا: پس جب مکرر ہوا قسم پیش کرنا اس پر تین بار، تو حکم کرے اس پر انکار کی وجہ سے، اور اس تکرار کو ذکر کیا ہے امام خصافؒ نے،

لِزِيَادَةِ الِاحْتِيَاطِ وَالْمُبَالَغَةِ فِي إبْلَاءِ الْعُذْرِ ، فَأَمَّا الْمَذْهَبُ أَنَّهُ لَوْ قَضَى بِالنُّكُولِ بَعْدَ الْعَرْضِ مَرَّةً

زیادہ احتیاط اور اظہار عذر میں مبالغہ کے لیے، بہر حال مذہب تو وہ یہ ہے کہ اگر قاضی نے حکم دیا انکار کی وجہ سے ایک بار پیش کرنے کے بعد،

جَازَ لِمَا قَدَّمْنَاهُ هُوَ الصَّحِيحُ وَالْأَوَّلُ أَوْلَى {3} ثُمَّ النُّكُولُ قَدْ يَكُونُ حَقِيقِيًّا كَقَوْلِهِ لَا أَحْلِفُ،

تو یہ جائز ہے؛ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم پہلے بیان کر چکے۔ یہی صحیح ہے اور اول اولی ہے۔ پھر انکار کبھی حقیقی ہوتا ہے جیسے اس کا قول "میں قسم نہیں کھاؤں گا"

وَقَدْ يَكُونُ حُكْمِيًّا بِأَنْ يَسْكُتَ ، وَحُكْمُهُ حُكْمُ الْأَوَّلِ إذَا عُلِمَ أَنَّهُ لَا آفَةَ بِهِ مِنْ طَرَشٍ

اور کبھی حکمی ہوتا ہے بایں طور کہ سکوت اختیار کرے، اور اس کا حکم اول کا حکم ہے جب معلوم ہو جائے کہ کوئی آفت نہیں اس پر بہرے

أَوْ خَرَسٍ هُوَ الصَّحِيحُ {4} قَالَ : وَإِنْ كَانَتِ الدَّعْوَى نِكَاحًا لَمْ يُسْتَحْلَفِ الْمُنْكِرُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ ، وَلَا يُسْتَحْلَفُ

یا گونگے ہونے کی، یہی صحیح ہے۔ فرمایا: اور اگر دعوی نکاح کا ہو، تو قسم نہیں لی جائے گی منکر سے امام صاحبؒ کے نزدیک، اور قسم نہیں لی جائے گی

عِنْدَهُ فِي النِّكَاحِ وَالرَّجْعَةِ وَالْفَيْءِ فِي الْإِيلَاءِ وَالرِّقِّ وَالِاسْتِيلَادِ وَالنَّسَبِ وَالْوَلَاءِ وَالْحُدُودِ وَاللِّعَانِ. {5} وَقَالَا:

امام صاحبؒ کے نزدیک نکاح، رجعت، ایلاء میں رجوع کرنے میں، رقیت، استیلاد، نسب، ولاء، حدود اور لعان میں۔ اور فرمایا امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے:

يُستحلَفُ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ إلَّا فِي الْحُدُودِ وَاللِّعَانِ وَصُورَةُ الِاسْتِيلَادِ أنْ تَقُولَ الْجَارِيَةُ أنَا أمُّ وَلَدٍ لِمَوْلَايَ وَهَذَا ابْنِي

قسم لی جائے گی ان سب میں، مگر حدود اور لعان میں، اور استیلاد کی صورت یہ ہے کہ باندی کہے میں ام ولد ہوں اپنے مولی کی اور یہ میرا بیٹا ہے

مِنْهُ وَأَنْكَرَ الْمَوْلَى ، لِأَنَّهُ لَوْ ادَّعَى الْمَوْلَى ثَبَتَ الِاسْتِيلَادُ بِإِقْرَارِهِ وَلَا يُلْتَفَتُ

اس سے، اور انکار کرے مولی؛ کیونکہ اگر دعوی کرے مولی تو ثابت ہو جائے استیلاد اس کے اقرار کی وجہ سے، اور التفات نہیں کیا جائے گا

إلَى إنْكَارِهَا .{6}لَهُمَا أَنَّ النُّكُولَ إقْرَارٌ لِأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ كَاذِبًا

باندی کے انکار کی طرف۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار اقرار ہے؛ کیونکہ انکار کرنا دلالت کرتا ہے مدعی علیہ کے جھوٹے ہونے پر

فِي الْإِنْكَارِ عَلَى مَا قَدَّمْنَاهُ ، فَكَانَ إقْرَارًا أَوْ بَدَلًا عَنْهُ ، وَالْإِقْرَارُ يَجْرِي فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ{7}لَكِنَّهُ إقْرَارٌ

انکار کرنے میں جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا، پس یہ اقرار ہے یا بدل ہے اقرار کا، اور اقرار جاری ہوتا ہے ان چیزوں میں، لیکن ایسا اقرار ہے

فِيهِ شُبْهَةٌ ، وَالْحُدُودُ تَنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ ، وَاللِّعَانُ فِي مَعْنَى الْحَدِّ{8}وَلِأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى

جس میں شبہ ہے، اور حدود دور ہو جاتی ہیں شبہات کی وجہ سے، اور لعان حد کے معنی میں ہے۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ

أَنَّهُ بَذْلٌ لِأَنَّ مَعَهُ لَا تَبْقَى الْيَمِينُ وَاجِبَةً لِحُصُولِ الْمَقْصُودِ وَإِنْزَالُهُ بَاذِلًا أَوْلَى

انکار دلیری کے ساتھ مال دینا ہے اور بذل کے ساتھ قسم واجب نہیں رہتی ہے؛ حصول مقصود کی وجہ سے، اور اس کو باذل ٹھہرانا اولی ہے؛

كَيْ لَا يَصِيرَ كَاذِبًا فِي الْإِنْكَارِ وَالْبَذْلُ لَا يَجْرِي فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ.وَفَائِدَةُ الِاسْتِحْلَافِ الْقَضَاءُ بِالنُّكُولِ فَلَا يُسْتَحْلَفُ،

تاکہ وہ جھوٹا نہ ہو انکار کرنے میں، اور بذل جاری نہیں ہوتا ہے ان چیزوں میں، اور قسم لینے کا فائدہ حکم دینا ہے انکار پر، پس قسم نہیں لی جائے گی۔

{9}إلَّا أَنَّ هَذَا بَذْلٌ لِدَفْعِ الْخُصُومَةِ فَيَمْلِكُهُ الْمُكَاتَبُ وَالْعَبْدُ الْمَأْذُونُ بِمَنْزِلَةِ الضِّيَافَةِ الْيَسِيرَةِ ،{10}وَصِحَّتُهُ

مگر یہ بذل دفع خصومت کے لیے ہے پس مالک ہو گا اس کا مکاتب اور ماذون غلام معمولی سی ضیافت کے مرتبہ میں، اور اس کی صحت

فِي الدَّيْنِ بِنَاءً عَلَى زَعْمِ الْمُدَّعِي وَهُوَ مَا يَقْبِضُهُ حَقًّا لِنَفْسِهِ ، وَالْبَذْلُ مَعْنَاهُ هَاهُنَا تَرْكُ الْمَنْعِ وَأَمْرُ الْمَالِ هَيِّنٌ

دین میں بناء ہے مدعی کے گمان پر، اور مدعی قبض کرتا ہے اس کو اپنے ذاتی حق کے طور پر، اور بذل کا معنی یہاں ترک منع ہے، اور مال کا معاملہ آسان ہے۔

تشریح:۔{1} اگر مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو قاضی کو چاہیے کہ مدعی علیہ کو اس طرح سمجھائے کہ میں تجھ پر تین بار قسم پیش کروں گا اگر تو نے قسم کھائی تو نبہا یعنی مدعی کے دعوی سے چھٹکارا پا لو گے، اور اگر تو نے قسم نہ کھائی تو میں تیرے خلاف اس چیز کا حکم کروں گا جس کا مدعی نے دعوی کیا ہے۔ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ قاضی کا مدعی علیہ کو اس طرح ڈرانا کہ "قسم سے انکار کی صورت میں تیرے خلاف فیصلہ کروں گا" یہ اس لیے ہے تاکہ مدعی علیہ کو قسم سے انکار کا حکم بتلا دیا جائے؛ کیونکہ یہ پوشیدگی کا مقام ہے یعنی

ہو سکتا ہے کہ امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق اس کا یہ خیال ہو کہ قسم سے انکار کی صورت میں میرے خلاف فیصلہ نہیں دے گا بلکہ مدعی سے قسم لے گا، پس قاضی اس کو بتائے کہ قسم سے انکار پر تیرے خلاف فیصلہ کروں گا مدعی سے قسم نہیں لوں گا۔

{2} پھر جب قاضی تین بار مدعی علیہ پر قسم پیش کردے اور ہر بار وہ قسم لینے سے انکار کرے تو قاضی اس انکار کی وجہ سے اس کے خلاف حکم کرے۔ اور تین بار قسم پیش کرنے کا مقصد امام خصافؒ کے بیان کے مطابق زیادہ احتیاط اور اظہارِ عذر میں مبالغہ ہے، باقی مذہب یہ ہے کہ اگر قاضی نے ایک بار قسم پیش کرنے کے بعد مدعی علیہ کے انکار کی بنیاد پر حکم دیدیا تو بھی جائز ہے؛ دلیل وہی ہے جو ہم سابق میں ذکر کر چکے کہ مدعی علیہ قسم سے انکار کرکے مدعی کو مدعی بہ دلیری کے ساتھ دینا چاہتا ہے یا مدعی کے دعوی کا اقرار کرتا ہے اور ان دونوں میں سے کسی میں تکرار شرط نہیں، اس لیے مدعی علیہ پر قسم پیش کرنے میں بھی تکرار شرط نہ ہوگی۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ یہی قول صحیح ہے، اور اول اولی ہے یعنی بہتر یہ ہے کہ تین بار قسم پیش کرنے کے بعد قاضی حکم دیدے (کذا فی مجمع الانہر: 349/3)۔

{3} پھر مدعی علیہ کا قسم سے انکار کرنا کبھی حقیقۃً ہوتا ہے مثلاً وہ کہے کہ میں قسم نہیں کھاؤں گا، اور کبھی انکار حکماً ہوتا ہے یعنی قسم پیش کرنے کے بعد مدعی علیہ سکوت اختیار کرے۔ اور حکمی انکار کا حکم وہی ہے جو حقیقی انکار کا ہے بشرطیکہ یہ بات معلوم ہو کہ مدعی علیہ کسی آسمانی آفت کی وجہ سے بہرہ یا گونگا ہونے کی بناء پر ساکت نہیں ہے بلکہ تندرست ہوتے ہوئے سکوت اختیار کیا ہے، یہی صحیح ہے کہ مدعی علیہ کے سکوت پر اس کے خلاف فیصلہ دیا جائے گا بشرطیکہ اس کا سکوت کسی آسمانی آفت کی وجہ سے نہ ہو۔

{4} امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نو چیزیں ایسی ہیں کہ جن میں منکر (مدعی علیہ) سے قسم نہیں لی جاتی ہے (1) نکاح میں مثلاً مرد نے کسی عورت پر نکاح کا دعوی کیا اور عورت نے انکار کیا یا اس کا عکس ہو تو منکر سے قسم نہیں لی جائے گی (2) رجعت میں مثلاً مطلقہ عورت کی عدت پوری ہونے کے بعد مرد نے دعوی کیا کہ میں نے عدت کے دوران رجعت کرلی تھی، اور عورت انکار کررہی ہے یا اس کا عکس ہو، تو منکر سے قسم نہیں لی جائے گی (3) مدتِ ایلاء میں رجعت کرنے میں مثلاً ایلاء کی مدت گذرنے کے بعد مرد نے دعوی کیا کہ میں نے مدتِ ایلاء میں رجوع کیا تھا اور عورت منکر ہے یا اس کا عکس ہو، تو منکر سے قسم نہیں لی جائے گی (4) رقیت میں مثلاً ایک شخص نے ایک مجہول النسب شخص کے بارے میں دعوی کیا کہ یہ میرا غلام ہے اور مجہول النسب اس کا منکر ہے یا اس کا عکس ہو، تو منکر سے قسم نہیں لی جائے گی (5) استیلاد میں مثلاً باندی نے اپنے مولی پر دعوی کیا کہ میں اس کے نطفہ سے بچہ جن چکی ہوں اور مولی اس کا انکار کررہا ہے، تو منکر سے قسم نہیں لی جائے گی (6) نسب میں مثلاً ایک شخص نے کسی مجہول النسب پر دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے یا میرا باپ ہے، اور وہ منکر ہے، تو منکر سے قسم نہیں لی جائے گی (7) ولاء میں مثلاً ایک شخص نے کسی مجہول النسب شخص کے

بارے میں دعوی کیا کہ اس کو میں نے آزاد کیا ہے اور اس کی ولاء کا میں مستحق ہوں، اور مجہول النسب نے اس کا انکار کیا، تو منکر سے قسم نہیں لی جائے گی (8) حدود میں مثلاً ایک شخص نے دوسرے پر ایسی چیز کا دعوی کیا جو موجب حد ہے مثلاً زنا یا چوری کا دعوی کیا، اور وہ اس کا انکار کر رہا ہے، تو منکر سے قسم نہیں لی جائے گی (9) لعان میں مثلاً عورت نے اپنے شوہر پر دعوی کیا کہ اس نے مجھ پر ایسی تہمت لگائی ہے جو لعان کو واجب کرتی ہے، مگر شوہر اس کا منکر ہے تو منکر سے قسم نہیں لی جائے گی۔

{5} صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ حدود اور لعان کے علاوہ میں منکر (مدعی علیہ) سے قسم لی جائے گی، حاصل یہ کہ حدود اور لعان میں بالاتفاق قسم نہیں لی جائے گی، اور دیگر سات امور میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے۔ صاحب ہدایہؒ نے درمیان میں استیلاد کی صورت ذکر کی ہے کہ باندی اپنے مولی پر دعوی کرے کہ میں اس کی ام ولدہ ہوں اور یہ بیٹا میرے مولیٰ کے نطفہ سے میرا بیٹا ہے، اور مولی اس کا انکار کرے، تو مولی سے قسم نہیں لی جائے گی۔ باقی اس صورت میں عکس جاری نہ ہوگا؛ کیونکہ مولیٰ اگر دعوی کرتا ہے کہ یہ میری ام ولدہ ہے تو استیلاد ثابت ہو جائے گا اور باندی نے اگر انکار کیا تو اس کے انکار کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا۔

{6} صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ کا قسم کھانے سے انکار کرنا ایک طرح سے مدعی کے دعوی کا اقرار ہے؛ کیونکہ قسم سے انکار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مدعی علیہ مدعی کے دعوی کا انکار کرنے میں جھوٹا ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں ذکر کیا کہ اگر مدعی علیہ انکارِ دعوی میں جھوٹا نہ ہوتا تو قسم کھانے کا اقدام ضرور کرتا؛ کیونکہ ایک تو اپنے اوپر شریعت کے واجب کردہ حق (قسم) کو ادا کرنے والا ہوتا، دوم اپنے اوپر سے جھوٹ کی تہمت کے ضرر کو دور کرنے والا ہوتا، پس مدعی علیہ کا قسم سے انکار کرنا مدعی کے دعوی کا اقرار ہے یا کہو کہ اقرار کا بدل ہے، اور اقرار مذکورہ تمام چیزوں میں جاری ہوتا ہے پس قسم سے انکار بھی ان تمام چیزوں میں جاری ہوگا، اور قسم سے انکار اسی وقت جاری ہوگا کہ مدعی علیہ سے قسم لی جائے اس لیے ان سب چیزوں میں مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔

{7} قسم سے انکار بے شک اقرار ہے مگر ایسا اقرار ہے کہ اس میں شبہ پایا جاتا ہے؛ کیونکہ قسم سے انکار دعوی کے بارے میں فی نفسہ سکوت ہے اور سکوت میں شبہ ہوتا ہے اور شبہات کی وجہ سے حدود دور ہو جاتی ہیں پس اس شبہ کے ساتھ مدعی علیہ پر حد جاری نہ ہوگی اور جب حد جاری نہیں ہوتی ہے تو انکار بھی جاری نہ ہوگا یعنی انکار پر قاضی کا فیصلہ دینے کا فائدہ (جریانِ حد) مرتب نہ ہوگا اس لیے مدعی علیہ سے حدود میں قسم نہیں لی جائے گی۔ اور لعان چونکہ حد کے معنی میں ہے؛ کیونکہ لعان شوہر کے حق میں حدِ قذف کا قائم مقام ہے اور عورت کے حق میں حدِ زنا کا قائم مقام ہے لہذا لعان میں بھی انکار جاری نہ ہوگا اور مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی۔

{8} امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ کا قسم سے انکار کرنا بذل (دلیری کے ساتھ مدعی بہ دینے کا ارادہ) ہے اور بذل کے ساتھ قسم واجب نہیں رہتی ہے؛ کیونکہ قسم دینے سے مقصود جھگڑا ختم کرنا ہے اور یہ مقصود بذل سے حاصل ہو جاتا ہے اس لیے بذل کے ساتھ قسم واجب نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ امام صاحبؒ کی طرف سے کہتے ہیں کہ مدعی علیہ کا قسم سے انکار دو باتوں کا احتمال رکھتا ہے، ایک مدعی کے دعوی کا اقرار جیسا کہ صاحبینؒ نے کہا ہے، دوم بذل جیسا کہ امام صاحبؒ نے کہا ہے۔ پہلے احتمال (قسم سے انکار کو اقرار دعوی قرار دینا) کی صورت میں بے شک جھگڑا ختم ہو جاتا ہے مگر مدعی علیہ نے جو دعوی کا انکار کیا تھا اس میں اس کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے، اور دوسرے احتمال (بذل) کی صورت میں جھگڑا بھی ختم ہو جاتا ہے اور مدعی علیہ نے جو دعوی کا انکار کیا تھا اس میں اس کا جھوٹا ہونا بھی لازم نہیں آتا ہے اس لیے مدعی علیہ کے انکار عن الیمین کو اس دوسرے احتمال پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اس لیے مدعی علیہ کے انکار عن الیمین کو بذل قرار دیا جائے گا اور بذل مذکورہ چیزوں میں جاری نہیں ہوتا ہے مثلاً عورت اس طرح کہے کہ نکاح تو نہیں ہوا ہے البتہ میں اور کو مدعی کے لیے مباح کرتی ہوں تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، پس جب ان چیزوں میں بذل جاری نہیں ہوتا ہے تو مدعی علیہ کے انکار (یعنی بذل) کی وجہ سے قاضی کا حکم بھی متصور نہ ہوگا اور جب ان چیزوں میں قاضی کا حکم متصور نہیں تو قسم دلانا بے فائدہ ہوا؛ کیونکہ قسم دلانے کا فائدہ مدعا علیہ کے انکار پر فیصلہ کرنا ہے اور جب فیصلہ کرنا متصور نہیں تو قسم دلانے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا اس لیے ان چیزوں میں مدعا علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی۔

{9} سوال یہ ہے کہ قسم سے انکار اگر بذل ہے تو مکاتب اور ماذون فی التجارۃ غلام کو قسم سے انکار کے ساتھ بذل کی اجازت نہیں ہونی چاہیے؛ کیونکہ بذل میں تبرع کا معنی پایا جاتا ہے جبکہ مکاتب اور ماذون فی التجارۃ غلام تبرع کے مالک نہیں ہوتے، حالانکہ ان دونوں کو بھی قسم سے انکار کے ساتھ بذل کرنے کی اجازت ہے؟ جواب یہ ہے کہ تجارت کے لیے جو چیزیں لازمی ہیں مکاتب اور ماذون فی التجارۃ غلام ان چیزوں کے مالک ہوتے ہیں جیسا کہ مشتری کی معمولی ضیافت تجارت کے لیے ضروری ہے اس لیے ماذون فی التجارۃ کو اس کا اختیار ہوتا ہے، اور قسم سے انکار کا یہ بذل چونکہ خصومت کو دور کرتا ہے جو تجارت کے لیے لازمی چیز ہے اس لیے مکاتب اور ماذون فی التجارۃ غلام کو اس کا اختیار ہوگا۔

{10} سوال یہ ہے کہ قسم سے انکار اگر بذل ہے جیسا کہ امام صاحبؒ نے کہا ہے تو اس کو دَین میں جاری نہیں ہونا چاہیے؛ کیونکہ بذل کا محل عین ہے نہ کہ دَین، اس لیے کہ دَین ذمہ میں ایک وصف کا نام ہے اور بذل اور اعطاء اوصاف میں جاری نہیں ہوتا ہے، پس دَین میں بذل جاری نہ ہونا چاہیے حالانکہ آپ کے نزدیک دَین میں بذل جاری ہوتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ دَین میں

تشریح الہدایہ یعنی یہاں بذل کا مطلب یہ ہے کہ مدعی علیہ نے بذل کا صحیح ہونا مدعی کے گمان کی بنا پر ہے یوں کہ یہاں بذل کا معنی روک کو ترک کرنا ہے یعنی یہاں بذل کا مطلب یہ ہے کہ مدعی علیہ نے مال دَین پر قبضہ کرنے کے روکنے کو ترک کر دیا ہے اور قبضہ کرنے کی اجازت دیدی ہے، اب گویا مدعی اپنے گمان کے مطابق اس مال پر اپنے ذاتی حق کے طور پر قبضہ کرتا ہے اور اس کے لیے مال اور قبضہ کرنے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے اور منع اور روک کو ترک کرنا اموال میں جائز ہے؛ کیونکہ اموال کا معاملہ آسان ہے، یہی وجہ ہے کہ اموال میں اباحت جاری ہوتی ہے۔

فتوی:۔ صاحبین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے لما فی مجمع الانہر: (وعندهما) وهو قول الائمة الثلاثة (يحلف) لان النكول اقرار، والظاهر انه يحلف على تقدير صدقه. فاذا امتنع عليه ظهر انه غير صادق فى انكاره، اذ لو كان صادقاً لاقدم عليه، و لما كان النكول اقراراً، فالاقرار يجرى فى هذه الاشياء فيستحلف على صورة انكاره المنكر لا على دعوى المدعى حتى ان نكل يقضى بالنكول (وبه) اى بقول الامامين (يفتى) كما فى قاضيخان ،وهو اختيار فخر الاسلام على البزدوى معللاً بعموم البلوى، وفى النهاية قال المتأخرون :ان المدعى اذا كان متعنّتاً يأخذ القاضى بقولهما و ان كان مظلوماً بقوله (مجمع الانهر: 351/3)

{1} قَالَ : وَيُسْتَحْلَفُ السَّارِقُ فَإِنْ نَكَلَ ضَمِنَ وَلَمْ يُقْطَعْ ؛ لِأَنَّ الْمَنُوطَ بِفِعْلِهِ شَيْئَانِ:

فرمایا: اور قسم لی جائے گی چور سے، پس اگر اس نے انکار کیا تو ضامن ہوگا، اور ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا؛ کیونکہ متعلق اس کے فعل سے دو چیزیں ہیں،

الضَّمَانُ وَيَعْمَلُ فِيهِ النُّكُولُ .وَالْقَطْعُ وَلَا يَثْبُتُ بِهِ فَصَارَ كَمَا إِذَا شَهِدَ عَلَيْهَا رَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ

ضمان: جس میں کار آمد ہوتا ہے قسم سے انکار، اور قطع: اور یہ ثابت نہیں انکار قسم سے، پس یہ ہو گیا جیسا کہ جب گواہی دے اس پر ایک مرد اور دو عورتیں۔

{2} قَالَ :وَإِذَا ادَّعَتِ الْمَرْأَةُ طَلَاقًا قَبْلَ الدُّخُولِ اُسْتُحْلِفَ الزَّوْجُ، فَإِنْ نَكَلَ ضَمِنَ نِصْفَ الْمَهْرِ فِي قَوْلِهِمْ جَمِيعًا؛

فرمایا: اور جب دعوی کرے عورت طلاق کا دخول سے پہلے تو قسم لی جائے گی شوہر سے، پس اگر اس نے انکار کیا تو ضامن ہوگا نصف مہر کا بالاتفاق؛

لِأَنَّ الِاسْتِحْلَافَ يَجْرِي فِي الطَّلَاقِ عِنْدَهُمْ لَاسِيَّمَا إِذَا كَانَ الْمَقْصُودُ هُوَ الْمَالُ،{3} وَكَذَا فِي النِّكَاحِ إِذَا ادَّعَتْ هِيَ الصَّدَاقَ

کیونکہ قسم لینا طلاق میں جاری ہوتا ہے ائمہ کے نزدیک، خاص کر جبکہ مقصود مال ہی ہو، اور اسی طرح نکاح میں جبکہ دعوی کرے عورت مہر کا؛

لِأَنَّ ذَلِكَ دَعْوَى الْمَالِ ، ثُمَّ يَثْبُتُ الْمَالُ بِنُكُولِهِ وَلَا يَثْبُتُ النِّكَاحُ ،{4} وَكَذَا فِي النَّسَبِ إِذَا ادَّعَى حَقًّا

کیونکہ یہ مال کا دعوی ہے، پھر ثابت ہوگا مال شوہر کے انکار سے، اور ثابت نہ ہوگا نکاح۔ اور اسی طرح نسب میں جب وہ دعوی کرے کسی حق کا

كَالْإِرْثِ وَالْحَجْرِ فِي اللَّقِيطِ وَالنَّفَقَةِ وَامْتِنَاعِ الرُّجُوعِ فِي الْهِبَةِ، لِأَنَّ الْمَقْصُودَ هَذِهِ الْحُقُوقُ{5} وَإِنَّمَا يُسْتَحْلَفُ

جیسے میراث کا، لقیط میں پرورش کا، نفقہ کا، اور ہبہ میں رجوع کے امتناع کا؛ کیونکہ مقصود یہ حقوق ہیں۔ اور قسم لی جائے گی

فِي النَّسَبِ الْمُجَرَّدِ عِنْدَهُمَا إِذَا كَانَ يَثْبُتُ بِإِقْرَارِهِ كَالْأَبِ وَالِابْنِ فِي حَقِّ الرَّجُلِ{6} وَالْأَبِ فِي حَقِّ الْمَرْأَةِ ،

حق نسب میں صاحبین کے نزدیک جبکہ وہ اس کے اقرار سے ثابت ہو جاتا ہو جیسے باپ اور بیٹے کا اقرار مرد کے حق میں، اور باپ کا اقرار عورت کے حق میں

إِنْ لَمْ يَدَّعِ الْابْنُ لِتَحْمِيلِ النَّسَبِ عَلَى الْغَيْرِ {7} وَالْمَوْلَى وَالزَّوْجِ فِي حَقِّهِمَا {8} قَالَ: وَمَنْ ادَّعَى قِصَاصًا عَلَى غَيْرِهِ

کیونکہ اس کے بیٹے کے دعویٰ کرنے میں لادنا ہے نسب کو غیر پر، اور مولیٰ اور زوج کا دونوں کے حق میں۔ فرمایا: جو شخص دعویٰ کرے قصاص کا دوسرے پر،

فَجَحَدَهُ اسْتُحْلِفَ بِالْإِجْمَاعِ ثُمَّ إِنْ نَكَلَ عَنِ الْيَمِينِ فِيمَا دُونَ النَّفْسِ يَلْزَمُهُ الْقِصَاصُ،

اور وہ انکار کرے اس کا، تو قسم لی جائے گی بالاتفاق، پھر اگر اس نے انکار کیا قسم سے نفس سے کم میں، تو لازم ہوگا اس پر قصاص،

وَإِنْ نَكَلَ فِي النَّفْسِ حُبِسَ حَتَّى يَحْلِفَ أَوْ يُقِرَّ وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَقَالَا:

اور اگر انکار کیا نفس میں تو قید کیا جائے گا یہاں تک کہ قسم کھائے یا اقرار کرے، یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا:

لَزِمَهُ الْأَرْشُ فِيهِمَا {9} لِأَنَّ النُّكُولَ إِقْرَارٌ فِيهِ شُبْهَةٌ عِنْدَهُمَا فَلَا يَثْبُتُ بِهِ الْقِصَاصُ

لازم ہوگی اس پر دیت دونوں صورتوں میں؛ کیونکہ قسم سے انکار ایسا اقرار ہے جس میں شبہ ہے صاحبینؒ کے نزدیک، پس ثابت نہ ہوگا اس سے قصاص،

وَيَجِبُ بِهِ الْمَالُ، خُصُوصًا إِذَا كَانَ امْتِنَاعُ الْقِصَاصِ لِمَعْنًى مِنْ جِهَةِ مَنْ عَلَيْهِ

اور واجب ہوگا اس سے مال، خاص کر جبکہ قصاص کا ممتنع ہونا ایسے معنی کی وجہ سے ہو جو اس شخص کی جانب سے ہو جس پر قصاص ہے،

كَمَا إِذَا أَقَرَّ بِالْخَطَإِ وَالْوَلِيُّ يَدَّعِي الْعَمْدَ. {10} وَلِأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ الْأَطْرَافَ يُسْلَكُ بِهَا مَسْلَكُ الْأَمْوَالِ

جیسا کہ جب اقرار کرے خطاء کا اور ولی مدعی ہے عمد کا۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ اطراف میں معاملہ ہے اموال کی طرح، پس جاری ہوگا

فَيَجْرِي فِيهَا الْبَذْلُ، بِخِلَافِ الْأَنْفُسِ فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ اقْطَعْ يَدِي فَقَطَعَهَا لَا يَجِبُ الضَّمَانُ،

ان میں بذل، برخلاف نفس کے؛ اس لیے کہ اگر کسی نے کہا: قطع کر دو میرا ہاتھ، پس اس نے قطع کر دیا اس کو، تو واجب نہ ہوگا ضمان،

{11} وَهَذَا إِعْمَالٌ لِلْبَذْلِ إِلَّا أَنَّهُ لَا يُبَاحُ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ، وَهَذَا الْبَذْلُ مُفِيدٌ لِانْدِفَاعِ الْخُصُومَةِ بِهِ فَصَارَ

اور یہ اثر ہے بذل کا، مگر یہ کہ مباح نہیں ہے؛ فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے، اور یہ بذل مفید ہے؛ بوجہ دفع خصومت کے اس سے، پس ہو گیا

كَقَطْعِ الْيَدِ لِلْآكِلَةِ وَقَلْعِ السِّنِّ لِلْوَجَعِ {12} وَإِذَا امْتَنَعَ الْقِصَاصُ فِي النَّفْسِ وَالْيَمِينُ حَقٌّ مُسْتَحَقٌّ

جیسے قطع ید آکلہ زخم کی وجہ سے یا دانت اکھاڑنا درد کی وجہ سے، پس جب ممتنع ہو گیا قصاص نفس میں، اور یمین مدعی علیہ پر واجب حق ہے،

يُحْبَسُ بِهِ كَمَا فِي الْقَسَامَةِ {13} قَالَ: وَإِذَا قَالَ الْمُدَّعِي لِي بَيِّنَةٌ حَاضِرَةٌ قِيلَ

قید کیا جائے گا اس حق کی وجہ سے جیسا کہ قسامت میں ہوتا ہے۔ فرمایا: اور اگر کہا مدعی نے کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں، تو کہا جائے گا

لِلْخَصْمِ أَعْطِهِ كَفِيلًا بِنَفْسِكَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ؛ كَيْ لَا يَغِيبَ نَفْسُهُ فَيَضِيعَ حَقُّهُ وَالْكَفَالَةُ بِالنَّفْسِ جَائِزَةٌ

اس کے خصم سے کہ دیدو اس کو کفیل اپنی ذات کا تین دن کے لیے تاکہ وہ غائب نہ ہو جائے، پس ضائع ہو جائے مدعی کا حق، اور کفالہ بالنفس جائز ہے

عِنْدَنَا وَقَدْ مَرَّ مِنْ قَبْلُ ۔{14}وَأَخْذُ الْكَفِيلِ بِمُجَرَّدِ الدَّعْوَى اسْتِحْسَانٌ عِنْدَنَا لِأَنَّ فِيهِ نَظَرًا لِلْمُدَّعِي
ہمارے نزدیک، اور یہ گذر چکا سابق میں، اور کفیل لینا محض دعوی پر استحساناً جائز ہے ہمارے نزدیک؛ کیونکہ اس میں رعایت ہے مدعی کی،

وَلَيْسَ فِيهِ كَثِيرُ ضَرَرٍ بِالْمُدَّعَى عَلَيْهِ وَهَذَا لِأَنَّ الْحُضُورَ مُسْتَحَقٌّ عَلَيْهِ بِمُجَرَّدِ الدَّعْوَى حَتَّى يُعْدَى عَلَيْهِ
اور اس میں زیادہ ضرر نہیں مدعی علیہ کا، اور یہ اس لیے کہ مدعی علیہ پر حاضر ہونا واجب ہے محض دعوی سے، حتی کہ حاکم سے مدد لی جاتی ہے اس پر

وَيُحَالُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَشْغَالِهِ فَيَصِحُّ التَّكْفِيلُ بِإِحْضَارِهِ{15}وَالتَّقْدِيرُ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ
اور رکاوٹ ڈالی جاتی ہے مدعی علیہ اور اس کے کاموں کے درمیان، پس صحیح ہے کفیل لینا اس کے حاضر کرنے پر، اور اندازہ تین دن کے ساتھ

مَرْوِيٌّ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ ،وَهُوَ الصَّحِيحُ ،وَلَا فَرْقَ فِي الظَّاهِرِ بَيْنَ الْخَامِلِ وَالْوَجِيهِ وَالْحَقِيرِ مِنَ الْمَالِ وَالْخَطِيرِ
مروی ہے امام صاحب سے، اور یہی صحیح ہے، اور فرق نہیں ہے ظاہر میں گمنام اور ذی وجاہت میں، اور حقیر مال اور کثیر مال میں۔

{16}ثُمَّ لَا بُدَّ مِنْ قَوْلِهِ لِي بَيِّنَةٌ حَاضِرَةٌ لِلتَّكْفِيلِ وَمَعْنَاهُ فِي الْمِصْرِ ، حَتَّى لَوْ قَالَ الْمُدَّعِي لَا بَيِّنَةَ لِي
پھر ضروری ہے مدعی کا قول "کہ میرے بینہ موجود ہے" کفالت کے لیے، اس کا معنی ہے شہر میں، حتی کہ اگر مدعی نے کہا "میرے لیے بینہ نہیں

أَوْ شُهُودِي غُيَّبٌ لَا يُكَفَّلُ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ . {17}قَالَ : فَإِنْ فَعَلَ وَإِلَّا أُمِرَ بِمُلَازَمَتِهِ
یا میرے گواہ غائب ہیں" تو کفیل نہیں لیا جائے گا؛ فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے۔ فرمایا: پس اگر کفیل دیدیا تو بہتر، ورنہ حکم دیا جائے گا اس کے ساتھ ساتھ رہنے کا؛

كَيْ لَا يَذْهَبَ حَقُّهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ غَرِيبًا فَيُلَازِمُ مِقْدَارَ مَجْلِسِ الْقَاضِي وَ كَذَا لَا يُكَفَّلُ إِلَّا إِلَى آخِرِ الْمَجْلِسِ،
تاکہ ضائع نہ ہو اس کا حق، مگر یہ کہ وہ مسافر ہو، تو وہ ساتھ ساتھ رہے مجلس قاضی کے بقدر، اور اسی طرح کفیل نہیں لیا جائے گا مگر مجلس کے آخر تک،

فَالِاسْتِثْنَاءُ مُنْصَرِفٌ إِلَيْهِمَا لِأَنَّ فِي أَخْذِ الْكَفِيلِ وَالْمُلَازَمَةِ زِيَادَةً عَلَى ذَلِكَ إِضْرَارًا بِهِ بِمَنْعِهِ عَنِ السَّفَرِ
پس استثناء راجع ہے ان دونوں کی طرف؛ کیونکہ کفیل لینے اور اس سے زیادہ ملازمہ میں ضرر پہنچانا ہے اس کو اسے سفر سے روکنے سے،

وَلَا ضَرَرَ فِي هَذَا الْمِقْدَارِ ظَاهِرًا ، وَكَيْفِيَّةُ الْمُلَازَمَةِ نَذْكُرُهَا فِي كِتَابِ الْحَجْرِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى .
اور کوئی ضرر نہیں اس مقدار میں بظاہر، اور ساتھ ساتھ رہنے کی کیفیت ہم ذکر کریں گے کتاب الحجر میں ان شاء اللہ تعالی۔

تشریح:۔{1} اگر مسروق منہ سارق سے مال لینا چاہتا ہے اور قطع ید کا ارادہ نہیں رکھتا ہے تو چور سے اس طرح قسم لی جائے کہ "واللہ مسروق منہ کا مجھ پر یہ مال نہیں ہے" اگر اس نے قسم کھائی تو مال واجب نہ ہوگا، لیکن اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو مال کا ضامن ہوگا مگر اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا؛ کیونکہ چور کے فعل (سرقہ) کے ساتھ دو چیزیں متعلق ہوتی ہیں، ایک مال مسروقہ کا ضمان ہے، جس میں قسم سے انکار کارآمد ہے یعنی قسم سے انکار سے مال کا ضمان واجب ہوجاتا ہے۔ دوم چور پر وجوبِ حد (قطع ید) ہے، جو قسم سے

انکار سے ثابت نہیں ہوتا ہے پس یہ ایسا ہے جیسا کہ چور کے خلاف ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں تو اس سے مال ثابت ہوتا ہے مگر قطع ید ثابت نہیں ہوتا ہے اسی طرح قسم سے انکار کی صورت میں بھی مال ثابت ہو جائے گا مگر حد ثابت نہ ہوگی۔

{2} اگر عورت نے طلاق قبل الدخول کا دعوی کیا، اور شوہر نے انکار کیا، تو عورت کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں شوہر سے قسم لی جائے گی، تو اگر شوہر نے قسم کھائی تو طلاق واقع نہ ہوگی، اور اگر شوہر نے قسم کھانے سے انکار کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور طلاق قبل الدخول کی وجہ سے بالاتفاق شوہر نصف مہر کا ضامن ہوگا؛ کیونکہ تمام ائمہ کے نزدیک طلاق میں قسم لینا جاری ہوتا ہے خاص کر جبکہ مقصود مال ہی ہو، اور شوہر چونکہ منکر ہے اس لیے اس سے قسم لی جائے گی۔

{3} اسی طرح اگر عورت نے کسی مرد کے ساتھ نکاح کا دعوی کیا اور مطالبہ کیا کہ مجھے اس سے مہر دلایا جائے تو اس صورت میں بھی اگر شوہر نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائے گی؛ کیونکہ اس نے بھی مقصود مال کا دعوی ہے جس میں استحلاف جاری ہوتا ہے اس لیے شوہر سے قسم لی جائے گی۔ لیکن اگر شوہر نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس کے انکار سے مہر کا مال تو اس پر واجب ہو جائے گا مگر نکاح ثابت نہ ہوگا؛ کیونکہ نکاح میں بذل جاری نہیں ہوتا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔

{4} اسی طرح نسب میں بھی مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی جب اس نے نسب کے ساتھ کسی دوسرے حق کا بھی دعوی کیا ہو مثلاً میراث کا دعوی کیا، یوں کہ زید نے بکر پر دعوی کیا کہ یہ میرا بھائی ہے اور ہم دونوں کے باپ کا انتقال ہو گیا اور مال متروکہ بکر کے قبضہ میں ہے لہٰذا مجھے اس سے اپنا حق میراث دلایا جائے، اور بکر نے ان سب باتوں کا انکار کیا تو بینہ نہ ہونے کی صورت میں بکر سے قسم لی جائے گی، اگر بکر نے قسم کھانے سے انکار کیا تو زید کے لیے میراث کا فیصلہ کر دیا جائے، مگر نسب یعنی رشتہ اخوت ثابت نہ ہوگا۔ یا مثلاً کسی نے گرے پڑے بچے کی پرورش کا دعوی کیا یوں کہ راستہ میں پڑا ہوا بچہ کسی آدمی نے اٹھا لیا، اور ایک آزاد عورت نے دعوی کیا کہ یہ میرا بھائی ہے اس کی پرورش کا حق مجھ کو حاصل ہے اور اٹھانے والے شخص نے اس کا انکار کیا تو بینہ نہ ہونے کی صورت میں مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی، اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو بچہ عورت کی پرورش میں دیا جائے گا، مگر نسب یعنی رشتہ اخوت ثابت نہ ہوگا۔ یا مثلاً نفقہ کا دعوی کیا یوں کہ ایک اپاہج شخص نے کہا کہ بکر میرا بھائی ہے اور مالدار ہے لہٰذا میرا نفقہ اس پر واجب ہے اور بکر نے اس کا انکار کیا تو بینہ نہ ہونے کی صورت میں بالاتفاق بکر سے قسم لی جائے گی، اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس پر اپاہج کے لیے نفقہ کا فیصلہ کر دیا جائے گا، لیکن نسب یعنی رشتہ اخوت ثابت نہ ہوگا۔ یا مثلاً قرابت کی وجہ سے ہبہ میں رجوع کے ممتنع ہونے کا دعوی کیا یوں کہ واہب نے موہوب چیز کو واپس لینا چاہا، اور موہوب لہ نے کہا کہ تو تو میرا بھائی ہے اور قریبی رشتہ دار سے موہوب چیز واپس

لینے کا حق نہیں ہوتا ہے اس لیے تجھے موہوب چیز واپس لینے کا حق نہیں، تو بینہ نہ ہونے کی صورت میں مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی ،اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو موہوب چیز واپس لینے کا امتناع ثابت ہو جائے گا، لیکن نسب یعنی رشتۂ اخوت ثابت نہ ہوگا۔

مذکورہ تمام مسائل کی دلیل یہ ہے کہ ان میں نسب مقصود نہیں ہے بلکہ مذکورہ مالی حقوق مقصود ہیں اور مالی حقوق میں قسم جاری ہوتی ہے اس لیے ان مسائل میں منکر سے قسم لی جائے گی۔

{5} باقی امام صاحب ؒ کے نزدیک خالص نسب میں قسم جاری نہیں ہوتی ہے بلکہ اس نسب میں جاری ہوگی جس کے ساتھ کوئی اور حق بھی ہو جیسا کہ مذکورہ بالا مسائل میں ہے۔ البتہ صاحبین ؒ کے نزدیک خالص نسب میں بھی نسب سے منکر مدعی علیہ سے قسم لی جا سکتی ہے بشرطیکہ نسب ایسا ہو جو محض مدعی علیہ کے اقرار سے ثابت ہو جاتا ہو؛ کیونکہ سابق میں گذر چکا کہ صاحبین ؒ کے نزدیک قسم سے انکار اقرار ہے لہٰذا ہر وہ نسب جو مدعی علیہ کے اقرار سے ثابت ہو جاتا ہو وہ مدعی علیہ کے انکار عن القسم سے بھی ثابت ہو جائے گا مثلاً مرد کے حق میں باپ اور بیٹا ہونے کا دعوی ہے جیسے زید نے بکر پر دعوی کیا کہ یہ میرا باپ ہے یا بیٹا ہے تو باپ اور بیٹا ہونا چونکہ اقرار سے ثابت ہوتا ہے اس لیے اس صورت میں اگر مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو مدعی علیہ (بکر) سے قسم لی جائے گی، اگر مدعی علیہ (بکر) نے قسم سے انکار کیا تو نسب ثابت ہو جائے گا۔

{6} اور عورت کے حق میں باپ کا نسب مدعی علیہ کے انکار عن الیمین سے ثابت ہو جاتا ہے مثلاً زید نے دعوی کیا کہ میں زینب کا باپ ہوں، اور زینب نے انکار کیا تو زید کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں زینب سے قسم لی جائے گی، اگر زینب نے قسم کھانے سے انکار کیا تو نسب ثابت ہو جائے گا؛ کیونکہ اگر زینب اقرار کر لیتی کہ زید میرا باپ ہے تو نسب ثابت ہو جاتا تو قسم سے انکار کی صورت میں بھی نسب ثابت ہو جائے گا، مگر بیٹے کا نسب مدعی علیہ کے انکار عن الیمین سے ثابت نہیں ہوتا ہے مثلاً بکر نے دعوی کیا کہ میں زینب کا بیٹا ہوں، اور زینب نے انکار کیا تو بینہ نہ ہونے کی صورت میں زینب سے قسم نہیں لی جائے گی اور نہ قسم سے انکار کرنے سے یہ نسب ثابت ہوگا؛ کیونکہ اگر زینب اقرار کر لیتی کہ بکر میرا بیٹا ہے تو نسب ثابت نہ ہوتا؛ اس لیے کہ اس اقرار سے غیر (شوہر) پر نسب ڈالنا لازم آتا ہے اور غیر پر نسب لازم کرنا اقرار سے ثابت نہیں ہوتا ہے تو انکار عن الیمین سے بھی ثابت نہ ہوگا۔

{7} اور مولیٰ اور شوہر کا عورت اور مرد دونوں کے حق میں اقرار کرنا درست ہے؛ کیونکہ اس میں غیر پر نسب ڈالنا لازم نہیں آتا ہے مثلاً عورت نے ایک مرد کے بارے میں کہا کہ یہ میرا مولیٰ ہے یا میرا شوہر ہے، اور مرد نے اس کا انکار کیا تو عورت کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں اس مرد سے قسم لی جائے گی، اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو عورت کا دعوی ثابت ہو جائے گا جیسا کہ مولیٰ اور شوہر کا اقرار کرنے سے ان کا مولیٰ اور شوہر ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر مرد نے دعوی کیا کہ یہ مرد میرا مولیٰ ہے یا یہ عورت

میری بیوی ہے، تو اگر مدعی علیہ نے اقرار کیا تو اس کا مولیٰ ہونا یا بیوی ہونا ثابت ہو جائے گا، اسی طرح اگر مدعی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو بھی اس کا مولیٰ ہونا یا بیوی ہونا ثابت ہو جائے گا۔

{8} اگر ایک شخص نے دوسرے پر قصاص کا دعوی کیا، اور مدعی علیہ نے انکار کیا تو بینہ نہ ہونے کی صورت میں بالاتفاق مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی خواہ دعوی نفس کے قصاص کا ہو یا نفس سے کم کے قصاص کا ہو۔ پھر اگر نفس سے کم کی صورت میں قسم کھانے سے انکار کیا تو اس پر قصاص لازم ہو جائے گا، اور اگر نفس کے قصاص میں قسم کھانے سے انکار کیا تو قاضی اس کو قید کر دے یہاں تک کہ وہ قسم کھائے یا قصاص نفس کا اقرار کرے، یہ تفصیل امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں نفس اور نفس سے کم دونوں صورتوں میں قسم سے انکار کی وجہ سے مدعی علیہ پر دیت لازم ہو گی۔

{9} صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک قسم سے انکار ایسا اقرار ہے جس میں شبہ ہوتا ہے؛ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مدعی علیہ دعوی کے انکار میں سچا ہو مگر سچی قسم کھانے سے بچتے ہوئے قسم سے انکار کر دیا ہو لہذا قسم سے انکار اقرارِ دعوی نہ ہو گا بلکہ اس کی طرف سے بذل ہو گا اور جب قسم سے انکار اقرارِ دعوی نہیں تو اس سے قصاص بھی ثابت نہ ہو گا، البتہ اس سے دیت کا مال واجب ہو جائے گا، خاص کر جبکہ قصاص کا ممتنع ہونا ایسے سبب سے ہو جو سبب من علیہ القصاص (مدعی علیہ) کی طرف سے پایا گیا ہو مثلاً مدعی علیہ نے قتل خطاء کا اقرار کیا اور مقتول کے ولی نے قتل عمد کا دعوی کیا تو اس صورت میں دیت واجب ہو گی نہ کہ قصاص، پس اسی طرح قسم سے انکار کی صورت میں بھی دیت واجب ہو گی نہ کہ قصاص؛ کیونکہ اس نے اقرار کی تصریح نہیں کی ہے لہذا یہ خطاء کے مشابہ ہے اس لیے قصاص واجب نہ ہو گا۔

{10} امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اطراف (اعضاء) میں اموال جیسا معاملہ کیا جاتا ہے؛ کیونکہ اطراف بھی اموال کی طرح نفوس کی حفاظت کے لیے ہیں لہذا جس طرح اموال میں بذل (دلیری کے ساتھ دینا) جاری ہوتا ہے اسی طرح اطراف میں بھی بذل جاری ہو گا پس اگر ایک شخص نے دوسرے پر اس کا عضو کاٹنے کا دعوی کیا اور بینہ نہ ہونے کی صورت میں مدعی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کیا تو مدعی علیہ سے اس عضو کا قصاص لیا جائے گا۔

اس کے برخلاف اگر ایک شخص نے دوسرے پر عمداً نفس تلف کرنے کا دعوی کیا تو نفس کے ساتھ چونکہ اموال جیسا معاملہ نہیں کیا جاتا ہے اس لیے اس میں بذل جاری نہ ہو گا۔ پس اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو میرا ہاتھ کاٹ دو، اس نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا تو قاطع پر ضمان واجب نہ ہو گا اور ضمان کا واجب نہ ہونا اطراف میں بذل کا اثر ہے، اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ مجھے قتل

کر دو، اس نے اس کو قتل کر دیا تو ایک روایت میں اس پر قصاص واجب ہو گا اور دوسری روایت کے مطابق اس پر دیت واجب ہو گی ، تو یہ اس کی علامت ہے کہ نفس میں بذل جاری نہیں ہوتا ہے۔

{11} سوال یہ ہے کہ جب اعضاء کے ساتھ اموال کا سا معاملہ کیا جاتا ہے تو اسے کاٹنا مباح ہونا چاہیے حالانکہ کسی کا ہاتھ کاٹنا مباح نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ اعضاء کاٹنے میں کوئی فائدہ نہیں اس لیے مباح بھی نہیں، باقی قسم سے انکار کرنے میں جو بذل ہے وہ مفید ہے؛ کیونکہ اس سے باہمی خصومت دور ہو جاتی ہے اس لیے اس بذل کو مباح قرار دیا گیا اور یہ ایسا ہے جیسے پھوڑا پھنسی کے زخم کی وجہ سے ڈاکٹر ہاتھ کاٹ دے یا درد کی وجہ سے دانت اکھاڑ دے تو یہ مباح ہے؛ کیونکہ اس میں فائدہ ہے۔

{12} پس جب قسم سے انکار کی صورت میں مدعی علیہ سے نفس کا قصاص نہیں لیا جائے گا اور قسم کھانا اس پر واجب حق ہے تو اس حق کی وجہ سے مدعی علیہ کو قید کیا جائے گا جیسا کہ قسامت میں یہی حکم ہے۔ قسامت کی صورت یہ ہے کہ کسی محلہ میں مقتول پایا گیا اور اس کا قاتل معلوم نہ ہو تو مقتول کے اولیاء محلہ کے پچاس آدمیوں سے قسم لیں گے کہ واللہ نہ ہم نے اس کو قتل کیا ہے اور نہ ہمیں اس کا قاتل معلوم ہے، پس اگر انہوں نے قسم کھانے سے انکار کیا تو ان کو قید کیا جائے گا یہاں تک کہ یا تو قسم کھائیں اور یا قتل کا اقرار کریں؛ کیونکہ قسم کھانا ان پر واجب حق ہے۔

فتوی:۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول راجح ہے لما قال الشیخ عبد الحکیم الشهید: و لم اره من یصرح بالترجیح لواحد من القولین الا انه قد اقتصر علی قوله فی المتون واهتم الشارحون بدلیل قوله أیضاً، فالعمل بقوله ما لم یوجد الصارف عنه من التصریح بالترجیح والفتوی (هامش الهداية: 204/3)

{13} اگر مدعی نے عدالت میں کہا کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں، تو اس کے مدعی علیہ کو حکم دیا جائے گا کہ تین دن کے لیے اپنی ذات کا کفیل دیدو کہ وہ تجھے عدالت میں حاضر کرنے کی ضمانت لے، یہ اس لیے تا کہ مدعی علیہ غائب نہ ہو جائے جس سے مدعی کا حق ضائع ہو سکتا ہے، اور کفالہ بالنفس ہمارے نزدیک جائز ہے اگر چہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے جس کی تفصیل "کتاب الکفالة" میں گزر چکی ہے۔

{14} صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ فقط دعوی کی بنیاد پر مدعی علیہ سے کفیل لینا استحساناً جائز ہے اگر چہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بینہ قائم ہونے سے پہلے محض دعوی کی بنیاد پر کفیل لینا جائز نہ ہو؛ وجہ استحسان یہ ہے کہ مدعی علیہ سے کفیل لینے میں مدعی کی رعایت ہے کہ کفیل لینے کے بعد اس کا مدعی علیہ بھاگ نہیں سکے گا، اور مدعی علیہ کا کفیل دینے میں زیادہ ضرر نہیں ہے؛ کیونکہ فقط دعوی پر مدعی

علیہ کے ذمہ حاضر ہونا واجب ہے حتی کہ مدعی علیہ کی حاضری پر حاکم سے مدد لی جاتی ہے اور مدعی علیہ اور اس کے کاموں میں رکاوٹ ڈالی جاتی ہے لہذا محض دعوی پر اس کی حاضری ضروری ہے اس لیے اس کی حاضری پر کفیل لینا بھی صحیح ہے۔

{15} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ کفیل لینے کے سلسلے میں تین دن کی تحدید امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے اور یہی صحیح ہے، اگرچہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ قاضی کی دوسری مجلس منعقد ہونے تک کے لیے کفیل لیا جائے گا۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر مدعی علیہ ذی وجاہت آدمی ہو جو بظاہر اپنے آپ کو روپوش نہیں کرے گا تو اس سے کفیل نہیں لیا جائے گا۔ صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر روایت کے مطابق بے قدر اور ذی وجاہت میں کوئی فرق نہیں، اور حقیر مال اور کثیر مال میں کوئی فرق نہیں ہے۔

{16} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ کفالہ کے لیے مدعی کا یہ کہنا ضروری ہے کہ میرے گواہ موجود ہیں یعنی شہر میں موجود ہیں، حتی کہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں، یا کہا کہ میرے گواہ غائب ہیں، تو اس صورت میں مدعی علیہ سے کفیل نہیں لیا جائے گا؛ کیونکہ اس صورت میں کفیل لینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس لیے کہ کفالہ کا فائدہ یہ ہے کہ گواہوں کے حاضر ہونے پر کفیل مدعی علیہ کو حاضر کر دے لیکن جب گواہ نہیں تو مدعی علیہ کو کیسے حاضر کیا جائے گا۔

{17} پس اگر مدعی علیہ نے کفیل دیدیا تو بہت بہتر، ورنہ تو مدعی کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مدعی علیہ کے ساتھ لگا رہے تا کہ اس کا حق ضائع نہ ہو۔ البتہ اگر مدعی علیہ کوئی مسافر ہو تو مدعی مجلسِ قاضی کے بقدر اس کے ساتھ ساتھ رہے مجلس کے اختتام پر اگر مدعی گواہ پیش نہ کر سکا تو قاضی مدعی علیہ سے قسم لے کر فیصلہ کر دے۔

صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ اسی طرح مسافر مدعی علیہ سے کفیل مجلسِ قاضی کے اختتام تک لیا جائے گا، پس استثناء "اِلَّا اَنْ يَكُوْنَ الخ" کفیل لینے اور مدعی علیہ کے ساتھ ساتھ رہنے دونوں کی طرف راجع ہے؛ کیونکہ قاضی کی مجلس سے زیادہ کے لیے کفیل لینا یا مدعی علیہ کے ساتھ ساتھ رہنے کی اجازت دینا مسافر کے حق میں ایسا ضرر ہے جو اس کو سفر سے روکتا ہے جبکہ مجلس کے بقدر کفیل لینے یا ساتھ ساتھ رہنے میں بظاہر ایسا ضرر نہیں ہے، اور مدعی علیہ کے ساتھ ساتھ رہنے کی کیفیت کو ہم "کتاب الحجر" میں ذکر کریں گے ان شاء اللہ۔

فَصْلٌ فِي كَيْفِيَّةِ الْيَمِينِ وَالِاسْتِحْلَافِ

یہ فصل قسم کی کیفیت اور قسم لینے کے بیان میں ہے۔

مصنف "نفس قسم اور مواقع قسم کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اس کی کیفیت کے بیان کو شروع فرمایا؛ کیونکہ کیفیت شی کی صفت ہے اور شی کی صفت شی کے بعد ہوتی ہے۔

{1}قَالَ :وَالْيَمِينُ بِاللَّهِ عَزَّوَجَلَّ دُونَ غَيْرِهِ ؛لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُوَالسَّلَامُ {مَنْ كَانَ مِنْكُمْ حَالِفًافَلْيَحْلِفْ بِاللَّهِ أَوْ لِيَذَرْ } وَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ { مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللَّهِ فَقَدْ أَشْرَكَ }{2} وَقَدْ تُؤَكَّدُ بِذِكْرِ أَوْصَافِهِ وَهُوَ التَّغْلِيظُ ، وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِ : قُلْ وَاللَّهِ الَّذِي لَا إلَهَ إلَّا هُوَ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، الَّذِي يَعْلَمُ مِنَ السِّرِّ مَا يَعْلَمُ مِنَ الْعَلَانِيَةِ ، مَا لِفُلَانٍ هَذَا عَلَيْك وَلَا قِبَلَك هَذَا الْمَالُ الَّذِي ادَّعَاهُ وَهُوَ كَذَا وَكَذَا وَلَا شَيْءَ مِنْهُ .{3}وَلَهُ أَنْ يَزِيدَ فِي التَّغْلِيظِ عَلَى هَذَا وَلَهُ أَنْ يَنْقُصَ مِنْهُ،إلَّاأَنَّهُ يَحْتَاطُ فِيهِ كَيْ لَايَتَكَرَّرَعَلَيْهِ الْيَمِينُ لِأَنَّ الْمُسْتَحَقَّ يَمِينٌ وَاحِدَةٌ ، وَالْقَاضِي بِالْخِيَارِ إنْ شَاءَ غَلَّظَ وَإِنْ شَاءَ لَمْ يُغَلِّظْ فَيَقُولُ : قُلْ بِاللَّهِ أَوْ وَاللَّهِ ، وَقِيلَ : لَا يُغَلِّظُ عَلَى الْمَعْرُوفِ بِالصَّلَاحِ وَيُغَلِّظُ عَلَى غَيْرِهِ،وَقِيلَ:يُغَلِّظُ فِي الْخَطِيرِمِنَ الْمَالِ دُونَ الْحَقِيرِ.{4}قَالَ :وَلَايُسْتَحْلَفُ بِالطَّلَاقِ وَلَابِالْعَتَاقِ؛ لِمَا رَوَيْنَا ، وَقِيلَ فِي زَمَانِنَا إذَا أَلَحَّ الْخَصْمُ سَاغَ لِلْقَاضِي

فرمایا: اور یمین اللہ کے نام سے ہوتی ہے نہ کہ غیر کے نام سے؛ کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے "جو تم میں سے قسم کھائے تو وہ قسم کھائے اللہ کے نام کی یا چھوڑ دے" اور حضور ﷺ نے فرمایا: "جس نے قسم کھائی غیر اللہ کی تو اس نے شرک کیا" اور کبھی مؤکد کی جاتی ہے اللہ کے اوصاف کے ذکر سے، اور یہ سختی کے لیے ہے، اور یہ جیسے قاضی کا قول "کہہ دو کہ اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، وہ جاننے والا ہے غائب اور حاضر کو، وہ رحمٰن اور رحیم ہے، جو جانتا ہے پوشیدہ اور باطن کو جس طرح کہ جانتا ہے علانیہ کو، کہ نہیں ہے اس فلاں کا تجھ پر اور نہ تیری جانب یہ مال جس کا مدعی نے دعویٰ کیا ہے اور وہ اتنا اور اتنا ہے اور نہ اس میں سے کچھ ہے" اور قاضی کو یہ اختیار ہے کہ اضافہ کرے تغلیظ میں اس پر، اور یہ بھی اختیار ہے کہ کم کرے اس سے، مگر یہ کہ احتیاط کرے تاکہ مکرر نہ ہو مدعی علیہ پر قسم؛ کیونکہ واجب ایک قسم ہے، اور قاضی کو اختیار ہے چاہے تو تغلیظ کرے اور چاہے تو نہ کرے، اور کہے کہ کہہ باللہ یا واللہ، اور کہا گیا ہے کہ تغلیظ نہ کرے صلاح کے ساتھ معروف شخص پر، اور تغلیظ کرے اس کے علاوہ پر، اور کہا گیا ہے کہ خطیر مال میں تغلیظ کرے نہ کہ حقیر مال میں۔ فرمایا: اور قسم نہ لی جائے طلاق کی اور عتاق کی؛ اس حدیث کی وجہ سے جو ہم روایت کر چکے، اور کہا گیا ہے ہمارے زمانے میں اگر زیادہ مبالغہ کیا مدعی علیہ نے، تو گنجائش ہے قاضی کے لیے

أَنْ يَحْلِفَ بِذَلِكَ لِقِلَّةِ الْمُبَالَاةِ بِالْيَمِينِ بِاللَّهِ وَكَثْرَةِ الِامْتِنَاعِ بِسَبَبِ الْحَلِفِ بِالطَّلَاقِ. {5} قَالَ: وَيُسْتَحْلَفُ الْيَهُودِيُّ

کہ اس کو قسم دلائے اس کی: قلت پرواہ کی وجہ سے اللہ کی قسم کی اور کثرتِ امتناع کی وجہ سے طلاق کی قسم کھانے سے۔ فرمایا: اور قسم لی جائے یہودی سے:

بِاللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ التَّوْرَاةَ عَلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَالنَّصْرَانِيُّ بِاللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ الْإِنْجِيلَ عَلَى عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ

کہ اس اللہ کی قسم جس نے تورات اتاری ہے موسیٰ علیہ السلام پر، اور نصرانی سے اس طرح: کہ اس اللہ کی قسم جس نے انجیل اتاری ہے عیسیٰ ﷺ پر:

{ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِابْنِ صُورِيَا الْأَعْوَرِ أَنْشُدُكَ بِاللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ التَّوْرَاةَ عَلَى مُوسَى أَنَّ

کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے ابن صوریا کانے سے "میں تجھے قسم دلاتا ہوں اس اللہ کی جس نے تورات اتاری ہے موسیٰ علیہ السلام پر کہ

حُكْمَ الزِّنَا فِي كِتَابِكُمْ هَذَا } وَلِأَنَّ الْيَهُودِيَّ يَعْتَقِدُ نُبُوَّةَ مُوسَى وَالنَّصْرَانِيَّ نُبُوَّةَ عِيسَى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ

حکم زنا تمہاری کتاب میں یہی ہے" اور اس لیے کہ یہودی اعتقاد رکھتا ہے موسیٰ علیہ السلام کی نبوت کا اور نصرانی عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت کا،

فَيُغَلَّظُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِذِكْرِ الْمُنَزَّلِ عَلَى نَبِيِّهِ　وَ　يُسْتَحْلَفُ　الْمَجُوسِيُّ

پس قاضی تغلیظ کرے ہر ایک پر ان دونوں میں سے اس کتاب کا ذکر کرکے جو اتاری گئی ہے اس کے نبی پر۔ فرمایا: اور قسم لے مجوسی سے کہ

بِاللَّهِ الَّذِي خَلَقَ النَّارَ وَهَكَذَا ذَكَرَ مُحَمَّدٌ فِي الْأَصْلِ. {6} يُرْوَى عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي النَّوَادِرِ

اس اللہ کی قسم جس نے پیدا کیا ہے آگ کو، اور اسی طرح ذکر کیا ہے امام محمدؒ نے مبسوط میں، اور مروی ہے امام صاحبؒ سے نوادر میں کہ

أَنَّهُ لَا يَسْتَحْلِفُ أَحَدًا إِلَّا بِاللَّهِ خَالِصًا. وَذَكَرَ الْخَصَّافُ أَنَّهُ لَا يَسْتَحْلِفُ غَيْرَ الْيَهُودِيِّ وَالنَّصْرَانِيِّ إِلَّا بِاللَّهِ،

قسم نہ لے کسی سے سوائے خالص اللہ کے نام کی، اور ذکر کیا ہے امام خصافؒ نے کہ قسم نہ لے یہودی اور نصرانی کے علاوہ سے مگر اللہ کے نام کی

وَهُوَ اخْتِيَارُ بَعْضِ مَشَايِخِنَا لِأَنَّ فِي ذِكْرِ النَّارِ مَعَ اسْمِ اللَّهِ تَعَالَى تَعْظِيمًا وَمَا يَنْبَغِي

اور یہی پسند فرمودہ ہے ہمارے بعض مشائخ کا؛ کیونکہ آگ کے ذکر کرنے میں اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ آگ کی تعظیم ہے اور مناسب نہیں

أَنْ تُعَظَّمَ ، بِخِلَافِ الْكِتَابَيْنِ لِأَنَّ كُتُبَ اللَّهِ مُعَظَّمَةٌ {7} وَالْوَثَنِيُّ لَا يُحَلَّفُ إِلَّا بِاللَّهِ؛

کہ آگ کی تعظیم کی جائے، برخلافِ ان دونوں کتابوں کے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی کتابیں معظم ہیں۔ اور بت پرست کو قسم نہ دلائے سوائے اللہ تعالیٰ کے نام کی؛

لِأَنَّ الْكَفَرَةَ بِأَسْرِهِمْ يَعْتَقِدُونَ اللَّهَ تَعَالَى ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى { وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ

کیونکہ کفار سب کے سب اعتقاد رکھتے ہیں اللہ تعالیٰ کے نام کا، باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "اور اگر آپ ان سے پوچھ لیں کہ کس نے پیدا کیا ہے

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ } قَالَ : وَلَا يُحَلَّفُونَ فِي بُيُوتِ عِبَادَاتِهِمْ ؛ لِأَنَّ الْقَاضِيَ لَا يَحْضُرُهَا

آسمانوں اور زمین کو تو وہ ضرور کہیں گے اللہ نے"۔ فرمایا: اور ان کو قسم نہیں دلائی جائے گی ان کے عبادت خانوں میں؛ کیونکہ قاضی حاضر نہیں ہوتا اس کو

بَلْ هُوَ مَمْنُوعٌ عَنْ ذَلِكَ. {8} قَالَ: وَلَا يَجِبُ تَغْلِيظُ الْيَمِينِ عَلَى الْمُسْلِمِ بِزَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ ؛ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ تَعْظِيمُ

نہیں قسم کی تغلیظ مسلمان پر زمانے اور مکان کے ساتھ؛ کیونکہ مقصود تعظیم ہے

کہ قاضی ہو گی۔ پایا گیا ہے بدل جانے سے۔ فرمایا: اور واجب

الْمُقْسَمِ بِهِ وَهُوَ حَاصِلٌ بِدُونِ ذَلِكَ ، وَفِي إِيجَابِ ذَلِكَ حَرَجٌ عَلَى الْقَاضِي حَيْثُ يُكَلَّفُ حُضُورَهَا

جس کی قسم کھائی جاتی ہے، اور وہ حاصل ہے اس کے بغیر، اور اس کو واجب کرنے میں حرج ہے قاضی پر کہ اس کو مکلف کیا جائے گا اس کو وہاں حاضر ہونے کا۔

{9} قَالَ : وَمَنْ ادَّعَى أَنَّهُ ابْتَاعَ مِنْ هَذَا عَبْدَهُ بِأَلْفٍ فَجَحَدَ وَهُوَ مَدْفُوعٌ .

حالانکہ تحقیق اور ختم کیا گیا ہے۔ فرمایا: اور اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ اس نے خریدا ہے اس سے اس کا غلام ہزار کے عوض، پس مدعی علیہ نے انکار کیا

اسْتُحْلِفَ بِاللَّهِ مَا بَيْنَكُمَا بَيْعٌ قَائِمٌ فِيهِ وَلَا يُسْتَحْلَفُ بِاللَّهِ مَا بِعْت

تو اس سے قسم لی جائے گی کہ: واللہ نہیں ہے میرے اس کے درمیان بیع قائم اس غلام میں، اور اس طرح قسم نہ لی جائے کہ: واللہ میں نے فروخت نہیں کیا ہے؛

لِأَنَّهُ قَدْ يُبَاعُ الْعَيْنُ ثُمَّ يُقَالُ فِيهِ {10} وَيُسْتَحْلَفُ فِي الْغَصْبِ بِاللَّهِ مَا يَسْتَحِقُّ عَلَيْك رَدَّهُ

کیونکہ کبھی فروخت کیا جاتا ہے عین، پھر اقالہ کر لیا جاتا ہے اس میں۔ اور قسم لی جائے گی غصب میں کہ: واللہ وہ مستحق نہیں ہے تجھ پر مغصوب کی واپسی کا،

وَلَا يُحَلَّفُ بِاللَّهِ مَا غَصَبْت ، لِأَنَّهُ قَدْ يَغْصِبُ ثُمَّ يَفْسَخُ بِالْهِبَةِ وَالْبَيْعِ {11} وَفِي النِّكَاحِ

اور یوں قسم نہ لے کہ: واللہ میں نے غصب نہیں کیا ہے؛ کیونکہ کبھی غصب کرتا ہے پھر فسخ کرتا ہے ہبہ اور بیع کے ذریعہ۔ اور نکاح میں اس طرح کہ:

بِاللَّهِ مَا بَيْنَكُمَا نِكَاحٌ قَائِمٌ فِي الْحَالِ ؛ لِأَنَّهُ قَدْ يَطْرَأُ عَلَيْهِ الْخُلْعُ {12} وَفِي دَعْوَى الطَّلَاقِ

واللہ تم دونوں کے درمیان نکاح قائم نہیں ہے فی الحال؛ کیونکہ کبھی طاری ہو جاتا ہے نکاح پر خلع، اور طلاق کے دعویٰ میں اس طرح کہ:

بِاللَّهِ مَا هِيَ بَائِنٌ مِنْك السَّاعَةَ بِمَا ذَكَرَتْ وَلَا يُسْتَحْلَفُ بِاللَّهِ مَا طَلَّقَهَا

واللہ یہ عورت بائنہ نہیں ہے تجھ پر فی الحال اس وجہ سے جس کو اس نے ذکر کیا ہے، اور قسم نہ لی جائے اس طرح کہ: واللہ اس نے اس کو طلاق نہیں دی ہے؛

لِأَنَّ النِّكَاحَ قَدْ يُجَدَّدُ بَعْدَ الْإِبَانَةِ فَيَحْلِفُ عَلَى الْحَاصِلِ فِي هَذِهِ الْوُجُوهِ ، لِأَنَّهُ لَوْ حَلَفَ عَلَى السَّبَبِ

کیونکہ نکاح کی کبھی تجدید کی جاتی ہے بائنہ کرنے کے بعد، پس قسم لے گا حاصل پر ان تمام صورتوں میں؛ کیونکہ اگر قسم لی سبب پر

يَتَضَرَّرُ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ ، وَهَذَا قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ. {13} أَمَّا عَلَى قَوْلِ أَبِي يُوسُفَ يَحْلِفُ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ

تو ضرر پہنچے گا مدعی علیہ کو، اور یہ امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ اور بہر حال امام ابو یوسفؒ کے قول پر قسم لی جائے گی ان تمام صورتوں میں

عَلَى السَّبَبِ إلَّا إذَا عَرَّضَ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ بِمَا ذَكَرْنَا فَحِينَئِذٍ يَحْلِفُ عَلَى الْحَاصِلِ . وَقِيلَ:

سبب پر، مگر جب تعریض کرے مدعی علیہ ان امور کے ساتھ جن کو ہم ذکر کر چکے، پس اس وقت قسم لے گا حاصل پر، اور کہا گیا ہے

يُنْظَرُ إلَى إنْكَارِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ إنْ أَنْكَرَ السَّبَبَ يَحْلِفُ عَلَيْهِ ، وَإِنْ أَنْكَرَ الْحُكْمَ يَحْلِفُ عَلَى الْحَاصِلِ.

کہ دیکھا جائے مدعی علیہ کے انکار کو، اگر اس نے انکار کیا سبب کا تو قسم لے گا سبب پر، اور اگر اس نے انکار کیا حکم کا تو قسم لے گا حاصل پر،

{14}فَالْحَاصِلُ هُوَ الْأَصْلُ عِنْدَهُمَا إِذَا كَانَ سَبَبًا يَرْتَفِعُ إِلَّا إِذَا كَانَ فِيهِ تَرْكُ النَّظَرِ فِي جَانِبِ الْمُدَّعِي
پس حاصل اصل ہے طرفین ؒ کے نزدیک بشرطیکہ ہو ایسا سبب جو دور ہو سکتا ہو، مگر جبکہ ہو اس میں ترکِ رعایت مدعی کی جانب میں،

فَحِينَئِذٍ يَحْلِفُ عَلَى السَّبَبِ بِالْإِجْمَاعِ ، وَذَلِكَ أَنْ تَدَّعِيَ مَبْتُوتَةٌ نَفَقَةَ الْعِدَّةِ وَالزَّوْجُ مِمَّنْ لَا يَرَاهَا ،
تو اس وقت قسم لے سبب پر بالاتفاق ، اور یہ ایسا ہے جیسا کہ دعویٰ کرتی ہے ایک بائنہ عدت کے نفقہ کا، اور شوہر اس کا اعتقاد نہ رکھتا ہو،

أَوْ ادَّعَى شُفْعَةً بِالْجِوَارِ وَالْمُشْتَرِي لَا يَرَاهَا ، لِأَنَّهُ لَوْ حَلَفَ عَلَى الْحَاصِلِ يَصْدُقُ فِي يَمِينِهِ فِي مُعْتَقَدِهِ
یا دعویٰ کرے جوار کے شفعہ کا، اور مشتری اس کا اعتقاد نہ رکھتا ہو؛ کیونکہ اگر قسم کھائے حاصل پر، تو وہ سچا ہوگا اپنی یمین میں اس کے اعتقاد کے مطابق،

فَيَفُوتُ النَّظَرُ فِي حَقِّ الْمُدَّعِي ،{15}وَإِنْ كَانَ سَبَبًا لَا يَرْتَفِعُ بِرَافِعٍ فَالتَّحْلِيفُ عَلَى السَّبَبِ بِالْإِجْمَاعِ
پس فوت ہو جائے گی رعایت مدعی کے حق میں۔ اور اگر سبب ایسا ہو جو دور نہ ہو سکتا ہو دور کرنے والے سے تو تحلیف سبب پر ہوگی بالاتفاق

كَالْعَبْدِ الْمُسْلِمِ إِذَا ادَّعَى الْعِتْقَ عَلَى مَوْلَاهُ ، بِخِلَافِ الْأَمَةِ وَالْعَبْدِ الْكَافِرِ ؛ لِأَنَّهُ يَتَكَرَّرُ الرِّقُّ عَلَيْهَا بِالرِّدَّةِ
جیسے مسلمان غلام جب دعویٰ کرے عتق کا اپنے مولیٰ پر، برخلاف باندی اور کافر غلام کے؛ کیونکہ مکرر ہو جاتی ہے رقیت باندی پر ردّت سے

وَاللَّحَاقِ وَعَلَيْهِ بِنَقْضِ الْعَهْدِ وَاللَّحَاقِ ، وَلَا يَتَكَرَّرُ عَلَى الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ.
اور دار الحرب میں مل جانے سے، اور کافر غلام پر عہد توڑنے اور دار الحرب چلے جانے سے، اور مکرر نہیں ہوتی ہے مسلمان غلام پر۔

{16}قَالَ : وَمَنْ وَرِثَ عَبْدًا وَادَّعَاهُ آخَرُ يُسْتَحْلَفُ عَلَى عِلْمِهِ ؛ لِأَنَّهُ لَا عِلْمَ لَهُ بِمَا
فرمایا: اور جس نے پایا میراث میں غلام، اور دعویٰ کیا اس کا دوسرے نے، تو قسم لی جائے گی وارث سے اس کے علم پر؛ کیونکہ وارث کو علم نہیں اس کا

صَنَعَ الْمُوَرِّثُ فَلَا يَحْلِفُ عَلَى الْبَتَاتِ{17}وَإِنْ وُهِبَ لَهُ أَوْ اشْتَرَاهُ يَحْلِفُ عَلَى الْبَتَاتِ ؛ لِوُجُودِ الْمُطْلِقِ لِلْيَمِينِ
جو مورث نے کیا، پس قطعی قسم نہ لے۔ اور اگر ہبہ کیا گیا اس کو، یا خریدا اس کو، تو قطعی قسم لے؛ بوجہ موجود ہونے قسم کی اجازت دینے والی چیز کے؛

إِذْ الشِّرَاءُ سَبَبٌ لِثُبُوتِ الْمِلْكِ وَضْعًا وَكَذَا الْهِبَةُ . {18}قَالَ : وَمَنْ ادَّعَى عَلَى آخَرَ مَالًا فَافْتَدَى يَمِينَهُ
اس لیے کہ خرید سبب ہے ثبوتِ ملک کا وضعاً، اور اسی طرح ہبہ ہے۔ فرمایا: اور جو شخص دعویٰ کرے دوسرے پر مال کا پس اس نے فدیہ دیا اپنی قسم کا،

أَوْ صَالَحَهُ مِنْهَا عَلَى عَشَرَةٍ فَهُوَ جَائِزٌ وَهُوَ مَأْثُورٌ عَنْ عُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . وَلَيْسَ لَهُ أَنْ
یا صلح کر لی اس کے ساتھ قسم سے دس درہم پر، تو یہ جائز ہے، اور یہ منقول ہے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے، اور یہ اختیار نہیں مدعی کو کہ

يَسْتَحْلِفَهُ عَلَى تِلْكَ الْيَمِينِ أَبَدًا ؛ لِأَنَّهُ أَسْقَطَ حَقَّهُ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .
قسم لے مدعیٰ علیہ سے اس قسم پر کبھی بھی؛ کیونکہ اس نے ساقط کر دیا اپنے حق کو۔

تشریح:۔ {1} قسم اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ہوتی ہے اللہ کے نام کے علاوہ کسی دوسرے کے نام کی قسم نہیں ہوتی ہے؛ کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے "مَنْ كَانَ مِنْكُمْ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللّٰهِ أَوْ لِيَذَرْ"[1] (جو شخص تم میں سے قسم کھائے تو وہ اللہ کے نام سے قسم کھائے یا اس کو چھوڑدے) اور حضور ﷺ کا ارشاد ہے "مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللّٰهِ فَقَدْ أَشْرَكَ"[2] (جس نے غیر اللہ کے نام کی قسم کھائی تو اس نے شرک کیا) معلوم ہوا کہ اللہ کے غیر کے نام کی قسم کھانا درست نہیں۔

{2} مضبوطی اور تغلیظ پیدا کرنے کے لیے قسم کو اللہ تعالیٰ کے اوصاف کے ساتھ مؤکد کیا جاسکتا ہے مثلاً قاضی اس طرح قسم لے "اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ حاضر وغائب کا جاننے والا ہے، وہی رحمٰن ورحیم ہے، جو پوشیدہ اور باطن کو علانیہ اور ظاہر کی طرح جانتا ہے کہ فلاں شخص کا مجھ پر اور نہ میری طرف وہ مال ہے جس کا اس نے دعوی کیا ہے اور وہ اتنا اتنا مال ہے اور نہ اس میں سے کچھ میرے ذمہ ہے"۔ اور قاضی تغلیظ میں ان الفاظ پر اضافہ بھی کر سکتا ہے اور ان میں سے کچھ کم بھی کر سکتا ہے، البتہ قسم لینے میں احتیاط سے کام لے کہیں اللہ تعالیٰ کے اسماء اور صفات کو واؤ کے ساتھ ذکر نہ کرے؛ کیونکہ اگر واؤ کے ساتھ اس طرح قسم لی "وَ اللّٰهِ وَ الرَّحْمٰنِ وَ الرَّحِيْمِ" تو یہ تین قسمیں ہو جائیں گی حالانکہ مدعی علیہ پر ایک قسم واجب ہے۔

{3} اور قاضی کو اختیار ہے اگر چاہے تو قسم میں تغلیظ کرے اور چاہے تو تغلیظ نہ کرے بس مدعی علیہ سے اتنا کہے کہ باللہ یا واللہ کہو۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ اگر مدعی علیہ صلاح اور تقوی کے ساتھ معروف ہو تو اس پر تغلیظ نہ کرے، اور اگر صلاح وتقوی کے ساتھ معروف نہ ہو تو اس پر تغلیظ کرے۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ اگر کثیر مال میں دعوی ہو تو قسم میں تغلیظ کرے اور اگر حقیر مال میں دعوی ہو تو تغلیظ نہ کرے۔

{4} مدعی علیہ سے طلاق یا عتاق کی قسم نہیں لی جائے گی یعنی اس طرح قسم نہیں لی جائے گی کہ اگر مدعی کا دعوی صحیح ہو تو میری بیوی پر طلاق ہے یا میرا غلام آزاد ہے؛ دلیل وہی روایت ہے جو فصل کے شروع میں گذر چکی یعنی "مَنْ كَانَ مِنْكُمْ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللّٰهِ أَوْ لِيَذَرْ" جس میں اللہ کے نام کے سوا کسی چیز کی قسم کھانے کی ممانعت کی گئی ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ ہمارے زمانے میں اگر خصم زیادہ مبالغہ کے ساتھ جھگڑالو ہو تو گنجائش ہے کہ قاضی اس سے طلاق یا عتاق کی قسم لے؛ کیونکہ اس وقت لوگ اللہ کے نام کی قسم کی پرواہ کم کرتے ہیں اور طلاق یا عتاق کی قسم سے زیادہ رُکتے ہیں لہذا طلاق یا عتاق کی قسم لینے میں فائدہ ہے۔ لیکن مفید ہونے کے باوجود مذکورہ بالا حدیث کے خلاف ہے، لہذا ظاہر الروایۃ راجح ہے۔

([1]) تقدم في الأيمان.

([2]) مشکوۃ شریف: باب الایمان والنذور، الفصل الثانی: حدیث نمبر 2.

فی الدر المختار: (لَا بِطَلَاقٍ وَعَتَاقٍ) وَإِنْ أَلَحَّ الْخَصْمُ وَعَلَيْهِ الْفَتْوَى تَتَارْخَانِيَّةٌ ، لِأَنَّ التَّحْلِيفَ بِهَا حَرَامٌ خَانِيَّةٌ (وَقِيلَ إِنْ مَسَّتْ الضَّرُورَةُ فُوِّضَ إِلَى الْقَاضِي) اتِّبَاعًا لِلْبَعْضِ (فَلَوْ حَلَّفَهُ) الْقَاضِي (بِهِ فَنَكَلَ فَقَضَى عَلَيْهِ) بِالْمَالِ (لَمْ يَنْفُذْ) قَضَاؤُهُ (عَلَى) قَوْلِ (الْأَكْثَرِ) كَذَا فِي خِزَانَةِ الْمُفْتِينَ ، وَظَاهِرُهُ أَنَّهُ مُفَرَّعٌ عَلَى قَوْلِ الْأَكْثَرِ ، أَمَّا عَلَى الْقَوْلِ بِالتَّحْلِيفِ بِهِمَا فَيُعْتَبَرُ نُكُولُهُ وَيُقْضَى بِهِ وَإِلَّا فَلَا فَائِدَةَ بَحْرٌ ، وَاعْتَمَدَهُ الْمُصَنِّفُ .(الدّر المختار علی ہامش ردّ المحتار:475/4)

{5} اور یہودی سے اس طرح قسم لے "اس اللہ کی قسم جس نے موسیٰ علیہ السلام پر تورات اتاری ہے" اور نصرانی سے اس طرح قسم لے "اس اللہ کی قسم جس نے عیسیٰ علیہ السلام پر انجیل اتاری ہے"؛ دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور ﷺ کا گذر ایک یہودی پر ہوا جو زنا کی وجہ سے لوگ اس کا منہ کالا کئے ہوئے تھے، تو حضور ﷺ نے یہود کے ایک عالم عبداللہ بن صوریا کانے کو بلایا اور کہا کہ "میں تجھ کو اس اللہ کی قسم دلاتا ہوں جس نے موسیٰ علیہ السلام پر تورات اتاری ہے کہ زنا کا حکم تمہاری کتاب میں یہی ہے؟[1]" جس میں مذکورہ بالا قسم کی تصریح ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ یہود حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نبوت کا اعتقاد رکھتے ہیں اور نصاریٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت کا اعتقاد رکھتے ہیں، تو قاضی ان میں سے ہر ایک پر اس کتاب کا ذکر کر کے تغلیظ کر دے جو اس کے نبی پر اتاری گئی ہے۔

قاضی مجوسی (آتش پرست) سے اس طرح قسم لے "اس اللہ کی قسم جس نے آگ کو پیدا کیا ہے" اسی طرح امام محمدؒ نے مبسوط میں ذکر کیا ہے؛ وجہ یہ ہے کہ مجوسی آگ کی عظمت کا اعتقاد رکھتا ہے پس آگ کا ذکر کرنے سے وہ جھوٹی قسم سے باز رہے گا اس لئے مجوسی سے مذکورہ بالا الفاظ کے ساتھ لی جائے گی۔

{6} امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ کسی سے بھی خالص اللہ تعالیٰ کے نام کے سوا کسی اور نام کے ساتھ قسم نہیں لی جائے گی، اور امام خصافؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہودی اور نصرانی اپنے مذہب کے مطابق دوسرے اوصاف ذکر کر سکتا ہے، لیکن ان کے علاوہ سے صرف اللہ کے نام کی قسم لی جائے گی، اسی کو ہمارے بعض مشائخ نے پسند کیا ہے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ آگ کے ذکر کرنے میں آگ کی تعظیم ہے حالانکہ آگ کی تعظیم مناسب نہیں ہے، اس کے برخلاف اللہ تعالیٰ کی ان دو کتابوں (تورات

---

(1) أخرجه مسلم في الحدود عن عبد الله بن مرة عن البراء بن عازب، قال: مر على رسول الله صلى الله عليه وسلم بيهودي محمم، فدعاهم، فقال: "هكذا تجدون حد الزاني؟" قالوا: نعم، فدعا رجلا من علمائهم، فقال له: "أنشدك بالله الذي أنزل التوراة على موسى، أن هكذا تجدون حد الزاني في كتابكم؟" فقال: اللهم لا، ولولا أنك نشدتني بهذا لم أخبرك بحد، حد الزاني في كتابنا الرجم، ولكنه كثر في أشرافنا، فكنا إذا أخذنا الرجل الشريف تركناه، وإذا أخذنا الضعيف أقمنا عليه الحد، فقلنا: تعالوا نجتمع على شيء نقيمه على الشريف والوضيع، فاجتمعنا على التحميم، والجلد، وتركنا الرجم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اللهم إني أول من أحيى أمرك إذ أماتوه"، فأمر به، فرجم، انتهى.(نصب الرایۃ:223/4)

اورانجیل) کو قسم میں ذکر کرنے میں بے شک ان کی تعظیم ہے مگر اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی تمام کتابیں معظم ہیں، مولانا عبدالحکیم شادلی کوٹیؒ نے اسی قول کو راجح قرار دیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں: قوله و لا يستحلف الا بالله خالصاً الخ وهذا هو المختار وعليه العمل احترازاً عن الشرك وشبهته (هامش الهداية: 206/3)

{7} اور بت پرست سے اللہ کے نام کے سوا کسی اور شئی کی قسم نہیں لی جائے گی؛ کیونکہ کفار سب کے سب اللہ کا اعتقاد رکھتے ہیں چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ[1]﴾ (اگر تو ان بت پرستوں سے پوچھ لیں کہ کس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا تو وہ ضرور کہیں گے اللہ نے) معلوم ہوا کہ بت پرست بھی اللہ تعالیٰ کا اعتقاد رکھتے ہیں اس لیے ان سے اللہ کے نام کی قسم لی جائے گی۔ اور کفار سے ان کے عبادت خانوں میں قسم نہیں لی جائے گی؛ کیونکہ قاضی وہاں حاضر نہیں ہوتا ہے، بلکہ قاضی کو وہاں حاضر ہونے سے روکا گیا ہے اس لیے کہ قاضی کے وہاں جانے میں ان کے عبادت خانوں کی تعظیم ہے۔

{8} اور مسلمان پر قسم کی تغلیظ کسی متبرک زمانہ اور متبرک مکان کے ساتھ واجب نہیں یعنی متبرک زمانہ یا متبرک مکان میں مسلمان سے قسم لینا واجب نہیں ہے؛ کیونکہ قسم سے مقصود اس معبود کی تعظیم ہے جس کے نام کی قسم کھائی جاتی ہے اور یہ مقصود متبرک زمانہ اور مکان کے بغیر بھی حاصل ہے۔ نیز متعین زمانہ یا مکان کو واجب قرار دینے میں قاضی کے لیے حرج ہے؛ کیونکہ ایسی صورت میں قاضی کو وہاں حاضر ہونے کا مکلف کیا جائے گا جس میں حرج ظاہر ہے اور حرج شریعت میں دور کیا گیا ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ[2]﴾ (اور دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی)۔

{9} اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس شخص سے اس کا غلام ایک ہزار کے عوض خریدا ہے اور مدعی علیہ نے اس کا انکار کیا، تو مدعی کے پاس بیّنہ نہ ہونے کی صورت میں مدعی علیہ سے اس طرح قسم لی جائے گی "واللہ میرے اور اس کے درمیان اس غلام میں بیع موجود نہیں ہے" اور اس طرح قسم نہیں لی جائے گی کہ "واللہ میں نے یہ غلام فروخت نہیں کیا ہے"؛ کیونکہ یہ عدم فروخت پر قسم ہے حالانکہ کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ غلام فروخت کیا جاتا ہے اور پھر اس میں اقالہ کیا جاتا ہے تو اس طرح قسم کھانے میں تو مدعی علیہ حانث ہو جاتا ہے کہ میں نے فروخت نہیں کیا ہے جس میں اس کا ضرر ظاہر ہے۔

{10} اگر ایک شخص نے دوسرے پر غصب کا دعویٰ کیا اور مدعی کے پاس بیّنہ نہ ہو تو مدعی علیہ سے اس طرح قسم لی جائے گی کہ "واللہ یہ شخص مجھ پر مغصوب چیز کی واپسی کا استحقاق نہیں رکھتا ہے" اس طرح قسم نہیں لی جائے گی کہ "واللہ میں نے غصب نہیں

([1]) لقمان: 25۔
([2]) الحج: 78۔

کیا ہے"؛ کیونکہ کبھی آدمی غصب کرتا ہے پھر مغصوب منہ مغصوبہ چیز غاصب کو ہبہ کر دیتا ہے یا غاصب کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے تو اس طرح قسم کھانے میں مدعی علیہ حانث ہو جائے گا کہ واللہ میں نے غصب نہیں کیا ہے جس میں اس کا ضرر ظاہر ہے۔

{11} اگر مرد نے کسی عورت پر نکاح کا دعوی کیا اور عورت نے انکار کیا یا اس کا عکس ہوا، اور مدعی کے پاس بیّنہ نہ ہونے کی صورت میں مدعی علیہ سے اس طرح قسم لی جائے گی کہ "واللہ ہم دونوں کے درمیان فی الحال نکاح قائم نہیں ہے" اس طرح قسم نہیں لی جائے گی کہ "واللہ میں نے نکاح نہیں کیا ہے"؛ کیونکہ کبھی نکاح کے بعد خلع ہو جاتا ہے پس اس طرح قسم کھانے میں مدعی علیہ حانث ہو جائے گا کہ واللہ میں نے نکاح نہیں کیا ہے جس میں مدعی علیہ کا ضرر ہے اس لیے ان الفاظ کے ساتھ قسم نہیں لی جائے گی۔

{12} اگر عورت نے مرد پر طلاق کا دعوی کیا کہ اس نے مجھے تین طلاقیں دی ہیں، اور مرد نے انکار کیا تو عورت کے پاس بیّنہ نہ ہونے کی صورت میں مرد سے اس طرح قسم لی جائے گی کہ "واللہ یہ عورت مجھ سے اس وجہ سے بائنہ نہیں ہے جس کا وہ دعوی کر رہی ہے" اس طرح قسم نہیں لی جائے گی کہ "واللہ میں نے اس کو طلاق نہیں دی ہے"؛ کیونکہ طلاق دے کر بائنہ کرنے کے بعد کبھی نکاح کی تجدید کر دی جاتی ہے پس اس طرح قسم کھانے میں مدعی علیہ کا ضرر ہے کہ میں نے طلاق نہیں دی ہے اس لیے کہ طلاق تو وہ دے چکا ہے مگر فی الحال وہ بائنہ نہیں ہے۔ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تمام صورتوں میں حاصل مراد پر قسم لی جائے گی سبب (بیع، غصب، نکاح اور طلاق) پر قسم نہیں لی جائے گی؛ کیونکہ اگر سبب پر قسم لی گئی تو اس میں مدعی علیہ کا ضرر ہے پس اس ضرر سے بچنے کے لیے سبب پر قسم نہیں لی جائے گی، اور یہ طرفین رحمۃ اللہ علیہما کا مسلک ہے۔

{13} باقی امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ان تمام میں سبب پر قسم لی جائے گی، البتہ اگر مدعی علیہ مذکورہ چیزوں کے ساتھ تعریض کرے مثلاً مدعی علیہ سبب پر قسم کھاتے ہوئے قاضی سے کہے کہ: "واللہ میں نے فروخت نہیں کیا ہے، البتہ کبھی انسان کوئی چیز فروخت کرتا ہے اور پھر اس میں اقالہ کرتا ہے" تو مدعی علیہ کی اس تعریض اور اشارہ کی وجہ سے ایسی حالت میں اس سے حاصل معنی پر قسم لی جائے گی۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ مدعی علیہ کے انکار کو دیکھا جائے گا، اگر اس نے سبب کا انکار کیا تو اس سے سبب پر قسم لی جائے گی، اور اگر اس نے حکم کا انکار کیا تو حاصل معنی پر قسم لی جائے گی، یہی قول راجح ہے لما فی ردّ المحتار: وَذَكَرَ شَمْسُ الْأَئِمَّةِ الْحَلْوَانِيُّ رِوَايَةً أُخْرَى عَنْ أَبِي يُوسُفَ أَنَّ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ لَوْ أَنْكَرَ السَّبَبَ يَحْلِفُ عَلَى السَّبَبِ وَلَوْ قَالَ مَا عَلَيَّ مَا يَدَّعِيهِ يَحْلِفُ عَلَى الْحَاصِلِ قَاضِي خَانْ وَهَذَا أَحْسَنُ الْأَقَاوِيلِ عِنْدِي وَعَلَيْهِ أَكْثَرُ الْقُضَاةِ، بِقَوْلِ الْحَقِيرِ: وَكَذَا فِي مُخْتَارَاتِ النَّوَازِلِ لِصَاحِبِ الْهِدَايَةِ اهـ (ردّ المحتار: 476/4)

{14} صاحبِ ہدایہ" فرماتے ہیں کہ طرفینؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ حاصلِ معنی پر قسم لی جائے بشرطیکہ سبب ایسا ہو جو کسی دور کرنے والے امر سے دور ہو سکتا ہو جیسا کہ بیع اقالہ سے دور ہو جاتی ہے اور غصب ہبہ اور بیع سے فسخ ہو جاتا ہے۔البتہ اگر حاصلِ معنی پر قسم لینے میں مدعی کی رعایت کو ترک کرنا لازم آتا ہو تو اس وقت بالاجماع سبب پر قسم لی جائے گی مثلاً ایک عورت کو شوہر نے تین طلاقیں دی ہیں اور وہ اپنے شوہر پر عدت کے نفقہ کا دعوی کرتی ہے اور شوہر شافعی المسلک ہونے کی وجہ سے عدت کے نفقہ کا قائل نہیں۔یا ایک شخص نے جوار کی وجہ سے شفعہ کا دعوی کیا اور مشتری شافعی المسلک ہونے کی وجہ سے شفعہِ جوار کا قائل نہیں ہے تو ان صورتوں میں اگر حاصلِ معنی پر قسم لی جائے اور وہ یوں کہے کہ "واللہ مجھ پر اس عورت کی عدت کا نفقہ نہیں ہے، یا واللہ مجھ پر اس کے لیے شفعہِ جوار نہیں ہے" تو چونکہ وہ اپنے اعتقاد کے مطابق اس قسم میں سچا ہے اس لیے وہ اس طرح کی قسم لے لے گا جس میں مدعی (عورت اور شفیع) کا نقصان ہے لہذا ایسی صورت میں بالاتفاق سبب پر قسم لی جائے گی۔

{15} اور اگر سبب ایسا ہو جو دور کرنے سے دور نہ ہوتا ہو تو بالاتفاق سبب پر قسم لی جائے گی مثلاً ایک مسلمان غلام نے اپنے مولیٰ پر عتق کا دعوی کیا تو بالاتفاق مولیٰ سے اس طرح قسم لی جائے گی کہ "واللہ میں نے اس کو آزاد نہیں کیا ہے"؛ کیونکہ یہاں سبب (مسلمان غلام کا عتق) ایسی چیز ہے جو کسی کے دور کرنے سے دور نہیں ہو سکتا ہے۔

اس کے برخلاف اگر باندی نے آزادی کا دعوی کیا یا کافر غلام نے آزادی کا دعوی کیا تو ان دو صورتوں میں مدعی علیہ سے حاصلِ معنی پر قسم لی جائے گی، اس طرح کہے گا کہ "واللہ یہ باندی یا یہ کافر غلام فی الحال آزاد نہیں ہے"؛ کیونکہ ان دونوں پر رقیت دوبارہ طاری ہو سکتی ہے مثلاً باندی آزاد ہونے کے بعد مرتدہ ہو کر دارالحرب چلی گئی، یا کافر غلام نے عہدِ امان توڑ کر دارالحرب چلا گیا تو ان پر رقیت دوبارہ طاری ہو جاتی ہے تو چونکہ ان دو صورتوں میں سبب (ان کی آزادی) دور ہو جاتا ہے اس لیے ان سے سبب پر قسم نہیں لی جائے گی بلکہ حاصلِ معنی پر قسم لی جائے گی۔رہا مسلمان غلام تو چونکہ اس پر رقیت مکرر نہیں ہوتی ہے اس لیے کہ اگر وہ بالفرض مرتد ہو جائے تو اس کو قتل کیا جاتا ہے دارالحرب جانے نہیں دیا جاتا ہے کہ وہ دوبارہ قید ہو کر غلام بن جائے اس لیے اس کی آزادی دور نہیں ہوتی، پس اگر وہ عتق کا دعوی کرے گا تو مدعی علیہ سے سبب پر قسم لی جائے گی۔

{16} اگر کسی نے میراث میں ایک غلام پایا اور اس پر دوسرے نے اپنی ملکیت کا دعوی کیا، اور مدعی کے پاس بینہ نہیں، تو مدعی علیہ سے اس کے علم پر قسم لی جائے گی کہ "واللہ میں نہیں جانتا کہ یہ غلام جو میرے قبضہ میں ہے وہ اس مدعی کی ملک ہے" اس طرح قسم نہیں لی جائے گی کہ "واللہ یہ غلام اس کی ملک نہیں ہے"؛ کیونکہ وارث کو معلوم نہیں کہ اس کے مورث نے یہ غلام کہاں سے اور کیسے حاصل کیا ہے اس لیے مدعی علیہ سے قطعی قسم نہیں لی جائے گی۔

{17} اور اگر کسی نے غلام ہبہ میں پایا، یا غلام خرید لیا، اور دوسرے نے اس پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا، تو ان دو صورتوں میں مدعیٰ علیہ (موہوب لہ اور مشتری) سے قطعی قسم لی جائے گی کہ "واللہ یہ غلام اس مدعی کی ملک نہیں ہے"؛ کیونکہ مدعیٰ علیہ کے پاس ایسی دلیل (ہبہ اور شراء) موجود ہے جو اس کو اپنی ملک کی قسم کی اجازت دیتی ہے لہٰذا وہ مدعی کی ملک نہ ہونے کی بھی قسم کھا سکے گا، اور وہ دلیل شراء اور ہبہ ہے؛ کیونکہ شراء اور ہبہ ملک کا شرعی سبب ہے یعنی مشتری اور موہوب لہ شرعاً خریدی ہوئی چیز اور موہوب چیز کا مالک ہو جاتا ہے، جبکہ میراث میں کوئی چیز پانا ملک کا شرعی سبب نہیں؛ کیونکہ ممکن ہے کہ مورث نے غصب کی ہو اس لیے اس میں علم پر قسم لی جائے گی۔

{18} اگر ایک شخص نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا، اور مدعی کے پاس بینہ موجود نہ ہو، تو مدعیٰ علیہ پر قسم آئے گی، مگر اس نے قسم کا فدیہ دس درہم مقرر کر کے دیدیا، یا مدعی سے دس درہم پر صلح کر لی، تو یہ فدیہ ٹھہرانا اور صلح کرنا جائز ہے، اور فدیہ ٹھہرانا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے منقول ہے[1]۔ اور فدیہ ٹھہرانے یا صلح کرنے کے بعد مدعی کو کبھی اختیار نہ ہوگا کہ وہ مدعیٰ علیہ سے اس یمین پر قسم لے جس کا اس نے فدیہ دیا یا جس سے اس نے صلح کر لی؛ کیونکہ مدعی نے فدیہ ٹھہرانے یا صلح کرنے سے اپنا حق استحلاف ساقط کر دیا۔

بَابُ التَّحَالُفِ

یہ باب دونوں میں سے ہر ایک سے قسم لینے کے بیان میں ہے۔

مصنف ؒ ایک قسم کے حکم سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے دو قسموں کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں، تو چونکہ دو طبعاً ایک کے بعد ہوتے ہیں اس لیے وضعاً بھی دو کے حکم کو ایک کے حکم سے مؤخر کر دیا تاکہ وضع طبع کے مطابق ہو جائے۔

{1} قَالَ : وَإِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ فِي الْبَيْعِ فَادَّعَى أَحَدُهُمَا ثَمَنًا وَادَّعَى الْبَائِعُ أَكْثَرَ مِنْهُ

فرمایا: اور اگر اختلاف کیا باہمی بیع کرنے والوں نے بیع میں، پس دعویٰ کیا ان دونوں میں سے ایک ثمن کا، اور دعویٰ کیا بائع نے زیادہ کا اس سے

أَوِ اعْتَرَفَ الْبَائِعُ بِقَدْرٍ مِنَ الْمَبِيعِ وَادَّعَى الْمُشْتَرِي أَكْثَرَ مِنْهُ فَأَقَامَ أَحَدُهُمَا الْبَيِّنَةَ قَضَى

[1] قلت: قال البيهقي في كتاب المعرفة في كتاب أدب القاضي: قال الشافعي رحمه الله: بلغني أن عثمان بن عفان ردت عليه اليمين فافتداها بمال، وقال: أخاف أن توافق قدر بلاء، فيقال: هذا بيمينه، وقال في آخر الباب وفي كتاب المستخرج لأبي الوليد بإسناد صحيح عن الشعبي: وفيه إرسال، أن رجلا استقرض من عثمان بن عفان سبعة آلاف درهم، فلما تقاضاه، قال له: إنما هي أربعة آلاف، فخاصمه إلى عمر، فقال: تحلف أنها سبعة آلاف؟ فقال عمر: أنصفك، فأبى عثمان أن يحلف، فقال عمر: خذ ما أعطاك. انتهى. (نصب الراية: 225/4)

یا اعتراف کیا بائع نے مبیع کی ایک مقدار کا، اور دعوی کیا مشتری نے اس سے زیادہ کا، پھر قائم کیا ان دونوں میں سے ایک نے بیّنہ، تو حکم کیا جائے گا
لَهُ بِهَا ؛ لِأَنَّ فِي الْجَانِبِ الْآخَرِ مُجَرَّدَ الدَّعْوَى وَالْبَيِّنَةُ أَقْوَى مِنْهَا{2} وَإِنْ أَقَامَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَيِّنَةً
اس کے لیے اس کے مطابق؛ کیونکہ دوسری جانب میں محض دعوی ہے، حالانکہ بیّنہ اقوی ہے اس سے۔ اور اگر قائم کیا ہر ایک نے دونوں میں سے بیّنہ،
كَانَتِ الْبَيِّنَةُ الْمُثْبِتَةُ لِلزِّيَادَةِ أَوْلَى ؛ لِأَنَّ الْبَيِّنَاتِ لِلْإِثْبَاتِ وَلَا تَعَارُضَ فِي الزِّيَادَةِ{3} وَلَوْ كَانَ الِاخْتِلَافُ
تو زیادتی ثابت کرنے والا بیّنہ اولیٰ ہو گا؛ کیونکہ گواہیاں ثابت کرنے کے لیے ہوتی ہیں، اور کوئی تعارض نہیں زیادتی میں۔ اور اگر اختلاف
فِي الثَّمَنِ وَالْمَبِيعِ جَمِيعًا فَبَيِّنَةُ الْبَائِعِ أَوْلَى فِي الثَّمَنِ وَبَيِّنَةُ الْمُشْتَرِي أَوْلَى فِي الْمَبِيعِ؛ نَظَرًا إِلَى زِيَادَةِ الْإِثْبَاتِ.
ثمن اور مبیع دونوں میں ہو، تو بائع کا بیّنہ اولیٰ ہو گا ثمن میں، اور مشتری کا بیّنہ اولیٰ ہو گا مبیع میں؛ نظر کرتے ہوئے زیادتی کو ثابت کرنے کی طرف۔
{4} وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَيِّنَةٌ قِيلَ لِلْمُشْتَرِي إِمَّا أَنْ تَرْضَى بِالثَّمَنِ الَّذِي ادَّعَاهُ الْبَائِعُ وَإِلَّا فَسَخْنَا الْبَيْعَ،
اور اگر نہ ہو دونوں میں سے ایک کے پاس بیّنہ، تو کہا جائے گا مشتری سے: یا تو راضی ہو جا اس ثمن پر جس کا دعوی کیا ہے بائع نے، ورنہ ہم فسخ کر دیں گے بیع کو؛
وَقِيلَ لِلْبَائِعِ إِمَّا أَنْ تُسَلِّمَ مَا ادَّعَاهُ الْمُشْتَرِي مِنَ الْمَبِيعِ وَإِلَّا فَسَخْنَا الْبَيْعَ ؛ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ قَطْعُ الْمُنَازَعَةِ،
اور کہا جائے گا بائع سے کہ یا تو سپرد کر دو وہ جس کا دعوی کیا ہے مشتری نے ورنہ ہم فسخ کر دیں گے بیع کو؛ کیونکہ مقصود قطع منازعہ ہے،
وَهَذِهِ جِهَةٌ فِيهِ لِأَنَّهُ رُبَّمَا لَا يَرْضَيَانِ بِالْفَسْخِ فَإِذَا عَلِمَا بِهِ يَتَرَاضَيَانِ بِهِ
اور یہ ایک جہت ہے قطع کی؛ اس لیے کہ بسا اوقات دونوں راضی نہیں ہوتے ہیں فسخ پر، پس جب وہ دونوں جان لیں گے فسخ کو تو باہم راضی ہو جائیں گے۔
{5} فَإِنْ لَمْ يَتَرَاضَيَا اسْتَحْلَفَ الْحَاكِمُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى دَعْوَى الْآخَرِ؛ وَهَذَا التَّحَالُفُ قَبْلَ الْقَبْضِ عَلَى وِفَاقِ الْقِيَاسِ؛
پھر اگر دونوں راضی نہ ہوئے تو قسم لے گا حاکم دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعوی پر، اور یہ باہمی قسم قبضہ سے پہلے قیاس کے موافق ہے؛
لِأَنَّ الْبَائِعَ يَدَّعِي زِيَادَةَ الثَّمَنِ وَالْمُشْتَرِيَ يُنْكِرُهُ ، وَالْمُشْتَرِيَ يَدَّعِي وُجُوبَ تَسْلِيمِ الْمَبِيعِ
کیونکہ بائع دعوی کر رہا ہے ثمن کی زیادتی کا، اور مشتری انکار کر رہا ہے اس کا، اور مشتری دعوی کر رہا ہے مبیع سپرد کرنے کے وجوب کا
بِمَا نَقَدَ وَالْبَائِعَ يُنْكِرُهُ ، فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُنْكِرٌ فَيَحْلِفُ ؛{6} فَأَمَّا بَعْدَ الْقَبْضِ
اس ثمن کے عوض جو اس نے ادا کیا، اور بائع انکار کر رہا ہے اس کا، پس ہر ایک ان دونوں میں سے منکر ہے، لہٰذا قسم لے۔ رہا قبضہ کے بعد
فَمُخَالِفٌ لِلْقِيَاسِ لِأَنَّ الْمُشْتَرِيَ لَا يَدَّعِي شَيْئًا لِأَنَّ الْمَبِيعَ سَالِمٌ لَهُ فَبَقِيَ دَعْوَى الْبَائِعِ فِي زِيَادَةِ الثَّمَنِ
تو وہ مخالفِ قیاس ہے؛ کیونکہ مشتری کچھ دعوی نہیں کرتا ہے؛ اس لیے کہ مبیع سالم ہے اس کے لیے، پس باقی رہا بائع کا دعوی ثمن کی زیادتی میں،
وَالْمُشْتَرِي يُنْكِرُهَا فَيُكْتَفَى بِحَلِفِهِ ، لَكِنَّا عَرَفْنَاهُ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ
اور مشتری انکار کر رہا ہے اس کا، تو اکتفا کیا جائے گا مشتری کی قسم پر، لیکن ہم نے جانا ہے باہمی قسم کو نص سے، اور وہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے؛

{ إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ بِعَيْنِهَا تَحَالَفَا وَتَرَادَّا } .{7} وَيَبْتَدِئُ

"جب اختلاف کریں دونوں بیع کرنے والے اور سامان قائم ہو بعینہ تو دونوں باہمی قسم کھائیں اور مبیع واپس کردیں"۔ فرمایا: اور شروع کرے

بِيَمِينِ الْمُشْتَرِي وَهَذَا قَوْلُ مُحَمَّدٍ وَأَبِي يُوسُفَ آخِرًا، وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَهُوَ الصَّحِيحُ لِأَنَّ

مشتری کی قسم سے، اور یہ امام محمدؒ کا قول اور امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے اور ایک روایت ہے امام صاحبؒ سے، اور یہی صحیح ہے؛ کیونکہ

الْمُشْتَرِيَ أَشَدُّهُمَا إِنْكَارًا لِأَنَّهُ يُطَالَبُ أَوَّلًا بِالثَّمَنِ وَلِأَنَّهُ يَتَعَجَّلُ

مشتری دونوں میں سے زیادہ سخت ہے انکار کے اعتبار سے؛ اس لیے کہ اس سے مطالبہ کیا جاتا ہے اول ثمن کا، یا اس لیے کہ جلدی ظاہر ہوتا ہے

فَائِدَةُ النُّكُولِ وَهُوَ إِلْزَامُ الثَّمَنِ، وَلَوْ بَدَأَ بِيَمِينِ الْبَائِعِ تَتَأَخَّرُ الْمُطَالَبَةُ بِتَسْلِيمِ الْمَبِيعِ إِلَى زَمَانِ اسْتِيفَاءِ الثَّمَنِ.

انکار کا فائدہ اور وہ ثمن لازم کرنا، اور اگر قاضی نے شروع کیا بائع کی قسم سے تو متاخر ہو گا مبیع سپرد کرنے کا مطالبہ اس کے ثمن وصول کرنے کے زمانے تک

{8} وَكَانَ أَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ يَقُولُ أَوَّلًا: يَبْدَأُ بِيَمِينِ الْبَائِعِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ {إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ

اور امام ابو یوسفؒ فرماتے تھے پہلے: کہ شروع کرے بائع کی قسم سے؛ کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "جب اختلاف کریں دو بیع کرنے والے

فَالْقَوْلُ مَا قَالَهُ الْبَائِعُ } خَصَّهُ بِالذِّكْرِ ، وَأَقَلُّ فَائِدَتِهِ التَّقْدِيمُ .{9} وَإِنْ كَانَ بَيْعُ عَيْنٍ بِعَيْنٍ

تو قول وہی معتبر ہے جو بائع کہے" آپ نے مختص کیا بائع کو ذکر کے ساتھ، اور کم از کم فائدہ اس کا مقدم کرنا ہے۔ اور اگر ہو بیع عین بعوض عین،

أَوْ ثَمَنٍ بِثَمَنٍ بَدَأَ الْقَاضِي بِيَمِينِ أَيِّهِمَا شَاءَ ؛ لِاسْتِوَائِهِمَا

یا ثمن بعوض ثمن، تو شروع کرے قاضی دونوں میں سے جس کی قسم سے چاہے؛ دونوں کے برابر ہونے کی وجہ سے۔

تشریح:۔{1} اگر بائع اور مشتری نے مقدارِ ثمن یا مقدارِ مبیع میں اختلاف کیا، مثلاً مشتری نے ایک سو درہم کا دعوی کیا اور بائع نے ایک سو دس درہم کا، یا بائع نے دعوی کیا کہ مبیع ایک من گندم ہے اور مشتری نے دعوی کیا کہ دو من گندم ہے، تو اگر دونوں میں سے ایک نے اپنے دعوی پر بیّنہ پیش کیا اور دوسرا اپنے دعوی پر بیّنہ نہ پیش کر سکا تو جس نے بیّنہ پیش کیا اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا؛ کیونکہ ایک جانب میں محض دعوی ہے اور دوسری جانب میں دعوی پر بیّنہ بھی ہے اور محض دعوی سے دعوی مع البیّنہ زیادہ قوی ہے؛ کیونکہ بیّنہ قاضی پر حکم کو واجب کرتا ہے اور محض دعوی قاضی پر حکم واجب نہیں کرتا ہے اس لیے قاضی اسی کے حق میں فیصلہ دے گا جس کے پاس دعوی مع البیّنہ ہے۔

{2} اور اگر بائع اور مشتری میں سے ہر ایک نے بیّنہ پیش کیا تو زیادتی کو ثابت کرنے والا بیّنہ اولیٰ ہو گا اس لیے قاضی اسی کے بیّنہ پر حکم دے گا جس کا بیّنہ زیادتی کو ثابت کرے؛ کیونکہ بیّنہ اثبات کے لیے ہوتا ہے لہٰذا جو بیّنہ زیادتی کو ثابت کرے گا وہی قبول

ہو گا، اور جس کا بیّنہ کم کو ثابت کرے گا وہ زیادتی کو ثابت کرنے والے کے بیّنہ کا اس زیادتی میں معارض بھی نہیں ہے تو جب زیادتی کو ثابت کرنے والا بیّنہ معارضہ سے سالم ہے تو اسی کو قبول کیا جائے گا۔

{3} اور اگر ثمن اور مبیع دونوں میں اختلاف کیا مثلاً بائع مبیع کم اور ثمن زیادہ بتا رہا ہے اور مشتری مبیع زیادہ اور ثمن کم بتا رہا ہے تو ثمن کے بارے میں بائع کا بیّنہ اولیٰ ہو گا؛ کیونکہ بائع کا بیّنہ ثمن کی زیادتی ثابت کر رہا ہے، اور مبیع کے بارے میں مشتری کا بیّنہ اولیٰ ہو گا؛ کیونکہ مشتری کا بیّنہ مبیع کی زیادتی ثابت کر رہا ہے پس زیادتی ثابت کرنے کی رعایت کرتے ہوئے ثمن میں بائع اور مبیع میں مشتری کا بیّنہ قبول ہو گا۔

{4} اور اگر دونوں میں سے کسی کے پاس بیّنہ نہ ہو تو قاضی مشتری سے کہے گا کہ "یا تو اس ثمن پر راضی ہو جا جس کا بائع نے دعویٰ کیا ہے ورنہ ہم عقدِ بیع کو فسخ کر دیں گے" اور بائع سے کہے گا کہ "یا تو اتنی ہی مبیع مشتری کو سپرد کر دو جتنی کا اس نے دعویٰ کیا ہے ورنہ تو ہم عقدِ بیع کو فسخ کریں گے"؛ وجہ یہ ہے کہ مقصود جھگڑے کو ختم کرنا ہے اور یہ جھگڑا ختم کرنے کا ایک طریقہ ہے؛ کیونکہ عموماً عاقدین فسخِ بیع پر راضی نہیں ہوتے پس جب ان کو پتہ چلے کہ قاضی بیع کو فسخ کر رہا ہے تو وہ اتنی ہی مقدار پر راضی ہو جائیں گے جتنی پر اب تک راضی نہ تھے پس ان کی باہمی رضامندی سے جھگڑا ختم ہو جائے گا اس لیے قاضی مذکورہ طریقہ اختیار کرے۔

{5} اور اگر مذکورہ طریقہ پر وہ دونوں راضی نہ ہوئے تو قاضی ان دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ کے خلاف قسم لے گا اگر دونوں نے قسم کھائی تو بیع کو فسخ کر دیا جائے گا۔ صاحبِ ہدایہ" فرماتے ہیں کہ دونوں سے قسم لینے کا حکم مشتری کے قبضہ سے پہلے قیاس کے موافق ہے اور قبضہ کے بعد قیاس کے خلاف ہے، قبضہ سے پہلے اس لیے قیاس کے موافق ہے کہ بائع زیادتی ثمن کا مدعی ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اور مشتری ثمن کی اس مقدار کے عوض جو اس نے ادا کر دی ہے تسلیم مبیع کے وجوب کا مدعی ہے اور بائع اس مقدار کے عوض تسلیم مبیع کے وجوب کا منکر ہے پس ہر ایک منکر ہے تو حدیثِ مشہور "وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ" کی وجہ سے ہر ایک سے قسم لی جائے گی۔

{6} اور دونوں سے قسم لینا قبضہ کے بعد اس لیے خلافِ قیاس ہے کہ جب مبیع مشتری کے قبضہ میں صحیح سالم آگئی تو مشتری کسی چیز کا مدعی نہیں رہے گا، فقط بائع ثمن کی زیادتی کا مدعی ہو گا اور مشتری اس زیادتی کا منکر ہو گا پس چونکہ منکر فقط مشتری ہے اس لیے قسم فقط مشتری پر آنی چاہیے لیکن ہم نے نصِ حدیث سے دونوں سے قسم لینے کو معلوم کیا ہے اس لیے دونوں سے قسم لی جائے گی

اور نص حدیث حضور ﷺ کا یہ ارشاد ہے "إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ بِعَيْنِهَا تَحَالَفَا وَتَرَادَّا"[1] (جب بائع اور مشتری اختلاف کریں اور مالِ بیع بعینہ قائم ہو تو دونوں باہم قسم کھائیں اور بیع کو رد کر دیں)۔

{7} اور دونوں سے قسم لینے کی صورت میں قاضی مشتری کی قسم سے ابتداء کرے یہ امام محمدؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ کا دوسرا قول ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے اور یہی صحیح ہے؛ کیونکہ بائع اور مشتری میں سے مشتری کا انکار سخت ہے؛ کیونکہ پہلے مشتری سے ثمن کا مطالبہ ہوتا ہے پھر بائع سے مبیع سپرد کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے اس لیے مشتری کا انکار پہلے ہوگا اور پہلے انکار کرنا انکار کے سخت ہونے کی دلیل ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مشتری کے انکارِ قسم کا فائدہ فوراً ظاہر ہوتا ہے؛ کیونکہ جب مشتری قسم سے انکار کرے گا تو اس پر فوراً ثمن لازم کیا جائے گا جبکہ اس کے بالمقابل اگر بائع سے پہلے قسم لی گئی اور اس نے انکار کیا تو اس سے فوراً مبیع سپرد کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ اس سے مطالبہ اس وقت تک مؤخر ہوگا جس وقت تک کہ وہ ثمن وصول کرے گا پس فائدہ جلدی ظاہر ہونے کے لیے قاضی پہلے مشتری کی قسم سے ابتداء کرے کذا فی مجمع الانہر: 3/361۔

{8} امام ابو یوسفؒ پہلے فرماتے تھے کہ قاضی پہلے بائع سے قسم لے؛ کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے "إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ فَالْقَوْلُ مَا قَالَهُ الْبَائِعُ"[2] (جب بائع اور مشتری اختلاف کریں تو بائع ہی کا قول معتبر ہے) جس میں بائع کو خاص کر کے فرمایا کہ بائع ہی کا قول معتبر ہے اور اس تخصیص کا کم از کم فائدہ یہ ہے کہ بائع کو مقدم کیا جائے اس لیے پہلے بائع سے قسم لی جائے گی۔

{9} اگر عین کی بیع بعوضِ عین (بیع مقایضہ) ہو یا ثمن کی بیع بعوضِ ثمن (بیع صرف) ہو تو قاضی کو اختیار ہوگا کہ جس سے چاہے عاقدین میں سے اسی سے پہلے قسم لے؛ کیونکہ انکارِ دعوی اور انکارِ قسم کے فائدہ میں دونوں برابر ہیں۔

{1} وَصِفَةُ الْيَمِينِ أَنْ يَحْلِفَ الْبَائِعُ بِاللَّهِ مَا بَاعَهُ بِأَلْفٍ وَيَحْلِفَ الْمُشْتَرِي بِاللَّهِ مَا اشْتَرَاهُ
اور قسم کا طریقہ یہ ہے کہ بائع قسم لے: کہ واللہ میں نے فروخت نہیں کیا ہے یہ مال ہزار کے عوض، اور مشتری قسم لے: کہ واللہ میں نے نہیں خریدا ہے اس مال کو
بِأَلْفَيْنِ وَقَالَ فِي الزِّيَادَاتِ: يَحْلِفُ بِاللَّهِ مَا بَاعَهُ بِأَلْفٍ وَلَقَدْ بَاعَهُ
دو ہزار میں۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے زیادات میں کہ قسم لے: کہ واللہ میں نے فروخت نہیں کیا ہے اس کو ہزار کے عوض بلکہ فروخت کیا ہے اس کو

---

[1] قلت: يأتي في الحديث بعده. (نصب الراية: 4/227)
[2] أخرجه أصحاب السنن الأربعة من حديث ابن مسعود، وله طرق: فأبو داود في البيوع2 عن أبي عميس عن عبد الرحمن بن قيس بن محمد بن الأشعث عن أبيه عن جده أن عبد الله بن مسعود باع للأشعث بن قيس رقيقا من رقيق الخمس بعشرين ألف درهم، فأرسل عبد الله إليه في ثمنهم، فقال: إنما أخذتهم بعشرة آلاف، فقال عبد الله: إن شئت حدثتك بحديث سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم، سمعته يقول: "إذا اختلف المتبايعان ليس بينهما بينة، فالقول ما يقول رب السلعة، أو يتتاركان"، انتهى. ورواه الحاكم في المستدرك في البيوع، وقال: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. (نصب الراية: 4/228)

بِأَلْفَيْنِ ، يَحْلِفُ الْمُشْتَرِي بِاللَّهِ مَا اشْتَرَاهُ بِأَلْفَيْنِ وَلَقَدِ اشْتَرَاهُ بِأَلْفٍ يُضَمِّنُ الْإِثْبَاتَ إِلَى النَّفْيِ

دو ہزار کے عوض، اور قسم لے مشتری کہ: واللہ میں نے نہیں خریدا ہے اس کو دو ہزار میں، بلکہ خریدا ہے اس کو ہزار میں، ملایا جائے اثبات نفی کے ساتھ

تَأْكِيدًا، {2} وَالْأَصَحُّ الِاقْتِصَارُ عَلَى النَّفْيِ لِأَنَّ الْأَيْمَانَ عَلَى ذَلِكَ وُضِعَتْ، دَلَّ عَلَيْهِ حَدِيثُ الْقَسَامَةِ {بِاللَّهِ مَا قَتَلْتُمْ

بطورِ تاکید، اور اصح اکتفا کرنا ہے نفی پر؛ کیونکہ قسمیں اسی پر وضع کی گئی ہیں جس پر دلالت کرتی ہے قسامت کی حدیث کہ: واللہ تم نے قتل نہیں کیا ہے

وَلَا عَلِمْتُمْ لَهُ قَاتِلًا } . {3} قَالَ : فَإِنْ حَلَفَا فَسَخَ الْقَاضِي الْبَيْعَ بَيْنَهُمَا ؛ وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ

اور نہ تم جانتے ہو اس کا قاتل۔ فرمایا: پس اگر دونوں نے قسم کھائی تو فسخ کر دے قاضی بیع دونوں کے درمیان، اور یہ دلالت کرتا ہے اس پر

لَا يَنْفَسِخُ بِنَفْسِ التَّحَالُفِ. لِأَنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ مَا ادَّعَاهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فَيَبْقَى بَيْعٌ مَجْهُولٌ فَيَفْسَخُهُ الْقَاضِي

کہ فسخ نہ ہوگی نفسِ تحالف سے؛ کیونکہ ثابت نہ ہوا وہ جس کا دعویٰ کیا ہے ہر ایک نے ان دونوں میں سے، پس باقی رہی مجہول بیع، پس فسخ کر دے اس کو قاضی؛

قَطْعًا لِلْمُنَازَعَةِ. أَوْ يُقَالُ إِذَا لَمْ يَثْبُتِ الْبَدَلُ يَبْقَى بَيْعًا بِلَا بَدَلٍ وَهُوَ فَاسِدٌ وَلَا بُدَّ مِنَ الْفَسْخِ فِي الْبَيْعِ الْفَاسِدِ.

جھگڑا ختم کرنے کے لیے، یا کہا جائے گا کہ جب ثابت نہ ہوا بدل تو باقی رہی بیع بلا بدل، اور وہ فاسد ہے، اور ضروری ہے فسخ کرنا بیع فاسد کو۔

{4} قَالَ : وَإِنْ نَكَلَ أَحَدُهُمَا عَنِ الْيَمِينِ لَزِمَهُ دَعْوَى الْآخَرِ ؛ لِأَنَّهُ جُعِلَ بَاذِلًا فَلَمْ يَبْقَ دَعْوَاهُ مُعَارِضًا

فرمایا: اور اگر انکار کیا دونوں میں سے ایک نے تو لازم ہوگا اس پر دوسرے کا دعویٰ؛ اس لیے کہ منکر کو باذل قرار دیا گیا، پس باقی نہیں رہا معارض

لِدَعْوَى الْآخَرِ فَلَزِمَ الْقَوْلُ بِثُبُوتِهِ. قَالَ : وَإِنِ اخْتَلَفَا فِي الْأَجَلِ أَوْ فِي شَرْطِ الْخِيَارِ أَوْ فِي اسْتِيفَاءِ بَعْضِ الثَّمَنِ

دوسرے کے دعوے کا، پس لازم ہوا قول کرنا اس کے ثبوت کا۔ فرمایا: اور اگر دونوں نے اختلاف کیا میعاد میں، یا خیارِ شرط میں، یا کچھ ثمن وصول کرنے میں،

فَلَا تَحَالُفَ بَيْنَهُمَا ؛ لِأَنَّ هَذَا اخْتِلَافٌ فِي غَيْرِ الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ وَالْمَعْقُودِ بِهِ ، فَأَشْبَهَ الِاخْتِلَافَ فِي الْحَطِّ وَالْإِبْرَاءِ،

تو باہمی قسم نہیں دونوں کے درمیان؛ کیونکہ یہ اختلاف ہے معقود علیہ اور معقود بہ کے علاوہ میں، پس مشابہ ہوا ثمن گھٹانے اور معاف کرنے کے اختلاف کے،

{5} وَهَذَا لِأَنَّ بِانْعِدَامِهِ لَا يَخْتَلُّ مَا بِهِ قِوَامُ الْعَقْدِ ، {6} بِخِلَافِ الِاخْتِلَافِ فِي وَصْفِ الثَّمَنِ وَجِنْسِهِ

اور یہ اس لیے کہ اس کے معدوم ہونے سے خلل نہیں ہوتی وہ چیز جس کے ساتھ عقد کا قوام ہے، برخلاف وصفِ ثمن یا جنسِ ثمن میں اختلاف کے

حَيْثُ يَكُونُ بِمَنْزِلَةِ الِاخْتِلَافِ فِي الْقَدْرِ فِي جَرَيَانِ التَّحَالُفِ لِأَنَّ ذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَى نَفْسِ الثَّمَنِ فَإِنَّ الثَّمَنَ دَيْنٌ

کہ وہ بمنزلۂ مقدارِ ثمن میں اختلاف کے ہے تحالف جاری ہونے میں؛ کیونکہ یہ لوٹے گا نفسِ ثمن کی طرف؛ اس لیے کہ ثمن دین ہے؛

وَهُوَ يُعْرَفُ بِالْوَصْفِ ، وَلَا كَذَلِكَ الْأَجَلُ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِوَصْفٍ ؛ أَلَا تَرَى أَنَّ الثَّمَنَ مَوْجُودٌ بَعْدَ مُضِيِّهِ

اور وہ پہچانا جاتا ہے وصف سے، اور اس طرح نہیں ہے میعاد؛ کیونکہ وہ وصف نہیں ہے، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ثمن موجود رہتا ہے میعاد گذرنے کے بعد بھی۔

{7} وَالْقَوْلُ قَوْلُ مَنْ يُنْكِرُ الْخِيَارَ وَالْأَجَلَ مَعَ يَمِينِهِ ؛ لِأَنَّهُمَا يَثْبُتَانِ بِعَارِضِ الشَّرْطِ

فرمایا: اور قول اسی کا معتبر ہوتا ہے جو منکر ہو خیار اور میعاد کا قسم کے ساتھ؛ کیونکہ یہ دونوں ثابت ہوتے ہیں عارضِ شرط کی وجہ سے،

وَالْقَوْلُ لِمُنْكِرِ الْعَوَارِضِ. {8} قَالَ: فَإِنْ هَلَكَ الْمَبِيعُ ثُمَّ اخْتَلَفَا لَمْ يَتَحَالَفَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ

اور قول معتبر ہوتا ہے عوارض سے منکر کا۔ فرمایا: پس اگر ہلاک ہو گئی مبیع، پھر دونوں نے اختلاف کیا، تو دونوں قسم نہ کھائیں گے امام صاحبؒ

وَأَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُمَا اللَّهُ وَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمُشْتَرِي. وَقَالَ مُحَمَّدٌ: يَتَحَالَفَانِ وَيُفْسَخُ الْبَيْعُ عَلَى قِيمَةِ الْهَالِكِ

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک، اور قول مشتری کا معتبر ہوگا، اور فرمایا امام محمدؒ نے: دونوں قسم کھائیں گے، اور فسخ کر دی جائے گی بیع ہلاک شدہ کی قیمت پر،

وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَعَلَى هَذَا إِذَا خَرَجَ الْمَبِيعُ عَنْ مِلْكِهِ أَوْ صَارَ بِحَالٍ لَا يَقْدِرُ عَلَى رَدِّهِ بِالْعَيْبِ.

اور یہی قول ہے امام شافعیؒ کا، اور اسی اختلاف پر ہے جب نکلے مبیع مشتری کی ملک سے یا ایسی ہو گئی کہ مشتری قادر نہ ہو اسے واپس کرنے پر عیب کی وجہ سے؛

{9} لَهُمَا أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَدَّعِي غَيْرَ الْعَقْدِ الَّذِي يَدَّعِيهِ صَاحِبُهُ

امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر ایک ان دونوں میں سے دعوی کر رہا ہے اس عقد کے غیر کا جس کا دعوی کر رہا ہے اس کا ساتھی،

وَالْآخَرُ يُنْكِرُهُ وَأَنَّهُ يُفِيدُ دَفْعَ زِيَادَةِ الثَّمَنِ فَيَتَحَالَفَانِ؛ كَمَا إِذَا اخْتَلَفَا فِي جِنْسِ الثَّمَنِ

اور دوسرا منکر ہے اس کا اور یہ فائدہ دیتا ہے ثمن کی زیادتی دور کرنے کا، پس دونوں قسم کھائیں، جیسا کہ جب دونوں اختلاف کریں جنسِ ثمن میں

بَعْدَ هَلَاكِ السِّلْعَةِ، {10} وَلِأَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ أَنَّ التَّحَالُفَ بَعْدَ الْقَبْضِ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ لِأَنَّهُ سَلَّمَ

سامان ہلاک ہونے کے بعد۔ اور امام صاحبؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ باہمی قسم کھانا قبضہ کے بعد خلافِ قیاس ہے؛ کیونکہ بائع نے سپرد کیا

لِلْمُشْتَرِي مَا يَدَّعِيهِ وَقَدْ وَرَدَ الشَّرْعُ بِهِ فِي حَالِ قِيَامِ السِّلْعَةِ، {11} وَالتَّحَالُفُ فِيهِ يُفْضِي إِلَى الْفَسْخِ،

مشتری کو وہ مال جس کا وہ مدعی ہے، لیکن شریعت وارد ہوئی تحالف پر سامان قائم ہونے کی حالت میں، اور تحالف اس میں مفضی ہے فسخ کو،

وَلَا كَذَلِكَ بَعْدَ هَلَاكِهَا لِارْتِفَاعِ الْعَقْدِ فَلَمْ يَكُنْ فِي مَعْنَاهُ {12} وَلِأَنَّهُ

اور اس طرح نہیں ہے سامان ہلاک ہونے کے بعد؛ عقد دور ہونے کی وجہ سے، پس نہیں ہوا سامان قائم ہونے کے معنی میں، اور اس لیے کہ

لَا يُبَالِي بِالِاخْتِلَافِ فِي السَّبَبِ بَعْدَ حُصُولِ الْمَقْصُودِ، وَإِنَّمَا يُرَاعَى مِنَ الْفَائِدَةِ مَا يُوجِبُهُ الْعَقْدُ، وَفَائِدَةُ دَفْعِ زِيَادَةِ الثَّمَنِ

پرواہ نہیں کی جاتی ہے سبب میں اختلاف کی حصولِ مقصود کے بعد، اور ملحوظ وہی فائدہ ہوگا جس کو واجب کر دے عقد، اور زیادتی ثمن کو دور کرنے کا فائدہ

لَيْسَتْ مِنْ مُوجَبَاتِهِ {13} وَهَذَا إِذَا كَانَ الثَّمَنُ دَيْنًا، فَإِنْ كَانَ عَيْنًا يَتَحَالَفَانِ لِأَنَّ الْمَبِيعَ

عقد کے موجبات میں سے نہیں ہے، اور یہ اس وقت ہے کہ ثمن دَین ہو، پس اگر وہ عین ہو، تو دونوں قسم کھائیں گے؛ کیونکہ مبیع

فِي أَحَدِ الْجَانِبَيْنِ قَائِمٌ فَتَتَوَفَّرُ فَائِدَةُ الْفَسْخِ ثُمَّ يُرَدُّ مِثْلُ الْهَالِكِ إِنْ كَانَ لَهُ مِثْلٌ أَوْ قِيمَتُهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مِثْلٌ.

دونوں جانبوں میں سے ایک میں موجود ہے، پس ظاہر ہوگا فسخ کا فائدہ، پھر رد کیا جائے گا ہلاک شدہ کا مثل، اگر اس کا مثل ہو، یا اس کی قیمت اگر نہ ہو اس کا مثل۔

تشریح:۔ {1} قسم لینے کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں نفی پر قسم لیں پس بائع اس طرح قسم لے کہ "واللہ میں نے یہ مال ایک ہزار کے عوض فروخت نہیں کیا ہے" اور مشتری اس طرح قسم لے کہ "واللہ میں نے یہ مال دو ہزار کے عوض نہیں خریدا ہے"۔ اور امام محمدؒ نے زیادات میں ذکر کیا ہے کہ نفی اور اثبات دونوں پر قسم لیں پس بائع اس طرح قسم لے کہ "واللہ میں نے یہ مال ایک ہزار کے عوض فروخت نہیں کیا ہے اور میں نے فروخت کیا ہے دو ہزار کے عوض" اور مشتری اس طرح قسم لے کہ "واللہ میں نے یہ مال دو ہزار کے عوض نہیں خریدا ہے اور میں نے ایک ہزار کے عوض خریدا ہے" یعنی اثبات کے ساتھ نفی کو بھی تاکیداً ملایا جائے۔

{2} صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ صرف نفی پر اکتفا کیا جائے؛ کیونکہ قسموں کی وضع اسی طور پر ہوئی ہے جس پر قسامت کی حدیث دلالت کرتی ہے یعنی کسی محلہ میں مقتول پائے جانے کی صورت میں محلہ والوں سے قسم لینے کے بارے میں جو حدیث وارد ہے وہ فقط نفی پر قسم لینے پر دلالت کرتی ہے جس میں ہے کہ ہر شخص اس طرح قسم لے کہ "واللہ نہ میں نے اس کو قتل کیا ہے اور نہ میں اس کے قاتل کو جانتا ہوں" لہٰذا معلوم ہوا کہ ایمان کی وضع نفی کے لیے ہے اثبات کے لیے نہیں ہے۔

{3} امام قدوریؒ فرماتے ہیں کہ "اگر عاقدین دونوں نے قسم کھالی تو قاضی دونوں کے درمیان عقدِ بیع کو فسخ کردے"۔ صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فقط عاقدین کے قسم کھانے سے عقدِ بیع فسخ نہیں ہوتا ہے جب تک کہ قاضی اس کو فسخ نہ کرے؛ کیونکہ دونوں کے قسم کھانے کی وجہ سے ہر ایک نے جو دعویٰ کیا تھا وہ ثابت نہیں ہوا، تو ثمن کی جہالت کی وجہ سے بیع مجہول رہ گئی پس جھگڑا کو ختم کرنے کے لیے قاضی اس بیع کو فسخ کردے گا۔ یا یوں کہا جائے کہ عاقدین کے اقوال میں تعارض کی وجہ سے بدل (ثمن) ثابت نہ ہوا اس لیے بیع بلا بدل رہی اور بیع بلا بدل فاسد ہوتی ہے اور بیع فاسد کو فسخ کرنا ضروری ہے اس لیے اس بیع کو فسخ کرنا ضروری ہے مگر جب ان دونوں نے اس بیع کو فسخ نہیں کیا تو قاضی ان کا قائم مقام ہو کر اس بیع کو فسخ کردے۔

{4} اور اگر عاقدین میں سے کسی ایک نے قسم کھانے سے انکار کیا تو منکر پر دوسرے کا دعویٰ لازم ہو جائے گا؛ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق منکر باذل (دلیری سے اپنا حق دینے والا) ہے اس لیے اس کا دعویٰ دوسرے کے دعویٰ کا معارض نہیں رہا پس گویا منکر دوسرے کے دعویٰ کا قائل ہو گیا اس لیے لازم ہوا کہ دوسرے کے دعویٰ کے ثبوت کا قول کیا جائے۔

{5} اگر عاقدین نے میعاد میں اختلاف کیا، یا خیارِ شرط میں اختلاف کیا کہ خیارِ شرط ہے یا نہیں ہے؟ یا ثمن میں سے کچھ وصول کرنے میں اختلاف کیا، تو ان تینوں صورتوں میں ہمارے نزدیک دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی؛ کیونکہ یہ معقود علیہ (مبیع) اور معقود بہ (ثمن) کے علاوہ میں اختلاف ہے پس مذکورہ چیزوں میں اختلاف ایسا ہے جیسا کہ ثمن کم کرنے اور معاف کرنے میں عاقدین کا اختلاف ہو جس میں اختلاف بالاتفاق تحالف کو واجب نہیں کرتا ہے لہذا مذکورہ چیزوں میں اختلاف بھی تحالف کو واجب نہیں کرے گا۔

صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ چیزوں میں اختلاف اس لیے معقود علیہ اور معقود بہ کے علاوہ میں اختلاف ہے کہ ان چیزوں کے نہ ہونے سے اس چیز میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا ہے جس سے عقدِ بیع کا قوام اور ٹھہراؤ ہوتا ہے یعنی میعاد وغیرہ نہ ہونے سے عقدِ بیع میں کوئی خلل نہیں آتا ہے جبکہ معقود علیہ اور معقود بہ نہ ہونے سے عقدِ بیع میں خلل واقع ہوتا ہے اس لیے ان چیزوں میں اختلاف معقود علیہ اور معقود بہ کے علاوہ میں اختلاف ہے۔

{6} اس کے برخلاف اگر ثمن کے وصف (کھرا کھوٹا ہونے) میں اختلاف ہو یا ثمن کی جنس (دراہم اور دنانیر) میں اختلاف ہو تو یہ ثمن کی مقدار میں اختلاف کی طرح ہو گا اور ثمن کی مقدار میں اختلاف دونوں کی قسم کو واجب کرتا ہے لہذا ثمن کے وصف اور جنس میں اختلاف بھی دونوں کی قسم کو واجب کرے گا؛ کیونکہ وصف اور جنس میں اختلاف نفسِ ثمن میں اختلاف کی طرف راجع ہے یعنی وصف اور جنس میں اختلاف در حقیقت ثمن میں اختلاف ہے؛ کیونکہ ثمن تو دَین ہوتا ہے جو وصف سے معلوم ہوتا ہے کہ کھرا ہے یا کھوٹا ہے پس وصف میں اختلاف ثمن میں اختلاف شمار ہو گا، جبکہ میعاد میں اختلاف کا یہ حال نہیں یعنی میعاد میں اختلاف ثمن میں اختلاف شمار نہیں ہوتا ہے؛ کیونکہ میعاد وصف نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ میعاد گذرنے کے بعد بھی ثمن موجود رہتا ہے تو اگر میعاد ثمن کا وصف ہوتی تو میعاد گذر جانے سے ثمن میں خلل پیدا ہو جاتا، لہذا میعاد میں اختلاف ثمن میں اختلاف شمار نہ ہو گا۔

{7} سوال یہ ہے کہ جب میعاد وغیرہ میں اختلاف کی صورت میں تحالف نہیں ہے تو عاقدین میں سے کس کا قول معتبر ہو گا؟ جواب یہ ہے کہ جو خیار اور میعاد کا منکر ہو اسی کا قول مع الیمین معتبر ہو گا؛ کیونکہ یہ دونوں چیزیں عارضِ شرط سے ثابت ہوتی ہیں یعنی اگر ان دونوں چیزوں کی شرط لگائی تو یہ ثابت ہوں گی ورنہ ثابت نہ ہوں گی اور عوارض کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ ان کے منکر کا قول معتبر ہوتا ہے اس لیے مذکورہ چیزوں کے منکر کا قول مع الیمین معتبر ہو گا۔

{8} اگر مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد مبیع ہلاک ہو گئی پھر عاقدین نے ثمن کی مقدار میں اختلاف کیا تو شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی اور مقدارِ ثمن کے بارے میں مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہو گا۔ امام

محمدؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں سے قسم لی جائے گی، پس اگر دونوں نے قسم کھائی تو بیع فسخ کر دی جائے گی اور مشتری پر تلف شدہ مبیع کی قیمت دینا واجب کر دیا جائے گا۔ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ یہی اختلاف اس وقت بھی ہے کہ مبیع فروخت کرنے یا ہبہ کرنے کی وجہ سے مشتری کی ملک سے نکل جائے یا مبیع میں عیب پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے مشتری اسے واپس کرنے پر قادر نہ ہو۔

{9} امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ عاقدین میں سے ہر ایک اس عقد کے غیر کا دعویٰ کرتا ہے جس کا اس کے ساتھی نے دعویٰ کیا ہے، اور دوسرا اس کا منکر ہے یعنی بائع دو ہزار کے عوض فروخت کا مدعی ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اور مشتری ایک کے عوض خرید کا مدعی ہے اور بائع اس کا منکر ہے، اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ایک ہزار کے عوض بیع دو ہزار کے عوض بیع کا غیر ہے پس ہر ایک منکر ہے اس لیے دونوں سے قسم لی جائے گی۔

رہا یہ سوال کہ مبیع ہلاک ہونے کے بعد امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے قول پر تحالف کا فائدہ کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تحالف کا فائدہ یہ ہے کہ اگر بائع قسم سے انکار کر دے تو مشتری سے وہ زیادتی دفع ہو جاتی ہے جس کا بائع نے دعویٰ کیا ہے تو جب تحالف کا فائدہ ہے تو دونوں سے قسم لی جائے گی اور یہ ایسا ہے جیسا کہ سامان کے ہلاک ہونے کے بعد ثمن کی جنس میں عاقدین اختلاف کریں مثلاً ایک دراہم کے عوض بیع کا دعویٰ کرے اور دوسرا دنانیر کے عوض بیع کا دعویٰ کرے تو اس صورت میں دونوں سے قسم لی جاتی ہے اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی دونوں سے قسم لی جائے گی۔

{10} شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا مبیع پر قبضہ کے بعد تحالف خلافِ قیاس ہے؛ کیونکہ بائع نے وہ مال مشتری کو سپرد کیا ہے جس کا مشتری مدعی ہے جبکہ شریعت میں تحالف اس مال میں وارد ہوا ہے کہ مال موجود ہو جیسا کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے "إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ بِعَيْنِهَا تَحَالَفَا وَتَرَادَّا" (جب بائع اور مشتری اختلاف کریں اور مالِ بیع بعینہ قائم ہو تو دونوں باہم قسم کھائیں اور بیع کو رد کر دیں) اور جب تحالف مالِ بیع موجود ہونے کی حالت میں خلافِ قیاس وارد ہے تو یہ مالِ بیع ہلاک ہونے کی صورت کی طرف متعدی نہ ہوگا یعنی مالِ بیع ہلاک ہونے کی صورت میں تحالف واجب نہ ہوگا۔

{11} سوال یہ ہے کہ سامانِ بیع ہلاک ہونے کی حالت کو سامانِ بیع موجود ہونے کی حالت پر قیاس کر کے اسی کے ساتھ لاحق کیا جائے؟ جواب یہ ہے کہ سامانِ بیع موجود ہونے کی حالت میں تحالف فسخِ بیع کی طرف مفضی ہوتا ہے اور بائع کا مال بعینہ بائع کی طرف عود کر آنے سے ہر ایک سے ضرر بھی دور ہو جاتا ہے جبکہ سامانِ بیع ہلاک ہونے کی صورت میں بیع مرتفع ہو جاتی ہے اس لیے ہلاک ہونے کے بعد تحالف فسخِ بیع کی طرف مفضی نہیں ہوتا؛ کیونکہ فسخ اسی شئی پر وارد ہوتا ہے جس پر عقد ہوا ہے اور یہاں سامانِ

بیع ہلاک ہوا ہے اس لیے اس پر فسخ بیع وارد نہ ہوگا، پس ایک حالت دوسری حالت کے معنی میں نہیں ہے اس لیے یہ قیاس اور الحاق بھی صحیح نہیں ہے۔

{12} شیخین رحمۃ اللہ علیہما کی دوسری دلیل جو امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل (کہ ہر ایک اس عقد کے غیر کا مدعی ہے جس کا اس کا ساتھی مدعی ہے) کا جواب ہے یہ ہے کہ مقصود حاصل ہونے کے بعد سبب میں اختلاف کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اور مقصودِ بیع مبیع کا مشتری کے لیے سالم رہنا ہے تو جب بائع نے مبیع مشتری کو سپرد کر دی اور وہ مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہو گئی تو سپرد کرنے سے مقصودِ بیع حاصل ہو گیا تو سبب (عقدِ بیع) میں اختلاف کا اعتبار نہیں۔

امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے قول "وَأَنَّهُ يُفِيدُ دَفْعَ زِيَادَةِ الثَّمَنِ فَيَتَحَالَفَانِ" کا جواب یہ ہے کہ فائدہ وہی معتبر ہے جو موجباتِ عقد میں سے ہو یعنی بمقتضاءِ عقد واجب ہوا ہو اور مشتری کے ذمہ سے ثمن کی زیادتی کو دور کرنے کا فائدہ موجباتِ عقد میں سے نہیں ہے بلکہ یہ فائدہ بائع کے قسم سے انکار کرنے کے موجبات میں سے ہے اور چونکہ قسم موجباتِ عقد میں سے نہیں ہے لہٰذا بائع کا انکارِ قسم بھی موجبات عقد میں سے نہ ہوگا اور جب بائع کا انکارِ قسم موجباتِ عقد میں سے نہیں ہے تو اس کے انکارِ قسم کی وجہ سے اس چیز کو ترک نہیں کیا جائے گا جو چیز موجباتِ عقد میں سے ہے یعنی مبیع پر مشتری کی ملکیت اور اس پر مشتری کا قبضہ، اور جب اس کو ترک نہیں کیا جائے گا تو بائع سے قسم نہیں لی جائے گی۔

فتوی:۔ شیخین رحمۃ اللہ علیہما کا قول راجح ہے لما فی مجمع الانہر:(و لا) تحالف لو اختلفا فی قدر الثمن (بعد هلاک) کل (المبیع) فی ید المشتری ؛لانه لو هلک فی ید البائع حالفا علی القائم عندهم(وحلف المشتری)عند الشیخین علی الصحیح (مجمع الانہر: 362/3)

{13} صاحبِ ہدایہ" فرماتے ہیں کہ مذکورہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ ثمن دَین واجب فی الذمہ ہو جیسے دراہم، دنانیر اور کیلی و موزونی چیزیں، اور اگر ثمن مالِ عین ہو یعنی بیع مقایضہ ہو اور ایک عوض کے تلف ہو جانے کے بعد عاقدین نے اختلاف کیا تو بالاتفاق دونوں سے باہم قسم لی جائے گی؛ کیونکہ ایک طرف میں مبیع موجود ہے اس لیے عقدِ بیع ختم نہیں ہوا ہے لہٰذا تحالف کے بعد فسخ کا فائدہ ظاہر ہوگا، یوں کہ جو عوض موجود ہے اس کو اس کے مالک کی طرف لوٹا دیا جائے گا، باقی جو عوض تلف ہو گیا ہے، اگر وہ ذوات الامثال میں سے ہے تو اس کا مثل لوٹا دیا جائے گا اور اگر وہ ذوات القیم میں سے ہے تو اس کی قیمت لوٹائی جائے گی۔

{1}قَالَ : وَإِنْ هَلَكَ أَحَدُ الْعَبْدَيْنِ ثُمَّ اخْتَلَفَا فِي الثَّمَنِ لَمْ يَتَحَالَفَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ

فرمایا: اور اگر ہلاک ہوا دو غلاموں میں سے ایک، پھر دونوں نے اختلاف کیا ثمن میں، تو دونوں قسم نہیں کھائیں گے امام صاحبؒ کے نزدیک،

إِلَّا أَنْ يَرْضَى الْبَائِعُ أَنْ يَتْرُكَ حِصَّةَ الْهَالِكِ مِنَ الثَّمَنِ. {2}وَفِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ: الْقَوْلُ قَوْلُ الْمُشْتَرِي مَعَ يَمِينِهِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ

مگر یہ کہ راضی ہو بائع کہ چھوڑ دے ہلاک شدہ کا حصہ۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ مشتری کا قول معتبر ہے اس کی قسم کے ساتھ امام صاحبؒ کے نزدیک،

إِلَّا أَنْ يَشَاءَ الْبَائِعُ أَنْ يَأْخُذَ الْعَبْدَ الْحَيَّ وَلَا شَيْءَ لَهُ مِنْ قِيمَةِ الْهَالِكِ. {3}وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ : يَتَحَالَفَانِ

مگر یہ کہ بائع چاہے کہ لے لے گا زندہ غلام، اور کچھ نہ ہو گا اس کے لیے ہلاک شدہ کی قیمت میں سے۔ اور فرمایا امام ابو یوسفؒ نے کہ دونوں قسم کھائیں

فِي الْحَيِّ وَيُفْسَخُ الْعَقْدُ فِي الْحَيِّ ، وَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمُشْتَرِي فِي قِيمَةِ الْهَالِكِ.

زندہ کے بارے میں، اور فسخ کر دیا جائے عقد زندہ غلام کے بارے میں، اور قول مشتری کا معتبر ہو گا تلف شدہ غلام کی قیمت میں۔

وَقَالَ مُحَمَّدٌ : يَتَحَالَفَانِ عَلَيْهِمَا وَيَرُدُّ الْحَيَّ وَقِيمَةَ الْهَالِكِ {4}لِأَنَّ هَلَاكَ كُلِّ السِّلْعَةِ

اور فرمایا امام محمدؒ نے: کہ دونوں قسم کھائیں زندہ اور ہلاک دونوں پر، اور واپس کر دے زندہ غلام اور ہلاک شدہ کی قیمت؛ کیونکہ ہلاک ہونا کل سامان کا

لَا يَمْنَعُ التَّحَالُفَ عِنْدَهُ فَهَلَاكُ الْبَعْضِ أَوْلَى. وَلِأَبِي يُوسُفَ أَنَّ امْتِنَاعَ التَّحَالُفِ

مانع نہیں تحالف سے امام محمدؒ کے نزدیک، تو ہلاک ہونا بعض کا بطریقۂ اولیٰ مانع نہ ہو۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ممتنع ہونا تحالف کا

لِلْهَلَاكِ فَيَتَقَدَّرُ بِقَدْرِهِ. {5}وَلِأَبِي حَنِيفَةَ أَنَّ التَّحَالُفَ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ فِي حَالِ قِيَامِ السِّلْعَةِ

ہلاک ہونے کی وجہ سے، لہٰذا مقدر ہو گا بقدرِ ہلاک کے۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ تحالف خلاف قیاس ہے سامان بیع موجود ہونے کی حالت میں،

وَهِيَ اسْمٌ لِجَمِيعِ أَجْزَائِهَا فَلَا تَبْقَى السِّلْعَةُ بِفَوَاتِ بَعْضِهَا ، وَلِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ التَّحَالُفُ فِي الْقَائِمِ

اور سامان بیع نام ہے اپنے پورے اجزاء کا، پس سامانِ بیع باقی نہیں رہتا ہے بعض کے فوت ہونے سے۔ اور اس لیے کہ ممکن نہیں ہے تحالف موجود میں

إِلَّا عَلَى اعْتِبَارِ حِصَّتِهِ مِنَ الثَّمَنِ فَلَا بُدَّ مِنَ الْقِسْمَةِ وَهِيَ تُعْرَفُ بِالْحَزْرِ وَالظَّنِّ فَيُؤَدِّي

مگر اس کے حصہ ثمن کے اعتبار پر، پس ضروری ہے ثمن کو تقسیم کرنا قیمت پر، حالانکہ قیمت معلوم ہوتی ہے تخمینہ اور اندازے سے، پس یہ سبب ہو گا

إِلَى التَّحَالُفِ مَعَ الْجَهْلِ وَذَلِكَ لَا يَجُوزُ إِلَّا أَنْ يَرْضَى الْبَائِعُ أَنْ يَتْرُكَ حِصَّةَ الْهَالِكِ أَصْلًا لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ يَكُونُ

تحالف کا ثمن مجہول ہونے کے باوجود، اور یہ جائز نہیں ہے، مگر یہ کہ بائع راضی ہو کہ چھوڑ دے تلف شدہ کے حصہ کو بالکل؛ کیونکہ اس وقت ہو گا

الثَّمَنُ كُلُّهُ بِمُقَابَلِ الْقَائِمِ وَيَخْرُجُ الْهَالِكُ عَنِ الْعَقْدِ فَيَتَحَالَفَانِ. {6}هَذَا تَخْرِيجُ بَعْضِ الْمَشَايِخِ

کل ثمن بمقابلۂ موجود کے، اور خارج ہو جائے گا تلف شدہ عقد سے، پس دونوں قسمیں کھائیں گے، یہ تخریج ہے بعض مشائخ کی،

وَيُصْرَفُ الِاسْتِثْنَاءُ عِنْدَهُمْ إِلَى التَّحَالُفِ كَمَا ذَكَرْنَا وَقَالُوا : إِنَّ الْمُرَادَ مِنْ قَوْلِهِ فِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ

اور پھر جائے گا استثناء ان کے نزدیک تحالف کی طرف جیسا کہ ہم ذکر کر چکے۔ اور انہوں نے کہا ہے کہ جامع صغیر میں امام محمدؒ کے قول
يَأْخُذُ الْحَيَّ وَلَا شَيْءَ لَهُ ، مَعْنَاهُ : لَا يَأْخُذُ مِنْ ثَمَنِ الْهَالِكِ شَيْئًا أَصْلًا .{7} وَقَالَ بَعْضُ الْمَشَايِخِ:
کہ زندہ غلام کو لے لے اور اس کے لیے کچھ نہیں" کی مراد یہ ہے کہ نہ لے تلف شدہ کے ثمن میں سے بالکل کچھ۔ اور کہا ہے بعض مشائخ نے:
يَأْخُذُ مِنْ ثَمَنِ الْهَالِكِ بِقَدْرِ مَا أَقَرَّ بِهِ الْمُشْتَرِي ، وَإِنَّمَا لَا يَأْخُذُ الزِّيَادَةَ .وَعَلَى قَوْلِ هَؤُلَاءِ
کہ لے لے تلف شدہ کے ثمن میں سے اتنی مقدار جس کا اقرار کیا ہے مشتری نے، اور زیادتی کو نہ لے، اور ان مشائخ کے قول کے مطابق
يَنْصَرِفُ الِاسْتِثْنَاءُ إلَى يَمِينِ الْمُشْتَرِي لَا إلَى التَّحَالُفِ ، لِأَنَّهُ لَمَّا أَخَذَ الْبَائِعُ بِقَوْلِ الْمُشْتَرِي فَقَدْصَدَّقَهُ
پھرے گا استثناء یمینِ مشتری کی طرف، نہ کہ تحالف کی طرف؛ کیونکہ جب بائع نے لیا مشتری کے کہنے پر، تو اس نے مشتری کے قول کی تصدیق کی،
فَلَا يَحْلِفُ الْمُشْتَرِي ،{8} ثُمَّ تَفْسِيرُ التَّحَالُفِ عَلَى قَوْلِ مُحَمَّدٍ مَا بَيَّنَّاهُ فِي الْقَائِمِ .وَإِذَا حَلَفَا
پس قسم نہیں لے گا مشتری۔ پھر تحالف کی تفسیر امام محمدؒ کے قول پر وہ ہے جس کو ہم بیان کر چکے موجود میں، اور جب دونوں نے قسم کھائی
وَلَمْ يَتَّفِقَا عَلَى شَيْءٍ فَادَّعَى أَحَدُهُمَا الْفَسْخَ أَوْ كِلَاهُمَا يُفْسَخُ الْعَقْدُ بَيْنَهُمَا
اور متفق نہ ہوئے کسی مقدار پر، پھر دعوی کیا دونوں میں سے ایک نے فسخ کا یا دونوں نے، تو فسخ کیا جائے گا عقد دونوں کے درمیان؛
وَيَأْمُرُ الْقَاضِي الْمُشْتَرِيَ بِرَدِّ الْبَاقِي وَقِيمَةِ الْهَالِكِ .{9} وَاخْتَلَفُوا فِي تَفْسِيرِهِ عَلَى قَوْلِ أَبِي يُوسُفَ،
اور حکم کرے گا قاضی مشتری کو باقی غلام اور ہلاک شدہ کی قیمت واپس کرنے کا۔ اور مشائخ نے اختلاف کیا ہے تحالف کی تفسیر میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر،
وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ يَحْلِفُ الْمُشْتَرِي بِاَللَّهِ مَا اشْتَرَيْتُهُمَا بِمَا يَدَّعِيهِ الْبَائِعُ،
اور صحیح یہ ہے کہ اس طرح قسم دلائی جائے مشتری کو: واللہ میں نے نہیں خریدا ہے ان دونوں کو اس قدر ثمن کے عوض جس کا مدعی ہے بائع
فَإِنْ نَكَلَ لَزِمَهُ دَعْوَى الْبَائِعِ ، وَإِنْ حَلَفَ يُحَلَّفُ الْبَائِعُ بِاَللَّهِ مَا بِعْتُهُمَا
پس اگر مشتری نے قسم سے انکار کیا تو لازم ہو گا اس پر بائع کا دعوی، اور اگر اس نے قسم کھائی، تو قسم لی جائے گی بائع سے کہ: واللہ میں نے فروخت نہیں کیا ہے
بِالثَّمَنِ الَّذِي يَدَّعِيهِ الْمُشْتَرِي ، فَإِنْ نَكَلَ لَزِمَهُ دَعْوَى الْمُشْتَرِي ، وَإِنْ حَلَفَ يُفْسَخَانِ
اس ثمن کے عوض جس کا مدعی ہے مشتری، پس اگر بائع نے انکار کیا تو لازم ہو گا اس پر مشتری کا دعوی، اور اگر بائع نے قسم کھائی تو وہ دونوں فسخ کر دیں
الْعَقْدَفِي الْقَائِمِ وَتَسْقُطُ حِصَّتُهُ مِنَ الثَّمَنِ وَيَلْزَمُ الْمُشْتَرِي حِصَّةَالْهَالِكِ{10} وَيُعْتَبَرُقِيمَتُهُمَافِي الِانْقِسَامِ يَوْمَ الْقَبْضِ
عقد کو موجود میں، اور ساقط ہو جائے گا موجود کے ثمن کا حصہ، اور لازم ہو گا مشتری پر تلف شدہ کا حصۂ ثمن، اور معتبر ہو گی ان دونوں کی
قیمت حصہ نکالنے میں قبضہ کے دن کی۔

تشریح:۔ {1}(توجہ کی زیادہ ضرورت ہے؛ کیونکہ مسئلہ طویل، مختلف فیہ اور پیچیدہ ہے) اگر کسی نے اپنے دو غلام عقدِ واحد کے تحت فروخت کیے، اور مشتری نے دونوں پر قبضہ کر لیا، پھر دونوں غلاموں میں سے ایک ہلاک ہو گیا، اس کے بعد عاقدین نے مقدارِ ثمن میں اختلاف کیا بائع کہتا ہے کہ دونوں دو ہزار کے عوض میں نے فروخت کیے تھے اور مشتری کہتا ہے کہ میں نے تجھ سے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض خریدا تھا توامام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی، البتہ اگر بائع ہلاک شدہ غلام کا حصۂ ثمن چھوڑنے پر راضی ہو گیا تو اس صورت میں دونوں سے قسم لی جائے گی۔

{2} جامع صغیر میں اس مسئلہ کو اس طرح ذکر کیا ہے کہ "امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہو گا، مگر یہ کہ بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ وہ زندہ غلام کو لے لے گا اور ہلاک شدہ کی قیمت میں سے اس کے لیے کچھ نہ ہو گا" دونوں عبارتوں کا حاصل ایک ہے فقط اتنا فرق ہے کہ قدوری کی عبارت میں مستثنیٰ منہ کلام غیر موجب یعنی عدمِ تحالف ہے کہ دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی، اور جامع صغیر کی عبارت میں مستثنیٰ منہ کلام موجب ہے یعنی مشتری سے قسم لی جائے گی۔

{3} امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ زندہ غلام کے بارے میں دونوں سے قسم لی جائے گی اور پھر زندہ غلام میں عقد بیع کو فسخ کر دیا جائے گا اور ہلاک شدہ غلام کے حصۂ ثمن میں مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہو گا۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ زندہ اور ہلاک شدہ دونوں غلاموں پر دونوں سے قسم لی جائے گی اور عقد فسخ کرنے کے بعد زندہ غلام بائع کی طرف واپس کر دیا جائے گا اور ہلاک شدہ غلام کی قیمت واپس کر دی جائے گی۔

{4} امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ کل سامان ہلاک ہونا بھی امام محمدؒ کے نزدیک باہمی قسم کے لیے مانع نہیں ہے تو بعض کا ہلاک ہونا بطریقۂ اولیٰ مانع نہ ہو گا، پس اگر دونوں نے قسم کھائی تو زندہ غلام اور ہلاک شدہ کی قیمت بائع کی طرف واپس کر کے مشتری اپنا ثمن واپس لے لے گا بشرطیکہ اس نے بائع کو ثمن دیا ہو۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ باہمی قسم کا ممتنع ہونا اس وجہ سے ہے کہ مبیع ہلاک ہو گئی ہے پس جس قدر وہ ہلاک ہو گی اسی کے بقدر باہمی قسم ممتنع ہو گی، لہذا زندہ غلام میں دونوں سے قسم لی جائے گی اور ہلاک شدہ میں دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی بلکہ اس کے ثمن میں مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہو گا۔

{5} امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کے قبضہ کے بعد باہمی قسم خلافِ قیاس حدیث سے اس صورت میں ثابت ہے جبکہ مبیع موجود ہو جیسا کہ سابق میں گزر چکا اور مبیع اپنے پورے اجزاء کا نام ہے تو بعض مبیع ہلاک ہونے کے بعد مبیع باقی نہیں رہتی ہے اور جب مبیع باقی نہ رہی تو ورودِ حدیث کا محل باقی نہ رہا اس لیے حدیث کے مطابق باہمی قسم بھی نہ ہو گی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ زندہ غلام میں تحالف ممکن نہیں ہے مگر اس طریقہ پر کہ ثمن میں سے اس کے حصہ کا اعتبار کیا جائے اور جب ایسا ہے تو زندہ غلام اور ہلاک شدہ کی قیمت پر اس کا ثمن منقسم ہو گا پس تحالف کے بعد بائع کی طرف زندہ غلام واپس اور ہلاک شدہ کے حصہ میں جو ثمن آئے گا وہ اس کو دیدیا جائے گا، لیکن قیمت اندازہ اور گمان سے معلوم ہوتی ہے یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتی اس لیے ہلاک شدہ غلام کا حصہ مجہول ہو گا تو یہ مجہول ثمن پر تحالف کی طرف مفضی ہو گا حالانکہ مجہول ثمن پر تحالف جائز نہیں ہے، البتہ اگر بائع اس بات پر راضی ہو گیا کہ ہلاک شدہ غلام کا حصہ بالکل چھوڑدے تو اس وقت گویا عقد فقط موجود غلام پر واقع ہے لہذا پورا ثمن زندہ غلام کے مقابلے میں ہو جائے گا اور ہلاک شدہ غلام عقد سے خارج ہو جائے گا اس طرح مبیع بھی موجود ہو گی اور اس کا ثمن بھی معلوم ہو گا اس لیے اس صورت میں دونوں سے قسم لی جائے گی۔

{6} صاحب ہدایہ "فرماتے ہیں کہ امام صاحب" کے مذہب اور دلیل کی جو تقریر کی یہ بعض مشائخ کی تخریج اور تفصیل ہے ان کے نزدیک استثناء (اَلَّا اَنْ یَرْضَی الْبَائِعُ) تحالف کی طرف راجع ہے یعنی مذکورہ مسئلہ میں تحالف نہیں ہو گا مگر اس صورت میں کہ بائع ہلاک شدہ غلام کے حصۂ ثمن کو چھوڑنے پر راضی ہو جائے، اور ان حضرات نے کہا ہے کہ جامع صغیر کے قول کہ "بائع زندہ غلام لے لے اور اس کے لیے کچھ نہ ہو گا" کی مراد یہ ہے کہ بائع ہلاک شدہ غلام کے ثمن میں سے بالکل کچھ نہیں لے گا۔

{7} اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ "بائع زندہ غلام کو لے لے گا اور ہلاک شدہ غلام کے حصۂ ثمن میں سے صرف اتنا لے گا جس کا مشتری نے اقرار کیا ہے اور جو رقم اقرار سے زائد ہے بائع اس کو نہیں لے گا" ان حضرات کے قول کے مطابق قدوری کے قول میں استثناء مشتری کی یمین کی طرف لوٹے گا تحالف کی طرف نہیں لوٹے گا اور متن کی عبارت کا مطلب یہ ہو گا کہ امام صاحب" کے نزدیک بائع اور مشتری دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی بلکہ مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہو گا، مگر یہ کہ بائع اس بات کو چاہے کہ زندہ غلام لے لے اور ہلاک شدہ غلام کے ثمن میں سے مشتری کے اقرار سے زائد چیز نہ لے، پس اس وقت مشتری پر یمین واجب نہ ہو گی؛ کیونکہ جب بائع نے مشتری کے قول اور اقرار کے مطابق لیا تو گویا بائع نے مشتری کے قول کی تصدیق کر دی اور جب بائع نے مشتری کے قول کی تصدیق کر دی تو مشتری سے قسم لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ مشتری سے قسم اس وقت لی جاتی ہے جبکہ وہ بائع کے دعویٰ زیادتی کا منکر ہو حالانکہ یہاں بائع نے مشتری کی تصدیق کر دی ہے اور زیادتی کا دعویٰ ترک کر دیا ہے، لہذا مشتری بائع کے دعویٰ کا منکر نہیں رہا۔

فتویٰ: امام ابو حنیفہ کا قول راجح ہے لما قال الشیخ عبد الحکیم الشھید: المختار عند عامة المشائخ ما اختارہ القدوری من قول الامام ابی حنیفة، وکذا صرف الاستثناء الی قولہ لم یحالفا ھو الراجح، قال فی مجمع الانھر: وھو قول

عامة المشائخ كما هو الظاهر و هو الموافق لما في المبسوط و كذا صرح به في الكافي و ابو المكارم، و الله تعالى أعلم وله المنة (هامش الهداية: 210/3)

{8} مسئلہ کی تفصیل کے بعد مصنف ؒ اب تحالف کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ کے قول کی بناء پر تحالف کی تفسیر وہی ہے جس کو ہم "وَصِفَةُ الْيَمِينِ أَنْ يَحْلِفَ الْبَائِعُ الخ" سے بیان کر چکے کہ بائع کہے: واللہ میں نے مبیع ایک ہزار کے عوض نہیں فروخت کی ہے اور مشتری کہے: واللہ میں نے مبیع دو ہزار کے عوض نہیں خریدی ہے، پس مذکورہ مسئلہ میں بھی دونوں سے اسی طرح قسم لی جائے گی۔

اور جب دونوں قسم کھائیں اور ثمن کی کسی مقدار پر متفق نہ ہو جائیں تو اگر ان میں سے کسی ایک نے یا دونوں نے فسخ کا دعوی کیا تو دونوں کے درمیان بیع کو فسخ کر دیا جائے گا، اور قاضی مشتری کو حکم دے گا کہ زندہ غلام کو واپس کر دو اور ہلاک شدہ غلام کی قیمت واپس کر دو۔

{9} اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی بناء پر مشائخ نے تحالف کی تفسیر میں اختلاف کیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ مشتری سے اس طرح قسم لی جائے کہ "واللہ میں نے ان دونوں غلاموں کو اس قدر ثمن کے عوض نہیں خریدا ہے جس کا بائع مدعی ہے" پس اگر مشتری نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس پر وہ لازم ہو گا جس کا بائع مدعی ہے، اور اگر مشتری نے قسم کھائی، تو پھر بائع سے اس طرح قسم لی جائے گی کہ "واللہ میں نے ان دونوں غلاموں کو اس قدر ثمن کے عوض فروخت نہیں کیا ہے جس کا مشتری مدعی ہے" پس اگر بائع نے قسم سے انکار کر دیا تو اس پر مشتری کا دعوی لازم ہو گا، اور اگر بائع نے بھی قسم کھائی تو زندہ غلام میں دونوں بیع کو فسخ کر دیں اور اس کا حصہ ثمن مشتری کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور ہلاک شدہ کا حصہ اس کے ذمہ لازم ہو جائے گا۔

{10} سوال یہ ہے کہ زندہ غلام اور ہلاک شدہ غلام کا حصہ ثمن معلوم کرنے کے لیے دونوں کی کس دن کی قیمت کا اعتبار ہو گا؟ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ حصہ ثمن نکالنے کے لیے اس دن کی قیمت معتبر ہو گی جس دن مشتری نے غلاموں پر قبضہ کیا تھا۔

{1} وَإِنِ اخْتَلَفَا فِي قِيمَةِ الْهَالِكِ يَوْمَ الْقَبْضِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْبَائِعِ ، وَأَيُّهُمَا أَقَامَ الْبَيِّنَةَ

اور اگر دونوں نے اختلاف کیا تلف شدہ کے قبضہ کے دن کی قیمت میں، تو قول بائع کا معتبر ہو گا، اور دونوں میں سے جو بھی بیّنہ قائم کرے

تُقْبَلُ بَيِّنَتُهُ .وَإِنْ أَقَامَاهَا فَبَيِّنَةُ الْبَائِعِ أَوْلَى {2} وَهُوَ قِيَاسُ مَا ذُكِرَ

تو قبول ہو گا اسی کا بیّنہ، اور اگر دونوں نے بیّنہ قائم کیا تو بائع کا بیّنہ اولیٰ ہو گا، اور یہ اس مسئلہ کے قیاس کے موافق ہے جو ذکر کیا گیا ہے

فِي بُيُوعِ الْأَصْلِ : اشْتَرَى عَبْدَيْنِ وَقَبَضَهُمَا ثُمَّ رَدَّ أَحَدَهُمَا بِالْعَيْبِ وَهَلَكَ الْآخَرُ
مبسوط کی کتاب البیوع میں کہ کسی نے دو غلام خریدے اور دونوں پر قبضہ کیا، پھر رد کیا دونوں میں سے ایک کو عیب کی وجہ سے، اور ہلاک ہوا دوسرا
عِنْدَهُ يَجِبُ عَلَيْهِ ثَمَنُ مَا هَلَكَ عِنْدَهُ وَيَسْقُطُ عَنْهُ ثَمَنُ مَا رَدَّهُ
مشتری کے پاس، تو واجب ہوگا مشتری پر ثمن اس غلام کا جو ہلاک ہوا اس کے پاس، اور ساقط ہوگا اس سے ثمن اس کا جس کو اس نے رد کیا،
وَيَنْقَسِمُ الثَّمَنُ عَلَى قِيمَتِهِمَا . فَإِنِ اخْتَلَفَا فِي قِيمَةِ الْهَالِكِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْبَائِعِ ؛ لِأَنَّ الثَّمَنَ قَدْ وَجَبَ
اور تقسیم ہوگا ثمن ان دونوں کی قیمت پر، پھر اگر ان دونوں نے اختلاف کیا تلف شدہ کی قیمت میں، تو قول بائع کا معتبر ہوگا؛ کیونکہ ثمن واجب ہو چکا ہے
بِاتِّفَاقِهِمَا ثُمَّ الْمُشْتَرِي يَدَّعِي زِيَادَةَ السُّقُوطِ بِنُقْصَانِ قِيمَةِ الْهَالِكِ وَالْبَائِعُ يُنْكِرُهُ
ان دونوں کے اتفاق سے، پھر مشتری دعوی کرتا ہے زائد کے سقوط کا تلف شدہ کی قیمت کے کم ہونے کی وجہ سے، اور بائع انکار کر رہا ہے اس کا،
وَالْقَوْلُ لِلْمُنْكِرِ ، وَإِنْ أَقَامَا الْبَيِّنَةَ فَبَيِّنَةُ الْبَائِعِ أَوْلَى ؛ لِأَنَّهَا أَكْثَرُ إِثْبَاتًا ظَاهِرًا لِإِثْبَاتِهَا
اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے۔ اور اگر دونوں نے بیّنہ قائم کیا تو بائع کا بیّنہ اولیٰ ہوگا؛ کیونکہ وہ زیادہ کا مثبت ہے بظاہر؛ بوجہ اس کے ثابت کرنے کے
الزِّيَادَةَ فِي قِيمَةِ الْهَالِكِ{3} وَهَذَا لِفِقْهٍ . وَهُوَ أَنَّ فِي الْأَيْمَانِ تُعْتَبَرُ الْحَقِيقَةُ لِأَنَّهَا تَتَوَجَّهُ
زیادتی تلف شدہ کی قیمت میں، اور یہ ایک راز کی وجہ سے ہے اور وہ یہ کہ قسموں میں اعتبار ہوتا ہے حقیقتِ حال کا؛ کیونکہ قسم متوجہ ہوتی ہے
عَلَى أَحَدِ الْعَاقِدَيْنِ وَهُمَا يَعْرِفَانِ حَقِيقَةَ الْحَالِ فَبُنِيَ الْأَمْرُ عَلَيْهَا وَالْبَائِعُ مُنْكِرٌ حَقِيقَةً
عاقدین میں سے ایک کی طرف، اور وہ دونوں جانتے ہیں حقیقتِ حال، پس مبنی ہوا قسم کا معاملہ حقیقتِ حال پر، اور بائع منکر ہے حقیقۃً،
فَلِذَا كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَهُ، {4} وَفِي الْبَيِّنَاتِ يُعْتَبَرُ الظَّاهِرُ لِأَنَّ الشَّاهِدَيْنِ لَا يَعْلَمَانِ حَقِيقَةَ الْحَالِ فَاعْتُبِرَ الظَّاهِرُ فِي حَقِّهِمَا
لہٰذا اس کا قول معتبر ہوگا، اور بینات میں اعتبار کیا جاتا ہے ظاہر کا؛ کیونکہ گواہ نہیں جانتے ہیں حقیقتِ حال کو، پس معتبر ہوگا ظاہر ان دونوں کے حق میں
وَالْبَائِعُ مُدَّعٍ ظَاهِرًا فَلِهَذَا تُقْبَلُ بَيِّنَتُهُ أَيْضًا وَتَتَرَجَّحُ بِالزِّيَادَةِ الظَّاهِرَةِ عَلَى مَا مَرَّ ، وَهَذَا يُبَيِّنُ
اور بائع مدعی ہے ظاہر میں، پس اسی لیے بیّنہ بھی اسی کا معتبر ہوگا، اور بائع کا بیّنہ راجح ہوگا ظاہری زیادتی کی وجہ سے جیسا کہ گذر چکا اور یہ ظاہر کرتا ہے
لَكَ مَعْنَى مَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ قَوْلِ أَبِي يُوسُفَ . {5} قَالَ : وَمَنِ اشْتَرَى جَارِيَةً وَقَبَضَهَا ثُمَّ تَقَايَلَا
وہ معنی جو ہم ذکر کر چکے امام ابو یوسفؒ کے قول کا۔ فرمایا: اور جس نے خرید لی باندی اور قبض کیا اس کو، پھر دونوں نے اقالہ کیا،
ثُمَّ اخْتَلَفَا فِي الثَّمَنِ فَإِنَّهُمَا يَتَحَالَفَانِ وَيَعُودُ الْبَيْعُ الْأَوَّلُ {6} وَنَحْنُ مَا أَثْبَتْنَا التَّحَالُفَ فِيهِ بِالنَّصِّ
پھر اختلاف کیا ثمن میں، تو یہ دونوں قسم کھائیں گے، اور لوٹ آئے گی بیع اول، اور ہم نے ثابت نہیں کیا ہے تحالف اقالہ میں نص سے؛
لِأَنَّهُ وَرَدَ فِي الْبَيْعِ الْمُطْلَقِ وَالْإِقَالَةُ فَسْخٌ فِي حَقِّ الْمُتَعَاقِدَيْنِ ، وَإِنَّمَا أَثْبَتْنَاهُ بِالْقِيَاسِ لِأَنَّ الْمَسْأَلَةَ مَفْرُوضَةٌ

کیونکہ نص وارد ہوئی ہے بیع مطلق میں، اور اقالہ فسخ ہے متعاقدین کے حق میں، اور ہم نے ثابت کیا ہے تحالف کو قیاس سے؛ کیونکہ مسئلہ فرض کیا گیا ہے

قَبْلَ الْقَبْضِ وَالْقِيَاسُ يُوَافِقُهُ عَلَى مَامَرَّ {7} وَلِهَذَا نَقِيسُ الْإِجَارَةَ عَلَى الْبَيْعِ قَبْلَ الْقَبْضِ وَالْوَارِثَ عَلَى الْعَاقِدِ

قبضہ سے پہلے، اور قیاس اس کے موافق ہے جیسا کہ گذر چکا اور اسی لیے ہم قیاس کرتے ہیں اجارہ کو قبضہ سے پہلے بیع پر اور وارث کو عاقد پر

وَالْقِيمَةَ عَلَى الْعَيْنِ فِيمَا إذَا اسْتَهْلَكَهُ فِي يَدِ الْبَائِعِ غَيْرُ الْمُشْتَرِي . {8} قَالَ : وَلَوْ قَبَضَ الْبَائِعُ الْمَبِيعَ بَعْدَ الْإِقَالَةِ

اور قیمت کو عین پر اس صورت میں جبکہ ہلاک کیا ہو مبیع کو بائع کے قبضہ میں مشتری کے علاوہ نے۔ اور اگر قبض کر لیا بائع نے مبیع کو اقالہ کے بعد

فَلَا تَحَالُفَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ ؛ لِأَنَّهُ يَرَى النَّصَّ مَعْلُولًا بَعْدَ الْقَبْضِ أَيْضًا.

تو تحالف نہیں ہوگا امام صاحب اور امام ابو یوسف کے نزدیک، اختلاف ہے امام محمد کا؛ کیونکہ وہ نص کو معلول جانتے ہیں قبضہ کے بعد بھی۔

{9} قَالَ : وَمَنْ أَسْلَمَ عَشَرَةَ دَرَاهِمَ فِي كُرِّ حِنْطَةٍ ثُمَّ تَقَايَلَا ثُمَّ اخْتَلَفَا فِي الثَّمَنِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمُسْلَمِ إلَيْهِ

فرمایا: اور اگر کسی نے بطورِ سلم دس درہم دیئے ایک کُر گندم میں، پھر دونوں نے اقالہ کیا، پھر دونوں نے اختلاف کیا ثمن میں، تو قول مسلم الیہ کا معتبر ہوگا،

وَلَا يَعُودُ السَّلَمُ ؛ لِأَنَّ الْإِقَالَةَ فِي بَابِ السَّلَمِ لَا تَحْتَمِلُ النَّقْضَ لِأَنَّهُ إسْقَاطٌ فَلَا يَعُودُ السَّلَمُ،

اور نہیں لوٹے گی بیع سلم؛ کیونکہ اقالہ باب سلم احتمال نہیں رکھتا ہے نقض کا؛ اس لیے کہ وہ اسقاط کے قبیل سے ہے، پس نہیں لوٹے گی سلم،

{10} بِخِلَافِ الْإِقَالَةِ فِي الْبَيْعِ ؛ أَلَا تَرَى أَنَّ رَأْسَ مَالِ السَّلَمِ لَوْ كَانَ عَرَضًا فَرَدَّهُ بِالْعَيْبِ وَهَلَكَ

برخلاف بیع میں اقالہ کے، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ سلم کا راس المال اگر کوئی سامان ہو، پھر واپس کر دیا اس کو عیب کی وجہ سے، اور ہلاک ہوا

قَبْلَ التَّسْلِيمِ إلَى رَبِّ السَّلَمِ لَا يَعُودُ السَّلَمُ وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ فِي بَيْعِ الْعَيْنِ يَعُودُ الْبَيْعُ دَلَّ عَلَى الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا.

رب السلم کو سپرد کرنے سے پہلے، تو نہیں لوٹے گی سلم، اور اگر یہ معاملہ بیع عین میں ہو، تو لوٹ آئے گی بیع، تو یہ دلیل ہے دونوں میں فرق کی۔

تشریح:۔ {1} اگر ہلاک شدہ غلام کی قبضہ کے دن کی قیمت میں بائع اور مشتری نے اختلاف کیا تو بیّنہ نہ ہونے کی صورت میں بائع کا قول مع الیمین معتبر ہوگا، اور اگر دونوں میں سے کسی ایک نے اپنے دعوی پر بیّنہ قائم کر دیا تو اسی کا بیّنہ قبول ہوگا؛ کیونکہ بیّنہ دعوی کو ثابت کرتا ہے، اور اگر دونوں نے اپنے اپنے دعوی پر بیّنہ قائم کر دیا تو بائع کا بیّنہ اولیٰ ہوگا؛ کیونکہ ہلاک شدہ غلام کی قیمت کو زیادہ ثابت کرنے کی وجہ سے بائع کا بیّنہ ظاہراً زیادتی کو ثابت کرتا ہے اور قاعدہ ہے کہ جو بیّنہ زیادتی کو ثابت کرنے والا ہو وہی قبول ہوتا ہے اس لیے بائع کا بیّنہ اولیٰ ہوگا۔

{2} صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ تحالف کی تفسیر کے بارے میں امام ابو یوسف کا قول اور اس پر بیان کردہ تفریعات سب اس مسئلہ کے قیاس کے مطابق ہیں جو مسئلہ مبسوط کے بیوع میں مذکور ہے، اور مبسوط میں یہ مسئلہ ذکر ہے کہ ایک شخص نے دو غلام

لیے اور ان دونوں پر قبضہ کر لیا پھر ان میں سے ایک غلام کو عیب کی وجہ سے واپس کر دیا اور دوسرا مشتری کے پاس ہلاک ہو گیا تو مشتری پر ہلاک شدہ کا حصۂ ثمن واجب ہو گا اور واپس کردہ کا حصۂ ثمن اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور یہ ثمن ان دونوں کی اس قیمت پر تقسیم کیا جائے گا جو قیمت قبضہ کے دن تھی۔

پھر اگر دونوں نے ہلاک شدہ غلام کی قبضہ کے دن کی قیمت میں اختلاف کیا مشتری کم بتار ہا تھا اور بائع زیادہ، تو بائع کا قول معتبر ہو گا؛ کیونکہ ثمن جو کچھ واجب ہوا تھا وہ ان دونوں کے اتفاق سے واجب ہوا تھا پھر مشتری ہلاک شدہ کی قیمت کم بتلا کر اپنے اقرار کردہ ثمن سے زائد کے ساقط ہونے کا مدعی ہے اور بائع اس سقوط کا منکر ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے اس لیے یہاں بائع کا قول معتبر ہو گا۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر بینہ قائم کر دیا تو بائع کا بینہ اولیٰ ہو گا؛ کیونکہ بائع کا بینہ ہلاک شدہ غلام کی قیمت زیادہ ثابت کرتا ہے اس لیے بائع کا بینہ بظاہر مثبتِ زیادت ہے اور قاعدہ ہے کہ جس کا بینہ زیادہ ثابت کرتا ہو اسی کا بینہ قبول ہو گا۔

{3} صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ مبسوط کے مذکورہ مسئلہ میں بائع کی قسم اور اس کا بینہ معتبر ہونے میں فقہی راز یہ ہے کہ قسموں میں حقیقتِ حال معتبر ہوتی ہے؛ کیونکہ قسم عاقدین میں سے ایک کی طرف متوجہ ہوتی ہے نہ کہ وکیل کی طرف، اور عاقدین حقیقتِ حال سے واقف ہوتے ہیں؛ کیونکہ عقد عاقدین ہی سے صادر ہوا ہے اس لیے قسم کا معاملہ حقیقتِ حال پر مبنی ہو گا اور بائع چونکہ زیادتی ثمن کے سقوط کا منکر ہے اس لیے وہ حقیقۃً منکر ہے اور منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے اس لیے بائع کا قول مع الیمین معتبر ہو گا۔

{4} اور گواہوں میں قسموں کے برعکس ظاہر حال کا اعتبار ہوتا ہے؛ کیونکہ گواہ حقیقتِ حال سے واقف نہیں ہوتے ہیں اس لیے کہ وہ غیر کے فعل کی گواہی دیتے ہیں اپنے فعل کی گواہی نہیں دیتے ہیں پس ممکن ہے کہ جو کچھ گواہوں پر ظاہر ہو گیا ہے حقیقتِ حال اس کے خلاف ہو پس انسان غیر کے فعل کی حقیقت سے واقف نہیں ہو سکتا اس لیے گواہوں کے حق میں ظاہر حال کا اعتبار ہو گا اور بائع چونکہ ظاہر حال یعنی زیادتی ثمن کا مدعی ہے اس لیے بینہ بھی بائع کا معتبر ہو گا۔ اور اسی ظاہری زیادتی کی وجہ سے بائع کے بینہ کو مشتری کے بینہ پر ترجیح حاصل ہو گی جیسا کہ گذر چکا کہ بائع کا بینہ مثبتِ زیادت ہے۔ صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ مبسوط کے بیوع میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے یہ تیرے لیے واضح کر دیتا ہے امام ابو یوسفؒ کے اس قول کی وجہ جو تحالف اور اس کی تفریعات میں ہم ذکر کر چکے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بائع کا قول اور اس کا بینہ معتبر ہے۔

خلاصہ یہ کہ اصل میں منکر کا قول قبول ہوتا ہے اور مدعی کے گواہ قبول ہوتے ہیں، اور مبسوط کے مسئلہ میں جب بائع کا قول مع قسم کے قبول کیا تو معلوم ہوا کہ وہ منکر ہے پس واجب تھا کہ گواہ مشتری کے قبول ہوں حالانکہ امام ابو یوسفؒ نے گواہوں میں سے بھی

بائع کے گواہوں کو ترجیح دی ہے، تو صاحب ہدایہؒ نے اس کا راز یہ بیان کیا کہ بائع ایک اعتبار سے منکر ہے اور دوسرے اعتبار سے مدعی ہے پس حقیقتِ حال جاننے کے اعتبار سے تو بائع منکر ہے اس لیے قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوا؛ کیونکہ قسم حقیقتِ حال پر مبنی ہوتی ہے، اور گواہوں کے اعتبار سے بائع مدعی ہے؛ کیونکہ مشتری کم ثمن دیتا ہے اور بائع زیادہ ثمن کا مدعی ہے اور گواہ مدعی کے معتبر ہوتے ہیں؛ کیونکہ گواہی کی بنیاد ظاہر حال پر ہوتی ہے تو بائع جب ظاہر حال کا مدعی ہے تو گواہ بھی اسی کے قبول ہوں گے۔

{5} اگر کسی نے باندی خریدی اور اس پر قبضہ کیا پھر بائع اور مشتری نے اقالہ کر کے بیع کو فسخ کر دیا، پھر دونوں نے مقدارِ ثمن میں اختلاف کیا مثلاً مشتری کہتا ہے کہ ثمن ایک ہزار تھا اس لیے ایک ہزار واپس کر دو، اور بائع کہتا ہے کہ ثمن پانچ سو تھا لہٰذا پانچ سو واپس کروں گا، تو بائع اور مشتری دونوں سے قسم لی جائے گی اور تحالف کے بعد اقالہ ختم کر دیا جائے گا اور اول بیع لوٹ آئے گی۔

{6} سوال یہ ہے کہ جو نص یعنی "إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ بِعَيْنِهَا تَحَالَفَا وَتَرَادَّا" تحالف کے بارے میں وارد ہے وہ اقالہ کو شامل نہیں بلکہ بیع مطلق کو شامل ہے لہٰذا اقالہ میں تحالف جاری نہیں ہونا چاہیے؟ جواب یہ ہے کہ ہم نے اس نص کی وجہ سے اقالہ میں تحالف ثابت نہیں کیا ہے؛ کیونکہ نص تو بیع مطلق کے بارے میں ہے اور اقالہ من کل وجہ بیع نہیں اس لیے کہ اقالہ عاقدین کے حق میں فسخ بیع ہے، لہٰذا اقالہ میں تحالف نص کی وجہ سے نہیں بلکہ قیاس کے ذریعہ ثابت ہے؛ کیونکہ مسئلہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ اقالہ کے بعد بائع نے مبیع پر قبضہ نہیں کیا ہے اور باب کے شروع میں گذر چکا کہ تحالف قبضہ سے پہلے قیاس کے مطابق ہے پس بیع مطلق پر قیاس کرتے ہوئے اقالہ میں بھی قبضہ سے پہلے تحالف کو ثابت کر دیا گیا۔

{7} اسی وجہ سے ہم اجارہ قبل القبض کو بیع پر قیاس کرتے ہیں یعنی اگر آجر اور مستاجر نے مقدارِ اجرت میں اختلاف کیا اور مستاجر نے معقود علیہ پر قبضہ نہ کیا ہو تو بیع پر قیاس کرتے ہوئے دونوں میں تحالف ہوگا۔ اور وارث کو عاقد پر قیاس کیا ہے یعنی اگر بائع اور مشتری کے وارثوں نے ثمن میں اختلاف کیا اور اب تک مبیع پر قبضہ نہ کیا گیا ہو تو دونوں کے وارثوں میں بھی تحالف جاری ہوگا۔ اسی طرح قیمت کو مالِ عین پر قیاس کیا گیا ہے یعنی اگر بائع کے قبضہ میں مبیع کو مشتری کے علاوہ کسی اور شخص نے ہلاک کر دیا اور ہلاک کرنے والا اس کی قیمت کا ضامن ہو گیا تو یہ قیمت تلف کردہ مال کی قائم مقام ہوگی، چنانچہ اگر مشتری کے اس قیمت پر قبضہ کرنے سے پہلے ہلاک کردہ مبیع کے ثمن کی مقدار میں اختلاف ہو گیا تو اس میں بھی تحالف جاری ہوگا اور اس کو اس تحالف پر قیاس کیا جائے گا جو مبیع موجود ہونے کی صورت میں جاری ہوتا ہے۔

{8} اور اگر اقالہ کے بعد بائع نے مبیع پر قبضہ کر لیا تو شیخین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک تحالف جاری نہ ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک جاری ہوگا؛ کیونکہ امام محمدؒ کا خیال یہ ہے کہ نص یعنی "إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ بِعَيْنِهَا تَحَالَفَا

"وتراذا" انکار کے ساتھ معلول ہے یعنی تحالف کی علت عاقدین میں سے ہر ایک کا دوسرے کے عقد سے انکار ہے اور یہ علت دونوں صورتوں (مبیع مقبوض ہو یا غیر مقبوض ہو) میں موجود ہے اس لیے دونوں صورتوں میں تحالف جاری ہوگا۔

فتوی:۔ شیخین رحمہمااللہ کا قول راجح ہے لما فی الدّر المنتقی:(و) أمّا (ان قبضه) بحکمها (فلا تحالف)عند الشیخین (خلافاً لمحمد) فعنده یتحالفان أیضاً،و الاوّل أصح لموافقته القیاس(الدّر المنتقی تحت مجمع الانھر:3/365)

{9} اگر کسی نے ایک کُر گندم میں دس درہم کے عوض عقدِ سلم کیا اور ربّ السلم نے دس درہم مسلم الیہ کو دیدیئے، پھر دونوں نے بیع سلم کا اقالہ کیا، پھر دونوں نے ثمن (رأس المال) کی مقدار میں اختلاف کیا چنانچہ مسلم الیہ کہتا ہے کہ ثمن پانچ درہم تھے اور ربّ السلم کہتا ہے کہ دس درہم تھے، تو مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا، اور بیع سلم عود نہیں کرے گی؛ کیونکہ بابِ سلم میں اقالہ نقض اور ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لیے کہ اقالہ اس مسلم فیہ کو ساقط کرنے کا نام ہے جو ابھی مسلم الیہ کے ذمہ میں دَین ہے، پس جب اقالہ کے ذریعہ مسلم فیہ ساقط کر دی گئی تو سلم کیسے عود کرے گی؟ کیونکہ سلم کے لیے مسلم الیہ کے ذمہ مسلم فیہ کا ہونا ضروری ہے لہٰذا جب مسلم فیہ مسلم الیہ کے ذمہ نہیں ہے تو سلم عود نہیں کرے گی۔

ف:۔ ایک کُر ساٹھ قفیز ہوتا ہے اور ایک قفیز آٹھ مکاکیک ہوتا ہے، اور ایک مکوک ڈیڑھ صاع ہوتا ہے، پس اس حساب سے ایک کُر بارہ وسق ہوتا ہے اور ہر وسق ساٹھ صاع ہوتا ہے۔

{10} باقی بیع میں اقالہ اس کے برخلاف ہے؛ کیونکہ بیع میں مبیع عین ہوتی ہے دَین نہیں ہوتی ہے لہٰذا بیع کا اقالہ فسخ ہو کر مبیع مشتری کی طرف واپس آسکتی ہے تو جب مبیع مشتری کی طرف واپس آئی تو بیع لوٹ آئی، آپ دیکھیں اگر سلم کا رأس المال سامان ہو اور پھر عیب کی وجہ سے قاضی نے اس کو ربّ السلم کی طرف واپس کرنے کا فیصلہ کر دیا، مگر ربّ السلم کو دینے سے پہلے وہ سامان مسلم الیہ کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو سلم عود نہیں کرے گی، اور یہی معاملہ اگر بیع مطلق میں ہو تو بیع لوٹ آتی ہے تو یہ ان دونوں (سلم اور بیع مطلق) میں فرق پر دلالت کرتا ہے۔

{1} قَالَ : وَإِذَا اخْتَلَفَ الزَّوْجَانِ فِي الْمَهْرِ فَادَّعَى الزَّوْجُ أَنَّهُ تَزَوَّجَهَا بِأَلْفٍ وَقَالَتْ تَزَوَّجَنِي

فرمایا: اور اگر اختلاف کیا زوجین نے مہر میں، پس دعوی کیا شوہر نے کہ اس نے نکاح کیا اس سے ہزار پر، اور عورت نے کہا کہ تو نے نکاح کیا مجھ سے

بِأَلْفَيْنِ فَأَيُّهُمَا أَقَامَ الْبَيِّنَةَ تُقْبَلُ بَيِّنَتُهُ ؛ لِأَنَّهُ نَوَّرَ دَعْوَاهُ بِالْحُجَّةِ . وَإِنْ أَقَامَا الْبَيِّنَةَ

دو ہزار میں، تو دونوں میں سے جو قائم کرے بینہ، تو قبول ہوگا اسی کا بینہ؛ کیونکہ اس نے منور کیا اپنے دعوی کو حجت سے۔ پھر اگر دونوں نے بینہ قائم کیا

فَالْبَيِّنَةُ بَيِّنَةُ الْمَرْأَةِ ؛ لِأَنَّهَا تُثْبِتُ الزِّيَادَةَ ، مَعْنَاهُ إِذَا كَانَ مَهْرُ مِثْلِهَا أَقَلَّ مِمَّا ادَّعَتْهُ

تو عورت کا بینہ معتبر ہوگا؛ کیونکہ وہ زیادتی کو ثابت کرتا ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ جب عورت کا مہر مثل کم ہو اس سے جس کا عورت نے دعویٰ کیا ہے۔

{2} وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمَا بَيِّنَةٌ تَحَالَفَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَلَا يُفْسَخُ النِّكَاحُ ؛ لِأَنَّ أَثَرَ التَّحَالُفِ فِي انْعِدَامِ التَّسْمِيَةِ،

اور اگر نہ ہو دونوں کے پاس بینہ، تو دونوں قسم لیں امام صاحبؒ کے نزدیک، اور فسخ نہیں کیا جائے گا نکاح؛ اس لیے کہ تحالف کا اثر تسمیہ کے معدوم ہونے میں ہوگا،

وَأَنَّهُ لَا يُخِلُّ بِصِحَّةِ النِّكَاحِ لِأَنَّ الْمَهْرَ تَابِعٌ فِيهِ ، بِخِلَافِ الْبَيْعِ لِأَنَّ عَدَمَ التَّسْمِيَةِ يُفْسِدُهُ عَلَى مَا مَرَّ

اور یہ مخل نہیں ہے صحت نکاح کے لیے؛ کیونکہ مہر تابع ہوتا ہے نکاح میں، برخلاف بیع کے؛ کیونکہ عدم تسمیہ اس کو فاسد کر دیتا ہے جیسا کہ گذر چکا

فَيُفْسَخُ ،{3} وَلَكِنْ يُحَكَّمُ مَهْرُ الْمِثْلِ ، فَإِنْ كَانَ مِثْلَ مَا اعْتَرَفَ بِهِ الزَّوْجُ أَوْ أَقَلَّ قَضَى

پس وہ فسخ کی جائے گی، لیکن فیصل بنایا جائے گا مہر مثل کو، پس اگر مہر مثل اتنا ہو جس کا اعتراف کیا ہے شوہر نے یا کم ہو، تو حکم کیا جائے گا

بِمَا قَالَ الزَّوْجُ ؛ لِأَنَّ الظَّاهِرَ شَاهِدٌ لَهُ{4} وَإِنْ كَانَ مِثْلَ مَا ادَّعَتْهُ الْمَرْأَةُ أَوْ أَكْثَرَ قَضَى

اس کا جو شوہر نے کہا ہے؛ کیونکہ ظاہر شاہد ہے اسی کے لیے، اور اگر مہر اس قدر ہو جس کا دعویٰ کیا ہے عورت نے یا زیادہ ہو، تو حکم کیا جائے گا

بِمَا ادَّعَتْهُ الْمَرْأَةُ ، وَإِنْ كَانَ مَهْرُ الْمِثْلِ أَكْثَرَ مِمَّا اعْتَرَفَ بِهِ الزَّوْجُ وَأَقَلَّ مِمَّا ادَّعَتْهُ الْمَرْأَةُ

اس کا جس کا عورت نے دعویٰ کیا ہے، اور اگر مہر مثل زیادہ ہو اس سے جس کا اعتراف کیا ہے زوج نے اور کم ہو اس سے جس کا دعویٰ کیا ہے عورت نے،

قَضَى لَهَا بِمَهْرِ الْمِثْلِ ؛ لِأَنَّهُمَا لَمَّا تَحَالَفَا لَمْ تَثْبُتِ الزِّيَادَةُ عَلَى مَهْرِ الْمِثْلِ وَلَا الْحَطُّ عَنْهُ .{5} قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ:

تو حکم کیا جائے گا عورت کے لیے مہر مثل کا؛ کیونکہ جب دونوں نے قسم کھائی تو ثابت نہ ہوا زائد مہر مثل سے، اور نہ کم اس سے۔ مصنفؒ نے کہا

ذَكَرَ التَّحَالُفَ أَوَّلًا ثُمَّ التَّحْكِيمَ، وَهَذَا قَوْلُ الْكَرْخِيِّ لِأَنَّ مَهْرَ الْمِثْلِ لَا اعْتِبَارَ لَهُ مَعَ وُجُودِ التَّسْمِيَةِ وَسُقُوطِ اعْتِبَارِهَا

کہ ماتنؒ نے ذکر کیا تحالف کا پہلے پھر تحکیم کا، اور یہ امام کرخیؒ کا قول ہے؛ کیونکہ مہر مثل کا اعتبار نہیں تسمیۂ مہر کے ساتھ، اور اس کے اعتبار کا ساقط ہونا

بِالتَّحَالُفِ وَلِهَذَا يُقَدَّمُ فِي الْوُجُوهِ كُلِّهَا ،{6} وَيُبْدَأُ بِيَمِينِ الزَّوْجِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ

تحالف سے ہوگا، پس اسی لیے مقدم کیا جائے گا تحالف کو تمام صورتوں میں۔ اور شروع کیا جائے گا شوہر کی یمین سے امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک

تَعْجِيلًا لِفَائِدَةِ النُّكُولِ كَمَا فِي الْمُشْتَرِي ، وَتَخْرِيجُ الرَّازِيِّ بِخِلَافِهِ وَقَدْ اسْتَقْصَيْنَاهُ

تاکہ جلدی ظاہر ہو انکار کا فائدہ، جیسا کہ مشتری میں ہے، اور ابو بکر رازیؒ کی تخریج اس کے خلاف ہے، اور ہم نے پوری تفصیل کے ساتھ ذکر کیا اس کو

فِي النِّكَاحِ وَذَكَرْنَا خِلَافَ أَبِي يُوسُفَ فَلَا نُعِيدُهُ{7} وَلَوِ ادَّعَى الزَّوْجُ النِّكَاحَ عَلَى هَذَا الْعَبْدِ

کتاب النکاح میں، اور ہم نے ذکر کیا اختلاف امام ابو یوسفؒ کا، پس ہم نہیں لوٹائیں گے اس کو۔ اور اگر دعویٰ کیا شوہر نے نکاح کا اس غلام پر،

وَالْمَرْأَةُ تَدَّعِيهِ عَلَى هَذِهِ الْجَارِيَةِ فَهُوَ كَالْمَسْأَلَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ ؛ إلَّا أَنَّ قِيمَةَ الْجَارِيَةِ إِذَا كَانَتْ مِثْلَ مَهْرِ الْمِثْلِ

اور عورت دعویٰ کرتی ہے نکاح کا اس باندی پر، تو یہ سابقہ مسئلہ کی طرح ہے، مگر یہ کہ باندی کی قیمت جب برابر ہو مہر مثل کے ساتھ،

يَكُونُ لَهَا قِيمَتُهَا دُونَ عَيْنِهَا ؛ لِأَنَّ تَمَلُّكَهَا لَا يَكُونُ إِلَّا بِالتَّرَاضِي وَلَمْ يُوجَدْ فَوَجَبَتِ الْقِيمَةُ
تو اس کے لیے اس کی قیمت ہوگی نہ کہ عین باندی؛ کیونکہ باندی کا مالک ہونا نہ ہوگا مگر باہمی رضامندی سے، جو نہیں پائی گئی، پس واجب ہوگی قیمت

{8} وَإِنِ اخْتَلَفَا فِي الْإِجَارَةِ قَبْلَ اسْتِيفَاءِ الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ تَحَالَفَا وَتَرَادًّا مَعْنَاهُ
اور اگر دونوں نے اختلاف کیا اجارہ میں معقود علیہ وصول کرنے سے پہلے، تو دونوں قسم کھائیں اور اجارہ کو رد کر دیں، اس کا معنیٰ یہ ہے کہ

اخْتَلَفَا فِي الْبَدَلِ أَوْ فِي الْمُبْدَلِ لِأَنَّ التَّحَالُفَ فِي الْبَيْعِ قَبْلَ الْقَبْضِ عَلَى وِفَاقِ الْقِيَاسِ عَلَى مَا مَرَّ ، وَالْإِجَارَةُ
دونوں نے اختلاف کیا بدل میں یا مبدل میں؛ کیونکہ تحالف بیع میں قبضہ سے پہلے قیاس کے موافق ہے جیسا کہ گذر چکا، اور اجارہ

قَبْلَ قَبْضِ الْمَنْفَعَةِ نَظِيرُ الْبَيْعِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيعِ وَكَلَامُنَا قَبْلَ اسْتِيفَاءِ الْمَنْفَعَةِ {9} فَإِنْ وَقَعَ الِاخْتِلَافُ
منافع قبض کرنے سے پہلے نظیر ہے بیع کی مبیع قبض کرنے سے پہلے، اور ہمارا کلام منافع حاصل کرنے سے پہلے ہے۔ پس اگر واقع ہوا اختلاف

فِي الْأُجْرَةِ يُبْدَأُ بِيَمِينِ الْمُسْتَأْجِرِ ؛ لِأَنَّهُ مُنْكِرٌ لِوُجُوبِ الْأُجْرَةِ - وَإِنْ وَقَعَ فِي الْمَنْفَعَةِ يُبْدَأُ بِيَمِينِ الْمُؤَجِّرِ،
اجرت میں تو آغاز کیا جائے گا مستاجر کی یمین سے؛ کیونکہ وہ منکر ہے وجوب اجرت کا، اور اگر واقع ہوا منفعت میں تو آغاز کیا جائے گا موجر کی قسم سے،

وَأَيُّهُمَا نَكَلَ لَزِمَهُ دَعْوَى صَاحِبِهِ ، وَأَيُّهُمَا أَقَامَ الْبَيِّنَةَ قُبِلَتْ،
پس دونوں میں سے جس نے انکار کیا، تو اس پر لازم ہوگا اس کے ساتھی کا دعوی، اور دونوں میں سے جو بھی قائم کرے بیّنہ، تو وہ قبول کیا جائے گا،

وَلَوْ أَقَامَاهَا فَبَيِّنَةُ الْمُؤَجِّرِ أَوْلَى إِنْ كَانَ الِاخْتِلَافُ فِي الْأُجْرَةِ ، وَإِنْ كَانَ فِي الْمَنَافِعِ فَبَيِّنَةُ الْمُسْتَأْجِرِ أَوْلَى،
اور اگر دونوں نے قائم کیا بیّنہ، تو مواجر کا بیّنہ اولیٰ ہوگا اگر اختلاف اجرت میں ہو، اور اگر منافع میں ہو تو مستاجر کا بیّنہ اولیٰ ہوگا،

وَإِنْ كَانَ فِيهِمَا قُبِلَتْ بَيِّنَةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِيمَا يَدَّعِيهِ مِنَ الْفَضْلِ ، نَحْوُ أَنْ يَدَّعِيَ هَذَا شَهْرًا
اور اگر دونوں میں اختلاف ہو تو قبول کیا جائے گا ہر ایک کا بیّنہ اس زیادتی میں جس کا وہ دعوی کر رہا ہے، مثلاً موجر دعوی کرتا ہے کہ ایک ماہ کے لیے

بِعَشَرَةٍ وَالْمُسْتَأْجِرُ شَهْرَيْنِ بِخَمْسَةٍ يُقْضَى بِشَهْرَيْنِ بِعَشَرَةٍ.
دس درہم کے عوض، اور مستاجر دعوی کرتا ہے کہ دو ماہ کے لیے پانچ درہم کے عوض، تو فیصلہ کیا جائے گا دو ماہ کے لیے دس درہم کے عوض۔

تشریح:۔{1} اگر زوجین نے مہر کی مقدار میں اختلاف کیا چنانچہ شوہر نے دعوی کیا کہ میں نے اس عورت کے ساتھ ایک ہزار کے عوض نکاح کیا ہے، اور عورت کہتی ہے کہ تو نے میرے ساتھ دو ہزار کے عوض نکاح کیا ہے، تو دونوں میں سے جس نے اپنے دعوی پر بیّنہ قائم کیا اس کا بیّنہ قبول ہوگا؛ کیونکہ اس نے اپنا دعوی حجت سے ثابت کر دیا۔ اور اگر دونوں نے بیّنہ قائم کیا تو عورت کا بیّنہ قبول ہوگا؛ کیونکہ عورت کا بیّنہ مہر کی زیادتی کو ثابت کرتا ہے، مگر اس کا مطلب یہ ہے کہ عورت کا بیّنہ اس وقت قبول ہوگا جبکہ مہر مثل اس

مقدار سے کم ہو جس کا عورت دعوی کرتی ہے ورنہ اگر مہر مثل اس کے برابر یا زیادہ ہو جس کا عورت دعوی کرتی ہے تو پھر شوہر کا قول قبول ہوگا۔

{2} اور اگر زوجین میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں سے قسم لی جائے گی، مگر نکاح فسخ نہیں ہوگا؛ کیونکہ تحالف کا اثر یہ ہوگا کہ مہر کے سلسلہ میں دونوں کا دعوی معدوم ہو جائے گا اور ایسا ہو جائے گا گویا مہر کا ذکر نہیں کیا گیا ہے اور مہر کا ذکر نہ کرنا صحتِ نکاح کے لیے مخل نہیں ہوتا ہے؛ کیونکہ بابِ نکاح میں مہر تابع ہوتا ہے، لہٰذا نکاح کو فسخ کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ اس کے برخلاف بیع میں ثمن کا ذکر نہ ہونا بیع کو فاسد کر دیتا ہے جیسا کہ "کتاب البیوع" میں گذر چکا ہے لہٰذا تحالف کے بعد عقدِ بیع بلا بدل ہونے کی وجہ سے فسخ ہو جائے گا۔

{3} بہر حال جب نکاح میں مہر کا ذکر معدوم ہوا اور نکاح فسخ نہیں ہوا تو جھگڑا ختم کرنے کے لیے مہر مثل کو فیصل بنایا جائے گا، پس اگر مہر مثل اس قدر ہو جس کا شوہر نے اقرار کیا ہے یا اس سے کم ہو تو اسی قدر کا حکم دیا جائے گا جس قدر کا شوہر نے اقرار کیا ہے؛ کیونکہ ظاہر حال شوہر کے قول کا شاہد ہے اور ظاہر حال جس کے قول کا شاہد ہو اسی کا قول معتبر ہوتا ہے اس لیے شوہر کا قول معتبر ہوگا۔

{4} اور اگر مہر مثل اس قدر ہو جس کا عورت نے دعوی کیا ہے یا اس سے زیادہ ہو تو جس قدر کا دعوی عورت نے کیا ہے اسی کا حکم دیا جائے گا؛ کیونکہ اس صورت میں ظاہر حال عورت کے قول کا شاہد ہے۔ اور اگر مہر مثل شوہر کے اقرار کردہ مقدار سے زیادہ ہو اور اس مقدار سے کم ہو جس کا عورت نے دعوی کیا ہے تو عورت کے لیے مہر مثل کا حکم دیا جائے گا؛ کیونکہ جب دونوں نے قسم کھائی تو شوہر کی قسم کی وجہ سے مہر مثل سے زائد ثابت نہ ہوگا اور عورت کی قسم کی وجہ سے مہر مثل سے کم ثابت نہ ہوگا اس لیے اس صورت میں مہر مثل کا حکم دیا جائے گا۔

{5} صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام قدوریؒ نے پہلے تحالف کا ذکر کیا چنانچہ فرمایا "وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمَا بَيِّنَةٌ تَحَالَفَا" پھر مہر مثل کو حَکَم بنانے کا ذکر کیا چنانچہ فرمایا "وَلَكِنْ يُحَكِّمُ مَهْرُ الْمِثْلِ" تو امام قدوریؒ نے جو کچھ ذکر کیا ہے یہ امام کرخیؒ کا قول ہے؛ کیونکہ مہر مسمّٰی کی موجودگی میں مہر مثل کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے اور مہر مسمّٰی کا اعتبار تحالف سے ساقط ہو جاتا ہے، پس پہلے تحالف کے ذریعہ مہر مسمّٰی کو ساقط کیا گیا اور پھر مہر مثل کو فیصل بنایا گیا اسی وجہ سے تمام صورتوں میں تحالف کو مقدم کیا جائے گا اور تحکیم کو مؤخر کیا جائے گا۔

{6} صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ مہر میں اختلافِ زوجین کی صورت میں طرفینؒ کے نزدیک قسم کی ابتداء شوہر سے کی جائے گی تاکہ قسم سے انکار کا فائدہ جلدی ظاہر ہو؛ کیونکہ پہلے شوہر مہر سپرد کرتا ہے اس لیے قسم بھی پہلے شوہر پر ہو گی جیسا کہ مقدارِ ثمن میں بائع اور مشتری کے اختلاف کی صورت میں پہلے مشتری سے قسم لی جاتی ہے پس شوہر بمنزلۂ مشتری کے ہے اور مہر بمنزلۂ ثمن کے ہے۔

امام ابو بکر الرازیؒ کی تخریج اور تفصیل اپنے استاذ امام کرخیؒ کی تخریج کے برخلاف ہے یعنی ابو بکر الرازیؒ کے نزدیک پہلے مہر مثل کو فیصل بنایا جائے گا مہر مثل زوجین میں سے جس کا شاہد ہو اسی کا قول معتبر ہو گا تحالف نہ ہو گا اور اگر مہر مثل دونوں کے دعاوی کے درمیان میں ہو تو اس ایک صورت میں تحالف ہو گا اور مہر مثل واجب ہو گا، جبکہ امام کرخیؒ کے نزدیک تمام صورتوں میں تحالف ہے اور پھر تحکیم ہے۔ صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ ابو بکر الرازیؒ کی تخریج ہم نے پوری طور پر "کتاب النکاح" میں ذکر کی ہے اور ہم نے امام ابو یوسفؒ کا اختلاف بھی ذکر کیا ہے اس لیے یہاں اس کا اعادہ نہیں کریں گے۔

{7} صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر نے دعوی کیا کہ نکاح اس غلام پر ہوا ہے یعنی مہر یہ غلام ہے اور عورت نے دعوی کیا کہ نکاح اس باندی پر ہوا ہے تو یہ مسئلہ بھی سابقہ مسئلہ کی طرح ہے یعنی امام کرخیؒ کے استنباط کے مطابق پہلے تحالف ہو گا پھر تحکیم ہو گی، اور امام ابو بکر الرازیؒ کی تخریج کے مطابق پہلے مہر مثل کو فیصل بنایا جائے گا پس مہر مثل جس کے قول کے مطابق ہو اسی کا قول معتبر ہو گا اور اگر مہر مثل دونوں کے دعاوی کے درمیان میں ہو تو پھر تحالف ہو گا اور مہر مثل واجب ہو گا۔ البتہ اگر باندی کی قیمت مہر مثل کے برابر ہو تو عورت کے لیے باندی کی قیمت واجب ہو گی عین باندی واجب نہ ہو گی؛ کیونکہ باندی پر ملکیت کا حاصل ہونا دونوں کی رضامندی سے ہو گا اور دونوں کی رضامندی نہیں پائی گئی اس لیے باندی کی قیمت واجب ہو گی عین باندی واجب نہ ہو گی۔

{8} اگر موجر اور مستاجر نے اجرت کی مقدار یا معقود علیہ کی مقدار میں اختلاف کیا اور یہ اختلاف معقود علیہ (منافع) حاصل کرنے سے پہلے واقع ہوا تو دونوں قسم لیں اور اجارہ کو فسخ کر دیں۔ مطلب یہ ہے کہ اختلاف بدل (اجرت) یا مبدل منہ (معقود علیہ) میں ہو میعاد میں اختلاف کا یہ حکم نہیں ہے۔ بہر حال دونوں کے قسم لینے کی وجہ یہ ہے کہ بیع میں مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن یا مبیع میں اختلاف کی صورت میں تحالف قیاس کے مطابق ہے جیسا کہ شروعِ باب میں گذر چکا، اور اجارہ میں معقود علیہ (منافع) پر قبضہ سے پہلے اختلاف بیع میں مبیع پر قبضہ سے پہلے اختلاف کی طرح ہے اور ہمارا کلام اسی صورت میں ہے کہ مستاجر کے منافع وصول کرنے سے پہلے دونوں نے اختلاف کیا۔ پس منافع وصول کرنے سے پہلے اجارہ میں اختلاف بیع میں مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے اختلاف کی طرح

ہے اور ہمارا کلام منافع وصول کرنے سے پہلے کی صورت میں ہے تو جس طرح بیع میں مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے تحالف جاری ہوتا ہے اسی طرح اجارہ میں معقود علیہ وصول کرنے سے پہلے بھی تحالف جاری ہوگا۔

{9} پھر اگر اختلاف اجرت میں ہو تو مستاجر کی قسم سے ابتداء کی جائے گی؛ کیونکہ مستاجر زیادتی اجرت کے وجوب کا منکر ہے۔ اور اگر اختلاف منفعت میں ہو تو موجر کی قسم سے ابتداء کی جائے گی؛ کیونکہ زیادتی منفعت کا منکر وہی ہے، اور دونوں میں سے جس نے قسم سے انکار کیا تو اس پر اس کے ساتھی کا دعویٰ لازم ہو جائے گا، اور دونوں میں سے جو بھی بینہ قائم کرے تو اس کا بینہ قبول کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں نے بینہ قائم کیا تو اگر اختلاف اجرت میں ہو تو موجر کا بینہ اولیٰ ہوگا، اور اگر اختلاف منفعت میں ہو تو مستاجر کا بینہ اولیٰ ہوگا، اور اگر اختلاف اجرت اور منفعت دونوں میں ہو تو ہر ایک کا بینہ اس زیادتی میں قبول ہوگا جس کا وہ مدعی ہے مثلاً موجر نے دعویٰ کیا کہ یہ مکان دس درہم کے عوض ایک ماہ کے لیے کرایہ پر ہے اور مستاجر نے دعویٰ کیا کہ یہ مکان پانچ درہم کے عوض دو ماہ کے لیے کرایہ پر ہے تو قاضی دس درہم کے حق میں موجر کا بینہ قبول کرے گا اور دو ماہ کے حق میں مستاجر کا بینہ قبول کرے گا کہ یہ مکان دس درہم کے عوض دو ماہ کے لیے کرایہ پر ہے۔

{1} قَالَ : وَإِنِ اخْتَلَفَا بَعْدَ الِاسْتِيفَاءِ لَمْ يَتَحَالَفَا وَكَانَ الْقَوْلُ قَوْلَ الْمُسْتَأْجِرِ وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ

فرمایا: اور اگر دونوں نے اختلاف کیا منافع وصول کرنے کے بعد، تو دونوں قسم نہ کھائیں گے اور قول معتبر ہوگا مستاجر کا، اور یہ امام صاحبؒ

وَأَبِي يُوسُفَ ظَاهِرٌ ، لِأَنَّ هَلَاكَ الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ يَمْنَعُ التَّحَالُفَ عِنْدَهُمَا ، {2} وَكَذَا عَلَى أَصْلِ مُحَمَّدٍ

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ظاہر ہے؛ کیونکہ معقود علیہ کا ہلاک ہونا مانع ہے تحالف سے شیخینؒ کے نزدیک، اور اسی طرح امام محمدؒ کی اصل پر؛

لِأَنَّ الْهَلَاكَ إِنَّمَا لَا يَمْنَعُ عِنْدَهُ فِي الْمَبِيعِ لِمَا أَنَّ لَهُ قِيمَةً تَقُومُ مَقَامَهُ فَيَتَحَالَفَانِ عَلَيْهَا،

کیونکہ ہلاک ہونا تحالف کے لیے اس لیے مانع نہیں امام محمدؒ کے نزدیک مبیع میں کہ مبیع کی قیمت اس کا قائم مقام ہوتی ہے، پس وہ دونوں قسم کھائیں گے قیمت پر،

وَلَوْ جَرَى التَّحَالُفُ هَاهُنَا وَفُسِخَ الْعَقْدُ فَلَا قِيمَةَ لِأَنَّ الْمَنَافِعَ لَا تَتَقَوَّمُ بِنَفْسِهَا بَلْ بِالْعَقْدِ وَتَبَيَّنَ أَنَّهُ

اور اگر جاری ہوا تحالف یہاں اور فسخ کر دیا گیا عقد، تو کوئی قیمت نہیں؛ کیونکہ منافع ذی قیمت نہیں ہوتے بذات خود، بلکہ عقد کے ساتھ، اور یہ بات ظاہر ہوگئی

لَا عَقْدَ . وَإِذَا امْتَنَعَ فَالْقَوْلُ لِلْمُسْتَأْجِرِ مَعَ يَمِينِهِ لِأَنَّهُ هُوَ الْمُسْتَحَقُّ عَلَيْهِ {3} وَإِنِ اخْتَلَفَا

کہ عقد نہیں ہے اور جب تحالف ممتنع ہو گیا تو قول مستاجر کا معتبر ہوگا اس کی قسم کے ساتھ؛ کیونکہ وہی مستحق ہے اس پر۔ اور اگر دونوں نے اختلاف کیا

بَعْدَ اسْتِيفَاءِ بَعْضِ الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ تَحَالَفَا وَفُسِخَ الْعَقْدُ فِيمَا بَقِيَ وَكَانَ الْقَوْلُ فِي الْمَاضِي قَوْلَ الْمُسْتَأْجِرِ؛

بعض معقود علیہ وصول کرنے کے بعد، تو دونوں قسم کھائیں، اور فسخ کیا جائے عقد باقی میں، اور قول معتبر ہوگا گذشتہ زمانے کے بارے میں مستاجر کا؛

لِأَنَّ الْعَقْدَ يَنْعَقِدُ سَاعَةً فَسَاعَةً فَيَصِيرُ فِي كُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْمَنْفَعَةِ كَأَنَّ ابْتِدَاءَ الْعَقْدِ عَلَيْهَا، {4} بِخِلَافِ الْبَيْعِ لِأَنَّ الْعَقْدَ فِيهِ

کیونکہ عقدِ اجارہ منعقد ہوتا ہے تھوڑا تھوڑا، پس ہوگا منفعت کے ہر جزء میں گویا جدید عقد اسی پر ہوا ہے بر خلاف بیع کے؛ کیونکہ عقد اس میں

دَفْعَةً وَاحِدَةً، فَإِذَا تَعَذَّرَ فِي الْبَعْضِ تَعَذَّرَ فِي الْكُلِّ. {5} قَالَ: وَإِذَا اخْتَلَفَ الْمَوْلَى وَالْمُكَاتَبُ فِي مَالِ الْكِتَابَةِ

یکبارگی ہوتا ہے، پس جب فسخ متعذر ہوا بعض میں تو متعذر ہوگا کل میں۔ فرمایا: اور اگر اختلاف کیا مولیٰ اور مکاتب نے مالِ کتابت میں،

لَمْ يَتَحَالَفَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ. وَقَالَا: يَتَحَالَفَانِ وَتُفْسَخُ الْكِتَابَةُ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ

تو دونوں قسم نہ کھائیں امام صاحب ؒ کے نزدیک۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا: دونوں قسم کھائیں، اور فسخ کر دی جائے کتابت، اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے؛

لِأَنَّهُ عَقْدُ مُعَاوَضَةٍ يَقْبَلُ الْفَسْخَ فَأَشْبَهَ الْبَيْعَ، وَالْجَامِعُ أَنَّ الْمَوْلَى يَدَّعِي بَدَلًا زَائِدًا يُنْكِرُهُ الْعَبْدُ

کیونکہ یہ عقدِ معاوضہ ہے جو قبول کرتا ہے فسخ کو، پس مشابہ ہوا بیع کے، اور علتِ جامعہ یہ ہے کہ مولیٰ دعویٰ کرتا ہے زائد بدل کا جس کا انکار کر رہا ہے غلام

وَالْعَبْدُ يَدَّعِي اسْتِحْقَاقَ الْعِتْقِ عَلَيْهِ عِنْدَ أَدَاءِ الْقَدْرِ الَّذِي يَدَّعِيهِ وَالْمَوْلَى يُنْكِرُهُ

اور غلام دعویٰ کرتا ہے استحقاقِ آزادی کا مولیٰ پر اس مقدار کی ادائیگی کے وقت جس کا وہ دعویٰ کر رہا ہے، اور مولیٰ اس کا انکار کر رہا ہے،

فَيَتَحَالَفَانِ كَمَا إِذَا اخْتَلَفَا فِي الثَّمَنِ. {6} وَلِأَبِي حَنِيفَةَ أَنَّ الْبَدَلَ مُقَابَلٌ بِفَكِّ الْحَجْرِ فِي حَقِّ الْيَدِ

پس دونوں قسم کھائیں گے جیسا کہ دونوں اختلاف کریں ثمن میں۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ بدل مقابل ہے رکاوٹ دور کرنے کا فی الحال قبضہ

وَالتَّصَرُّفِ لِلْحَالِ وَهُوَ سَالِمٌ لِلْعَبْدِ وَإِنَّمَا يَنْقَلِبُ مُقَابَلًا بِالْعِتْقِ عِنْدَ الْأَدَاءِ فَقَبْلَهُ

اور تصرف کے حق میں، اور وہ سالم ہے غلام کے لیے، اور بدل پھر کر مقابل ہو جائے گا آزادی کا بدل کی ادائیگی کے وقت، پس ادائیگی سے پہلے

لَا مُقَابَلَةَ فَبَقِيَ اخْتِلَافًا فِي قَدْرِ الْبَدَلِ لَا غَيْرُ فَلَا يَتَحَالَفَانِ. {7} قَالَ: وَإِذَا اخْتَلَفَ الزَّوْجَانِ فِي مَتَاعِ الْبَيْتِ

کوئی مقابلہ نہیں ہے، پس باقی رہا اختلاف مقدارِ بدل میں نہ کہ غیر میں، پس دونوں قسم نہ کھائیں۔ فرمایا: اور اگر اختلاف کیا زوجین نے گھر کے سامان میں،

فَمَا يَصْلُحُ لِلرِّجَالِ فَهُوَ لِلرَّجُلِ كَالْعِمَامَةِ؛ لِأَنَّ الظَّاهِرَ شَاهِدٌ لَهُ وَمَا يَصْلُحُ لِلنِّسَاءِ

تو جو چیزیں لائق ہیں مردوں کے وہ مرد کے لیے ہوں گی جیسے عمامہ؛ کیونکہ ظاہر شاہد ہے اس کے لیے، اور جو چیزیں لائق ہیں عورتوں کے

فَهُوَ لِلْمَرْأَةِ كَالْوِقَايَةِ؛ لِشَهَادَةِ الظَّاهِرِ لَهَا وَمَا يَصْلُحُ لَهُمَا كَالْآنِيَةِ فَهُوَ لِلرَّجُلِ؛

وہ عورت کے لیے ہوں گی جیسے اوڑھنی کا سربند؛ بوجہ شہادتِ ظاہر کے اس کے لیے، اور جو چیزیں لائق ہیں دونوں کے لیے تو وہ مرد کے لیے ہوں گی؛

لِأَنَّ الْمَرْأَةَ وَمَا فِي يَدِهَا فِي يَدِ الزَّوْجِ وَالْقَوْلُ فِي الدَّعَاوَى لِصَاحِبِ الْيَدِ، بِخِلَافِ مَا

کیونکہ عورت اور جو کچھ اس کے قبضہ میں ہے وہ سب مرد کے قبضہ میں ہیں، اور قول معتبر ہوتا ہے دعاوی میں قابض کا، بر خلاف ان چیزوں کے

يَخْتَصُّ بِهَا لِأَنَّهُ يُعَارِضُهُ ظَاهِرٌ أَقْوَى مِنْهُ، وَلَا فَرْقَ بَيْنَ مَا إِذَا كَانَ الِاخْتِلَافُ فِي حَالِ قِيَامِ النِّكَاحِ

جو مختص ہیں عورتوں کے ساتھ؛ کیونکہ اس کے ظاہر کا معارض ہے اس سے زیادہ قوی ظاہر، اور کوئی فرق نہیں کہ ہو اختلاف قیامِ نکاح کے وقت

أَوْ بَعْدَمَا وَقَعَتِ الْفُرْقَةُ .{8} فَإِنْ مَاتَ أَحَدُهُمَا وَاخْتَلَفَتْ وَرَثَتُهُ مَعَ الْآخَرِ فَمَا يَصْلُحُ

یا بعد اس کے کہ فرقت واقع ہو جائے۔ پس اگر مر گیا دونوں میں سے ایک اور اختلاف کیا اس کے وارث نے دوسرے کے ساتھ تو جو لائق ہوں

لِلرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ فَهُوَ لِلْبَاقِي مِنْهُمَا ؛ لِأَنَّ الْيَدَ لِلْحَيِّ دُونَ الْمَيِّتِ ، وَهَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ

مردوں اور عورتوں کے، وہ سب دونوں میں سے زندہ کے لیے ہوں گی؛ کیونکہ قبضہ زندہ کا ہوتا ہے نہ کہ مردہ کا، اور یہ جس کو ہم نے ذکر کیا

قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ .{9} وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ : يُدْفَعُ إلَى الْمَرْأَةِ مَا يُجَهَّزُ بِهِ مِثْلُهَا ، وَالْبَاقِي لِلزَّوْجِ

یہ امام صاحبؒ کا قول ہے۔ اور فرمایا امام ابو یوسفؒ نے کہ دیدیا جائے گا عورت کو وہ سامان جس کو وہ بطور جہیز لایا جاتا ہے، اور باقی زوج کے لیے ہو

مَعَ يَمِينِهِ لِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ الْمَرْأَةَ تَأْتِي بِالْجِهَازِ وَهَذَا أَقْوَى فَيَبْطُلُ بِهِ ظَاهِرُ يَدِ الزَّوْجِ ، ثُمَّ فِي الْبَاقِي لَا مُعَارِضَ

اس کی قسم کے ساتھ؛ کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ عورت جہیز لایا کرتی ہے، اور یہ اقوی ہے، پس باطل ہو گا اس سے شوہر کا ظاہر قبضہ، پھر باقی میں کوئی معارض نہیں

لِظَاهِرِهِ فَيُعْتَبَرُ وَالطَّلَاقُ وَالْمَوْتُ سَوَاءٌ ؛ لِقِيَامِ الْوَرَثَةِ مَقَامَ مُوَرِّثِهِمْ {10} وَقَالَ مُحَمَّدٌ :

ظاہر کا لہذا وہی معتبر ہو گا ، اور طلاق اور موت برابر ہیں؛ بوجہ قائم مقام ہونے ورثہ کے اپنے مورث کے۔ اور فرمایا امام محمدؒ نے کہ

وَمَا كَانَ لِلرِّجَالِ فَهُوَ لِلرَّجُلِ ، وَمَا كَانَ لِلنِّسَاءِ فَهُوَ لِلْمَرْأَةِ ، وَمَا يَكُونُ لَهُمَا فَهُوَ لِلرَّجُلِ

جو چیزیں مردوں کے لائق ہوں وہ مرد کی ہوں گی، اور جو عورتوں کی لائق ہوں وہ عورت کی ہوں گی، اور جو دونوں کی لائق ہوں وہ مرد

أَوْ لِوَرَثَتِهِ ؛ لِمَا قُلْنَا لِأَبِي حَنِيفَةَ وَالطَّلَاقُ وَالْمَوْتُ سَوَاءٌ

اور اس کے ورثہ کے لیے ہوں گے؛ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی امام صاحبؒ کے حوالہ سے، اور طلاق اور موت برابر ہیں؛

لِقِيَامِ الْوَارِثِ مَقَامَ الْمُوَرِّثِ {11} وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مَمْلُوكًا فَالْمَتَاعُ لِلْحُرِّ فِي حَالَةِ الْحَيَاةِ

بوجہ قائم مقام ہونے ورثہ کے اپنے مورث کے۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک مملوک ہو، تو سامان آزاد کے لیے ہو گا حالتِ حیات میں؛

لِأَنَّ يَدَ الْحُرِّ أَقْوَى وَلِلْحَيِّ بَعْدَ الْمَمَاتِ ؛ لِأَنَّهُ لَا يَدَ لِلْمَيِّتِ فَخَلَتْ يَدُ الْحَيِّ عَنِ الْمُعَارِضِ

کیونکہ آزاد کا قبضہ اقوی ہے، اور زندہ کے لیے ہو گا مرنے کے بعد؛ کیونکہ قبضہ نہیں ہوتا ہے میت کا، پس خالی ہو گیا زندہ کا قبضہ معارض سے،

وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ ، وَقَالَا : الْعَبْدُ الْمَأْذُونُ لَهُ فِي التِّجَارَةِ وَالْمُكَاتَبُ بِمَنْزِلَةِ الْحُرِّ ؛ لِأَنَّ لَهُمَا

اور یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا: ماذون فی التجارۃ غلام اور مکاتب آزاد کے مرتبہ میں ہیں؛ کیونکہ ان دونوں کا

يَدًا مُعْتَبَرَةً فِي الْخُصُومَاتِ .

قبضہ معتبر ہوتا ہے خصومات میں۔

تشریح:۔{1} اگر اجارہ میں منافع وصول کرنے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا تو دونوں سے بالاتفاق قسم نہیں لی جائے گی اور مستاجر کا قول مع الیمین معتبر ہو گا۔ تحالف کا واجب نہ ہونا شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک تو ظاہر ہے؛ کیونکہ معقود علیہ ہلاک ہونے کی صورت میں شیخین ؒ کے نزدیک تحالف ممتنع ہو جاتا ہے اور یہاں معقود علیہ منافع ہے اور منافع وصول کرنے کے بعد باقی نہیں رہتے ہیں اس لیے کہا جائے گا کہ معقود علیہ ہلاک ہوا ہے لہٰذا دونوں میں تحالف نہ ہو گا۔

{2} اسی طرح امام محمدؒ کی اصل پر بھی تحالف واجب نہ ہونا ظاہر ہے؛ کیونکہ مبیع میں تحالف کا ممتنع نہ ہونا تو اس وجہ سے ہے کہ مبیع کی قیمت ہوتی ہے اور قیمت مبیع کے قائم مقام ہوتی ہے اس لیے عاقدین دونوں قیمت پر قسم لیں، جبکہ اجارہ میں اگر تحالف جاری ہو اور تحالف کے بعد عقدِ اجارہ فسخ کر دیا گیا تو منافع کی کوئی قیمت نہ ہو گی؛ کیونکہ منافع بذاتِ خود ذی قیمت نہیں ہوتے ہیں بلکہ عقد کے ساتھ متقوم ہو جاتے ہیں اور فسخ ہونے کے بعد یہ بات ظاہر ہو گئی کہ عقد موجود نہیں اور جب عقد نہیں تو منافع کی کوئی قیمت بھی نہ ہو گی، بہر حال جب اجارہ میں نہ منافع ہیں اور نہ ان کی قیمت تو تحالف ممتنع ہو گا اس لیے مستاجر کا قول مع الیمین معتبر ہو گا؛ کیونکہ مستاجر مدعیٰ علیہ ہے یعنی اس پر زائد اجرت کا دعویٰ ہے اور جب اختلاف استحقاق میں ہو تو مستحق علیہ (مدعیٰ علیہ) کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے۔

{3} اور اگر عقدِ اجارہ میں بعض معقود علیہ حاصل کرنے کے بعد عاقدین نے اجرت میں اختلاف کیا تو دونوں قسم لیں اور باقی مدت میں عقدِ اجارہ کو فسخ کر دیا جائے گا، اور گذشتہ زمانے کے بارے میں مستاجر کا قول معتبر ہو گا؛ کیونکہ عقدِ اجارہ یکبارگی منعقد نہیں ہوتا ہے بلکہ جیسے جیسے منافع پیدا ہوتے ہیں اس کے مطابق عقد تھوڑا تھوڑا منعقد ہوتا جاتا ہے پس گویا منفعت کے ہر جزء پر عقد وارد ہوتا ہے پس جتنے منافع باقی ہیں ان کے اعتبار سے معقود علیہ حاصل کرنے سے پہلے اختلاف ہو گا اور معقود علیہ حاصل کرنے سے پہلے تحالف ہوتا ہے اس لیے منافع کی اس مقدار کے حق میں تحالف جاری ہو گا، اور منافع کی جو مقدار گذر چکی ہے ان کے اعتبار سے معقود علیہ حاصل کرنے کے بعد اختلاف ہو گا اور معقود علیہ حاصل کرنے کے بعد تحالف جاری نہیں ہوتا ہے بلکہ مستاجر کا قول معتبر ہوتا ہے۔

{4} اور بیع اس کے برخلاف ہے؛ کیونکہ اس میں عقد یکبارگی منعقد ہوتا ہے پس اگر مشتری نے بعض مبیع پر قبضہ کیا اور وہ اس کے پاس ہلاک ہو گئی تو اس بعض میں عقدِ بیع فسخ کرنا متعذر ہو گا اور عقد ایک ہونے کی وجہ سے بقیہ بعض میں بھی عقد فسخ کرنا متعذر ہو جائے گا اور جب فسخ متعذر ہے تو تحالف بھی نہ ہو گا؛ کیونکہ تحالف کا نتیجہ عقد کا فسخ ہوتا ہے تو جب عقد کا فسخ ہونا ممکن نہ ہو تو تحالف بھی ممکن نہ ہو گا۔

{5} اگر مولیٰ اور مکاتب نے مال کتابت میں اختلاف کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں قسم نہیں لیں گے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دونوں قسم لیں گے اور عقدِ کتابت فسخ کر دیا جائے گا، یہی امام شافعیؒ کا قول ہے؛ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ عقدِ کتابت عقدِ معاوضہ ہے جو فسخ کو قبول کرتا ہے؛ کیونکہ مکاتب خود کو عاجز کر کے پھر رقیق بن سکتا ہے پس یہ بیع کے مشابہ ہو کر فسخ کو قبول کرتا ہے اور دونوں کے درمیان علتِ جامعہ یہ ہے کہ جس طرح بائع اور مشتری کے درمیان ثمن میں اختلاف کی صورت میں بائع زیادتی ثمن کا مدعی ہوتا ہے اور مشتری اس زیادتی کا انکار کرتا ہے، اور مشتری اپنے بیان کردہ ثمن کے عوض مبیع کے استحقاق کا دعویٰ کرتا ہے اور بائع اس کا منکر ہوتا ہے اسی طرح مولیٰ زائد بدلِ کتابت کا دعویٰ کرتا ہے اور مکاتب اس زائد مقدار کا منکر ہوتا ہے، اور مکاتب اس زائد مقدار کے بغیر بقیہ بدلِ کتابت ادا کرنے پر اپنے مولیٰ پر عتق کے استحقاق کا دعویٰ کرتا ہے اور مولیٰ اس کا منکر ہوتا ہے پس اس علتِ جامعہ کی وجہ سے جس طرح کہ اختلافِ ثمن کی صورت میں بائع اور مشتری پر تحالف واجب ہوتا ہے اسی طرح بدلِ کتابت میں اختلاف کی صورت میں مولیٰ اور مکاتب پر تحالف واجب ہوگا۔

{6} امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بدلِ کتابت فی الحال اس رکاوٹ اور بندش کو دور کرنے کے مقابل ہے جو رکاوٹ فی الحال مکاتب کے قبضہ اور تصرف کے لیے مانع ہے اور تصرف کی رکاوٹ کا دور ہونا مکاتب کے لیے بدلِ کتابت میں اختلاف کے باوجود مع سالم حاصل ہے کہ وہ تصرف کر سکتا ہے؛ کیونکہ مولیٰ اور مکاتب دونوں ثبوتِ کتابت پر متفق ہیں لہٰذا مکاتب پر قبضہ اور تصرف سے کوئی رکاوٹ نہیں ہے اس لیے اس کو تصرف کا اختیار حاصل ہے پس وہ مولیٰ پر کسی چیز کا دعویٰ نہیں کر رہا ہے لہٰذا مولیٰ منکر نہیں ہے، اور بدلِ کتابت آزادی کا مقابل اس وقت ہو جاتا ہے جبکہ مکاتب بدلِ کتابت ادا کر دے، پس ادائیگی سے پہلے بدلِ کتابت آزادی کا مقابل نہیں ہے؛ کیونکہ اگر ادائیگی سے پہلے بدلِ کتابت آزادی کا مقابل ہوتا تو ادائیگی سے پہلے مکاتب آزاد ہو جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے، پس دونوں میں اختلاف فقط بدلِ کتابت کی مقدار میں رہ گیا؛ کیونکہ اس وقت غلام مولیٰ پر کسی چیز کا دعویٰ نہیں کرتا ہے بلکہ وہ فقط بدلِ کتابت کی اس زیادتی کا انکار کر رہا ہے جس زیادتی کا مولیٰ مدعی ہے، پس یہاں مولیٰ مدعی اور مکاتب منکر ہوا اور جہاں ایک مدعی اور دوسرا منکر ہو وہاں تحالف نہیں ہوتا ہے بلکہ فقط منکر کی جانب سے حلف ہوتا ہے اس لیے یہاں بھی منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اس لیے دونوں قسم نہیں لیں گے۔

فتویٰ:۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول راجح ہے لما قال الشیخ عبد الحکیم الشہید: و بقولهما قالت الائمة الثلاثة، ولم اجد التصریح بالترجیح فی کتب ائمتنا الحنفیة الا أنّ أصحاب المتون والشروح مالوا الی قول الامام اما بالاقتصار علیه أو بالتاخیر، والله تعالیٰ أعلم (هامش الهداية: 213/3).

{7} اگر زوجین نے گھر کے سامان میں اختلاف کیا ایک سامان کے بارے میں ہر ایک کا دعویٰ ہے کہ یہ میری ملک ہے تو بینہ نہ ہونے کی صورت میں جو سامان مرد کے لائق ہو وہ مرد کا ہو گا جیسے عمامہ، ٹوپی وغیرہ؛ کیونکہ ظاہر حال مرد کا شاہد ہے اور دعاوی میں ظاہر حال جس کا شاہد ہو اسی کا قول معتبر ہوتا ہے۔ اور جو سامان عورتوں کے لائق ہو وہ عورت کا ہو گا جیسے اوڑھنی کا سربند، برقعہ وغیرہ کیونکہ اس صورت میں ظاہر حال عورت کا شاہد ہے۔ اور جو سامان دونوں کے لائق ہو جیسے برتن وغیرہ وہ مرد کے لیے ہو گا؛ کیونکہ عورت اور اس کے قبضہ میں جو کچھ ہے وہ سب مرد کے قبضہ میں ہوتے ہیں اور دعاوی میں بینہ نہ ہونے کی صورت میں قابض کا قول معتبر ہوتا ہے۔ البتہ جو سامان عورت کے ساتھ مختص ہوتا ہے وہ اس لیے عورت کے لیے ہو گا کہ ایک طرف مرد کا ظاہری قبضہ ہے دوسری طرف اس کے مقابل عورت کا اختصاص کا قبضہ ہے جو مرد کے ظاہری قبضہ سے قوی ہے اس لیے قوی ہونے کی وجہ سے عورت کے قبضہ کو ترجیح حاصل ہو گی۔

صاحب ہدایہ ؒ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف خواہ نکاح کے موجود ہونے کی حالت میں ہو یا طلاق وغیرہ کی وجہ سے فرقت واقع ہونے کے بعد ہو دونوں کے درمیان حکم میں کوئی فرق نہ ہو گا۔

{8} اور اگر زوجین میں سے کوئی ایک مر گیا اور اس کے ورثہ نے دوسرے کے ساتھ سامان کے بارے میں اختلاف کیا تو مردوں اور عورتوں کے لیے لائق سارا سامان دونوں میں سے زندہ کے لیے ہو گا؛ کیونکہ قبضہ زندہ کا ہوتا ہے نہ کہ مردے کا؛ اس لیے کہ میت کا کوئی قبضہ نہیں ہوتا ہے لہٰذا زندہ کے قبضہ کی وجہ سے سامان زندہ کے لیے ہو گا۔ صاحب ہدایہ ؒ فرماتے ہیں کہ یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا یہ امام ابو حنیفہ ؒ کا قول ہے۔

{9} اور امام ابو یوسف ؒ فرماتے ہیں کہ عورت جو سامان جہیز (وہ سامان جو بیٹی کی شادی میں ماں باپ کی طرف سے دیا جائے) کے طور پر لاتی ہے اس جیسا سامان عورت کو دیا جائے اور باقی سامان شوہر سے قسم لے کر اس کو دیا جائے؛ کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ عورت جہیز لاتی ہے اور یہ شوہر کے ظاہر قبضہ سے زیادہ قوی دلیل ہے اس لیے اس سے شوہر کا ظاہری قبضہ باطل ہو جائے گا اس لیے اس طرح کا سامان عورت کو دیا جائے گا، پھر جو سامان باقی رہ جائے اس میں چونکہ شوہر کے ظاہری قبضہ کا کوئی معارض نہیں ہے اس لیے شوہر کا ظاہری قبضہ معتبر ہو گا۔ اور امام ابو یوسف ؒ کے نزدیک طلاق اور موت کا حکم یکساں ہے کہ طلاق کی صورت میں مردوں کے مناسب چیزیں مرد کے لیے ہوں گی اور موت کی صورت میں مذکورہ چیزیں مرد کے ورثہ کے لیے ہوں گی؛ کیونکہ ورثہ اپنے مورث کے قائم مقام ہوتے ہیں لہٰذا جو حکم مورث کا ہے وہی حکم ورثہ کا بھی ہو گا۔

{10} امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جو چیزیں مردوں کے لائق ہوں وہ شوہر کی ہوں گی اور جو عورتوں کے لائق ہوں وہ عورت کی ہوں گی، اور جو دونوں کے لائق ہوں وہ اگر شوہر زندہ ہو تو شوہر کی ہوں گی اور اگر شوہر مر چکا ہو تو اس کے ورثہ کی ہوں گی؛ دلیل وہی ہے جو امام صاحبؒ کی دلیل میں ہم نے بیان کی کہ عورت اور اس کے قبضہ میں موجود تمام چیزیں مرد کے قبضہ میں ہوتی ہیں اور قول قابض کا معتبر ہوتا ہے۔ اور طلاق اور موت کا حکم امام محمدؒ کے نزدیک بھی یکساں ہے؛ کیونکہ وارث اپنے مورث کا قائم مقام ہوتا ہے۔

{11} اگر زوجین میں سے ایک مملوک ہو تو سارا سامان آزاد کے لیے ہوگا اس کی زندگی میں؛ کیونکہ آزاد کا قبضہ مملوک کے قبضہ کی بنسبت زیادہ قوی ہے۔ اور دونوں میں سے ایک کے مرنے کے بعد سارا سامان زندہ کے لیے ہوگا خواہ وہ آزاد ہو یا مملوک ہو؛ کیونکہ مردہ کا کوئی قبضہ نہیں ہوتا ہے پس زندہ کے قبضہ کا چونکہ کوئی معارض نہیں ہے اس لیے اسی کا قبضہ معتبر ہوگا، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ماذون فی التجارۃ غلام اور مکاتب آزاد کے درجہ میں ہیں؛ کیونکہ خصومتوں میں ان کا قبضہ معتبر ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر مکاتب اور آزاد شخص نے ایسی چیز میں جھگڑا کیا جو دونوں کے قبضہ میں ہے تو دونوں کے درمیان آدھا آدھا کرنے کا حکم کیا جائے گا، تو جب خصومات میں ان کا قبضہ معتبر ہے تو گھر کے سامان میں بھی ان کا قبضہ معتبر ہوگا۔

فَصْلٌ فِيمَنْ لَا يَكُونُ خَصْمًا

یہ فصل ان لوگوں کے بیان میں ہے جو خصم نہیں ہوتے ہیں۔

مصنفؒ ان لوگوں کے بیان سے فارغ ہو گئے جو خصم ہوتے ہیں تو ان لوگوں کے بیان کو شروع فرمایا جو خصم نہیں ہوتے ہیں، اور چونکہ "کتاب الدعوی" کی مناسبت سے خصم ہونا اصل ہے اس لیے خصم ہونے والوں کے احکام کو پہلے بیان فرمایا اور جو خصم نہیں ہوتے ہیں ان کے احکام کو بعد میں۔

{1} وَإِنْ قَالَ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ هَذَا الشَّيْءُ أَوْدَعَنِيهِ فُلَانٌ الْغَائِبُ أَوْ رَهَنَهُ عِنْدِي أَوْ غَصَبْتُهُ مِنْهُ

اور اگر کہا مدعیٰ علیہ نے کہ یہ چیز ودیعت رکھی ہے میرے پاس فلاں غائب نے، یا بطور رہن رکھی ہے میرے پاس، یا غصب کی میں نے اس سے،

وَأَقَامَ بَيِّنَةً عَلَى ذَلِكَ فَلَا خُصُومَةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمُدَّعِي وَكَذَا إذَا قَالَ : آجَرَنِيهِ وَأَقَامَ الْبَيِّنَةَ

اور قائم کیا بینہ اس پر، تو کوئی خصومت نہ ہوگی اس کے اور مدعی کے درمیان، اور اسی طرح اگر کہا: مجھے اجارہ پر دی ہے، اور قائم کیا اس پر بینہ؛

لِأَنَّهُ أَثْبَتَ بِبَيِّنَتِهِ أَنَّ يَدَهُ لَيْسَتْ بِيَدِ خُصُومَةٍ. {2} وَقَالَ ابْنُ شُبْرُمَةَ : لَا تَنْدَفِعُ الْخُصُومَةُ لِأَنَّهُ تَعَذَّرَ

کیونکہ ثابت کیا اس نے بیّنہ سے کہ اس کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہیں ہے۔ اور کہا ابن شبرمہؒ نے کہ دفع نہ ہوگی خصومت؛ کیونکہ متعذر ہے

إِثْبَاتُ الْمِلْكِ لِلْغَائِبِ لِعَدَمِ الْخَصْمِ عَنْهُ وَدَفْعِ الْخُصُومَةِ بِنَاءً عَلَيْهِ .{3} قُلْنَا:

ملک ثابت کرنا غائب کے لیے؛ خصم نہ ہونے کی وجہ سے اس کی طرف سے، اور خصومت کا دور ہونا مبنی ہے اسی پر۔ ہم جواب دیتے ہیں

مُقْتَضَى الْبَيِّنَةِ شَيْئَانِ ثُبُوتُ الْمِلْكِ لِلْغَائِبِ وَلَا خَصْمَ فِيهِ فَلَمْ يَثْبُتْ ، وَدَفْعُ خُصُومَةِ الْمُدَّعِي

کہ بیّنہ کا مقتضیٰ دو چیزیں ہیں، ثبوت ملک غائب کے لیے، اور کوئی خصم نہیں اس میں، پس یہ ثابت نہ ہوگی، اور دفع ہونا مدعی کی خصومت کا،

وَهُوَ خَصْمٌ فِيهِ فَيَثْبُتُ وَهُوَ كَالْوَكِيلِ بِنَقْلِ الْمَرْأَةِ وَإِقَامَتِهَا الْبَيِّنَةَ عَلَى الطَّلَاقِ

اور وہ خصم ہے اس میں، پس یہ دفع ثابت ہوگا، اور یہ ایسا ہے جیسا کہ عورت کو منتقل کرنے کا وکیل، اور عورت کا بیّنہ قائم کرنا طلاق پر

كَمَا بَيَّنَّاهُ مِنْ قَبْلُ ،{4} وَلَا تَنْدَفِعُ بِدُونِ إِقَامَةِ الْبَيِّنَةِ كَمَا قَالَهُ ابْنُ أَبِي لَيْلَى لِأَنَّهُ صَارَ خَصْمًا بِظَاهِرِ يَدِهِ،

جیسا کہ ہم بیان کر چکے اس سے پہلے، اور خصومت دفع نہ ہوگی بیّنہ قائم کیے بغیر جیسا کہ کہا ہے ابن ابی لیلیٰ نے؛ کیونکہ وہ ہو گیا ہے خصم اپنے ظاہری قبضہ کی وجہ سے،

فَهُوَ بِإِقْرَارِهِ يُرِيدُ أَنْ يُحَوِّلَ حَقًّا مُسْتَحَقًّا عَلَى نَفْسِهِ فَلَا يُصَدَّقُ إِلَّا بِالْحُجَّةِ ، كَمَا إِذَا ادَّعَى

پس وہ اپنے اقرار سے چاہتا ہے کہ پھیر دے وہ حق جو واجب ہے اس پر، پس تصدیق نہیں کی جائے گی مگر حجت سے جیسا کہ جب دعویٰ کرے

تَحَوُّلَ الدَّيْنِ مِنْ ذِمَّتِهِ إِلَى ذِمَّةِ غَيْرِهِ{5} وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ: إِنْ كَانَ الرَّجُلُ صَالِحًا فَالْجَوَابُ كَمَا قُلْنَاهُ

دَین کے پھیرنے کا اپنے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ کی طرف۔ اور فرمایا امام ابو یوسفؒ نے آخر میں کہ اگر قابض صالح مرد ہو تو حکم وہ ہے جو ہم نے کہا،

وَإِنْ كَانَ مَعْرُوفًا بِالْحِيَلِ لَا تَنْدَفِعُ عَنْهُ الْخُصُومَةُ لِأَنَّ الْمُحْتَالَ مِنَ النَّاسِ قَدْ يَدْفَعُ مَالَهُ

اور اگر وہ معروف ہے حیلہ بازی کے ساتھ، تو دفع نہ ہوگی اس سے خصومت؛ کیونکہ لوگوں میں سے حیلہ باز شخص کبھی دیدیتا ہے اپنا مال

إِلَى مُسَافِرٍ يُودِعُهُ إِيَّاهُ وَيُشْهِدُ عَلَيْهِ الشُّهُودَ فَيَحْتَالُ لِإِبْطَالِ حَقِّ غَيْرِهِ،

کسی مسافر کو کہ وہ اس مال کو ودیعت رکھے اس حیلہ باز کے پاس، اور گواہ قائم کر دے اس پر، پس حیلہ کرتا ہے غیر کے حق کے ابطال کے لیے،

فَإِذَا اتَّهَمَهُ الْقَاضِي بِهِ لَا يَقْبَلُهُ .{6} وَلَوْ قَالَ الشُّهُودُ : أَوْدَعَهُ رَجُلٌ

پس جب اس کو متہم سمجھے گا قاضی اس حیلہ کی وجہ سے تو وہ قبول نہیں کرے گا اس کی حجت کو، اور اگر کہا گواہوں نے کہ ودیعت رکھا اس کو

لَا نَعْرِفُهُ لَا تَنْدَفِعُ عَنْهُ الْخُصُومَةُ ؛ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ الْمُودِعُ هُوَ هَذَا الْمُدَّعِي ، وَلِأَنَّهُ

ایسے شخص نے جس کو ہم نہیں جانتے ہیں، تو دفع نہ ہوگی اس سے خصومت؛ کیونکہ احتمال ہے کہ ہو ودیعت رکھنے والا یہی مدعی، اور اس لیے کہ

مَا أَحَالَهُ إِلَى مُعَيَّنٍ يُمْكِنُ لِلْمُدَّعِي اتِّبَاعُهُ ، فَلَوِ انْدَفَعَتْ لَتَضَرَّرَ

اس کو حوالہ نہیں کیا ہے کسی معین شخص کی طرف؛ تاکہ ممکن ہو مدعی کے لیے اس کا پیچھا کرنا، پس اگر دفع ہو جائے خصومت تو ضرر ہوگا

بِهِ الْمُدَّعِي ، {7} وَلَوْ قَالُوا نَعْرِفُهُ بِوَجْهِهِ وَلَا نَعْرِفُهُ بِاسْمِهِ وَنَسَبِهِ

اس سے مدعی کو۔ اور اگر گواہوں نے کہا کہ ہم پہچانتے ہیں اس کو صورت سے اور نہیں پہچانتے ہیں اس کو اس کے نام اور اس کے نسب سے

فَكَذَلِكَ الْجَوَابُ عِنْدَ مُحَمَّدٍ لِلْوَجْهِ الثَّانِي ، وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ تَنْدَفِعُ لِأَنَّهُ أَثْبَتَ

تو یہی حکم ہے امام محمدؒ کے نزدیک؛ دوسری دلیل کی وجہ سے، اور امام صاحبؒ کے نزدیک خصومت دفع ہو جائے گی کیونکہ اس نے ثابت کیا

بِبَيِّنَتِهِ أَنَّ الْعَيْنَ وَصَلَ إلَيْهِ مِنْ جِهَةِ غَيْرِهِ حَيْثُ عَرَفَهُ الشُّهُودُ بِوَجْهِهِ ، بِخِلَافِ الْفَصْلِ الْأَوَّلِ

اپنے گواہوں سے کہ مال عین پہنچ چکا ہے اس کو دوسرے کی جہت سے؛ کیونکہ پہچانتے ہیں اس کو گواہ اس کی صورت سے، برخلافِ پہلی صورت کے،

فَلَمْ تَكُنْ يَدُهُ يَدَ خُصُومَةٍ وَهُوَ الْمَقْصُودُ ، {8} وَالْمُدَّعِي هُوَ الَّذِي أَضَرَّ بِنَفْسِهِ حَيْثُ نَسِيَ خَصْمَهُ أَوْ أَضَرَّهُ

پس نہ ہو گا اس کا قبضہ خصومت کا قبضہ، اور یہی مقصود ہے، اور مدعی نے ضرر پہنچایا ہے اپنے آپ کو کہ وہ بھول گیا اپنے خصم کو، یا اس کو ضرر پہنچایا ہے

شُهُودُهُ ، وَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ مُخَمَّسَةُ كِتَابِ الدَّعْوَى وَقَدْ ذَكَرْنَا الْأَقْوَالَ الْخَمْسَةَ

اس کے گواہوں نے، نہ کہ مدعی علیہ نے، اور یہ مسئلہ مخمسہ مشہور ہے کتاب الدعوی میں، اور ہم نے ذکر کر دیئے پانچ اقوال۔

تشریح:۔ {1} ایک شخص نے دعوی کیا کہ زید کے قبضہ میں موجود غلام میری ملک ہے، اور مدعی علیہ (زید) نے کہا کہ "یہ غلام فلاں غائب شخص نے میرے پاس ودیعت کے طور پر رکھا ہے"، یا کہا کہ "فلاں غائب شخص نے میرے پاس بطورِ رہن رکھا ہے" یا کہا کہ "یہ غلام میں نے اس سے غصب کیا ہے" یا کہا کہ "یہ غلام فلاں غائب نے مجھے اجارہ پر دیا ہے" یعنی اصل مالک وہی غائب شخص ہے جو فی الحال سفر میں گیا ہے اور قابض نے اپنے ان دعاوی پر بیّنہ بھی پیش کیا تو قابض (زید) اور مدعی کے درمیان خصومت نہ ہوگی؛ کیونکہ مدعی علیہ نے بیّنہ سے ثابت کیا کہ میرا قبضہ خصومت کا قبضہ نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ جس کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہ ہو وہ خصم نہیں ہوتا ہے۔

{2} کوفہ کا قاضی عبداللہ بن شُبرمہؒ فرماتے ہیں کہ مدعی علیہ (زید) کے بیّنہ قائم کرنے کے باوجود اس سے خصومت دور نہ ہوگی بلکہ مدعی علیہ خصم ہی رہے گا اور قاضی اس کے مقدمہ کی سماعت کرے گا؛ کیونکہ مدعی علیہ کے بیّنہ قائم کرنے سے غائب کے لیے مِلک کا ثبوت متعذر ہے اس لیے کہ مدعی علیہ غائب شخص کی طرف سے خصم نہیں ہے؛ کیونکہ غائب نے اس کو اپنے لیے مِلک ثابت کرنے کا وکیل نہیں بنایا ہے لہٰذا مدعی علیہ غائب کی طرف سے خصم نہیں، اور جب مدعی علیہ غائب کی طرف سے خصم نہیں ہے تو غائب کے لیے مِلک بغیر خصم کے ہوا حالانکہ بغیر خصم کے مِلک کا ثبوت متعذر ہے اس لیے یہاں غائب کے لیے مِلک ثابت نہ ہوگی

اور مدعی علیہ سے خصومت کا دور ہونا غائب کے لیے ملک ثابت ہونے پر مبنی تھا اور متعذر پر مبنی چیز بھی متعذر ہوتی ہے اس لیے قابض سے خصومت کا دور ہونا بھی متعذر ہو گا لہٰذا مدعی علیہ سے خصومت دور نہ ہوگی۔

{3} ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ مدعی علیہ کا بینہ دو چیزوں کا تقاضا کرتا ہے (1) غائب کے لیے ملک کا ثابت ہونا تو چونکہ مدعی علیہ اس میں خصم نہیں اس لیے غائب کے لیے ملک ثابت نہ ہوگی (2) دوم یہ کہ مدعی علیہ سے مدعی کی خصومت دور ہو، ظاہر ہے کہ اس بات میں مدعی علیہ خود خصم ہے لہٰذا مدعی علیہ کے حق میں خصومت کا دور ہونا ثابت ہو جائے گا، اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص شوہر کی طرف سے اس بات کا وکیل بن کر آیا تاکہ عورت کو شوہر کے پاس منتقل کر دے، اور عورت نے بینہ پیش کر دیا کہ شوہر نے تو مجھے طلاق دی ہے تو عورت کے اس بینہ سے اگرچہ طلاق ثابت نہ ہوگی؛ کیونکہ خصم (شوہر) غائب ہے، لیکن وکیل کا حق ختم کرنے کے لیے عورت کا بینہ قبول ہو گا اس لیے وکیل اس عورت کو منتقل نہیں کر سکتا ہے، اس نظیر کی پوری تفصیل "باب الوکالۃ بالخصومۃ" میں گذر چکی ہے۔

{4} محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ بینہ قائم کیے بغیر مدعی علیہ کے اتنے کہنے سے خصومت دور ہو جائے گی کہ یہ غلام فلاں غائب کا ہے، مگر ہمارے نزدیک بینہ قائم کیے بغیر مدعی علیہ سے خصومت دور نہ ہوگی؛ کیونکہ مدعی علیہ اپنے ظاہری قبضہ کی وجہ سے خصم ہو چکا، پس وہ اپنے اقرار سے یہ چاہتا ہے کہ جو حق مدعی کا بظاہر اس کے ذمہ لازم ہے وہ اپنی ذات سے دور کر کے غائب کے ذمہ ڈال دے لہٰذا مدعی علیہ اپنے اس اقرار میں متہم ہے اور بغیر حجت کے متہم کے قول کی تصدیق نہیں ہوتی ہے، اس لیے مدعی علیہ کے قول کی تصدیق بغیر حجت کے نہ ہوگی جیسے کوئی اپنے ذمہ واجب قرضہ کو پھیر کر دوسرے کے ذمہ ڈالنے کا قصد کرے مثلاً یوں کہے کہ میں نے اس قرضہ کے مطالبہ کو فلاں شخص پر حوالہ کر دیا تھا تو بغیر حجت کے اس کے قول کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے اسی طرح یہاں بھی مدعی علیہ کے قول کی تصدیق بغیر حجت کے نہیں کی جائے گی۔

{5} امام ابو یوسفؒ کا آخری قول یہ ہے کہ مدعی علیہ (قابض) اگر کوئی صالح شخص ہو تو حکم یہی ہو گا جو ہم نے ذکر کیا کہ بینہ قائم کرنے سے اس کے ذمہ سے خصومت دور ہو جائے گی، اور اگر مدعی علیہ حیلہ بازی کے ساتھ مشہور ہو تو بینہ قائم کرنے پر بھی اس کے ذمہ سے خصومت دور نہ ہوگی؛ کیونکہ لوگوں میں سے حیلہ باز شخص کبھی اس طرح بھی کرتا ہے کہ جب اس کے ذمہ کسی کا قرضہ چڑھ آئے تو وہ اپنا مال کسی مسافر کو دیدیتا ہے اور وہ مسافر اس مال کو اس حیلہ باز کے پاس بطورِ امانت رکھ دیتا ہے اور اس پر گواہ مقرر کر دیتا ہے اور مسافر کے چلے جانے کے بعد اگر قرضخواہ اس کے پاس مال کا دعویٰ کرتا ہے تو حیلہ باز شخص ان گواہوں کو پیش

کر کے کہتا ہے کہ میں مفلس ہوں یہ فلاں غائب کا مال ہے میرے پاس بطورِ امانت پڑا ہے، تو یہ شخص اس طرح کا حیلہ کر کے دوسرے کا حق باطل کر دیتا ہے، پس جب قاضی اس کو حیلہ بازی میں متہم سمجھے گا تو اس کی طرف سے یہ حجت قبول نہ کرے گا۔

فتوی:۔ امام ابو یوسفؒ کا قول راجح ہے لما فی الدر المختار: وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ : إنْ عُرِفَ ذُو الْيَدِ بِالْحِيَلِ لَا تَنْدَفِعُ وَبِهِ يُؤْخَذُ مُلْتَقَى وَاخْتَارَهُ فِي الْمُخْتَارِ۔وقال ابن عابدين: (قَوْلُهُ فِي الْمُخْتَارِ) وَفِي الْمِعْرَاجِ رَجَعَ إلَيْهِ أَبُو يُوسُفَ حِينَ ابْتُلِيَ بِالْقَضَاءِ ، وَعَرَفَ أَحْوَالَ النَّاسِ فَقَالَ الْمُحْتَالُ مِنْ النَّاسِ يَأْخُذُ مِنْ إنْسَانٍ غَصْبًا ثُمَّ يَدْفَعُهُ سِرًّا إلَى مَنْ يُرِيدُ السَّفَرَ حَتَّى يُودِعَهُ بِشَهَادَةِ الشُّهُودِ حَتَّى إذَا جَاءَ الْمَالِكُ وَأَرَادَ أَنْ يُثْبِتَ مِلْكَهُ يُقِيمُ ذُو الْيَدِ بَيِّنَةً عَلَى أَنَّ فُلَانًا أَوْدَعَهُ فَيُبْطِلُ حَقَّهُ وَتَنْدَفِعُ عَنْهُ الْخُصُومَةُ كَذَا فِي الْمَبْسُوطِ . (الدر المختار مع رد المحتار:484/4)

{6} اور اگر گواہوں نے کہا کہ یہ غلام اس مدعی علیہ (قابض) کے پاس ایسے شخص نے بطورِ ودیعت رکھا ہے جس کو اب ہم بالکل نہیں جانتے ہیں تو بالاتفاق اس صورت میں مدعی علیہ سے خصومت دور نہ ہوگی؛ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ودیعت رکھنے والا شخص یہی مدعی ہو جس کو اب گواہ نہیں پہچانتے ہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ نے مدعی کو کسی معین شخص کی جانب حوالہ نہیں کیا ہے تاکہ مدعی اس کا پیچھا کر سکے، تو اگر مدعی علیہ سے بھی خصومت دور ہو جائے تو اس سے مدعی کو نقصان پہنچے گا کہ وہ اب کسی پر دعویٰ نہیں کر سکتا ہے اس لیے مدعی علیہ سے خصومت دور نہ ہوگی۔

{7} اور اگر گواہوں نے کہا کہ ہم ودیعت رکھنے والے کے چہرہ کو دیکھ کر پہچان سکتے ہیں، مگر اس کو نام و نسب سے نہیں پہچانتے ہیں تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک مذکورہ بالا دوسری دلیل کی وجہ سے مدعی علیہ سے خصومت دور نہ ہوگی۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خصومت دور ہو جائے گی؛ کیونکہ قابض نے بینہ سے ثابت کر دیا کہ یہ مالِ عین (غلام) اس کے پاس مدعی کے علاوہ کی جانب سے پہنچا ہے، چنانچہ گواہ اس کو شکل سے پہچانتے ہیں۔ برخلاف پہلی صورت کے جس میں گواہوں نے کہا کہ یہ مال ایسے شخص نے اس کے پاس بطورِ ودیعت رکھا ہے جس کو ہم نہیں پہچانتے ہیں کہ وہاں مدعی کے علاوہ کی جانب سے مدعی علیہ کو ملنا ثابت نہ ہوا تھا، اس لیے دوسری صورت میں مدعی علیہ کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہیں ہوا بلکہ حفاظت کا قبضہ ہے اور یہی اس کا مقصود ہے اور شہادت نے بھی اسی کا فائدہ دیا ہے۔

{8} باقی امام محمدؒ کا یہ کہنا کہ اگر خصومت دور ہو جائے تو اس میں مدعی کا ضرر ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ مدعی نے خود اپنے آپ کو ضرر پہنچایا ہے کہ مدعی علیہ کو بھول گیا ہے یا اس کو مدعی علیہ کے گواہوں نے ضرر پہنچایا ہے مدعی علیہ نے اس کو ضرر نہیں پہنچایا ہے۔ صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ مبسوط کی "کتاب الدعوی" میں مخمسہ کے لقب سے مشہور ہے؛ کیونکہ اس میں پانچ

اقوال ہیں اور ہم نے اس کے تحت پانچوں اقوال ذکر کر دیئے ہیں چنانچہ وہ پانچ اقوال یہ ہیں، ابن شبرمہ کا قول، ابن ابی لیلیٰ کا قول، امام ابویوسف کا قول، امام محمد کا قول، اور امام ابوحنیفہ کا قول۔

فتویٰ:۔امام محمد کا قول راجح ہے لما فی الدّر المنتقی:(بخلاف قولهم) نعرفه بوجهه لاباسمه، ونسبه حيث تندفع عند الامام خلافاً لمحمد فعند محمد لاتندفع ،وعند الامام تندفع، وعند ابی یوسف ان ذو اليد صالحاً تندفع ،وعند ابن ابی لیلی تندفع بلابینة وعند ابن شبرمة لاتندفع وان برهن.................وفی الشرنبلالية :رأيت بخط العلامة المقدسی عن البزازية أنّ تعويل الائمة على قول محمد (الدّر المنتقی تحت مجمع الانھر:370/3)

{1} وَإِنْ قَالَ : ابْتَعْتُهُ مِنَ الْغَائِبِ فَهُوَ خَصْمٌ ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا زَعَمَ أَنَّ يَدَهُ يَدُ مِلْكٍ اعْتَرَفَ بِكَوْنِهِ خَصْمًا{2} وَإِنْ قَالَ الْمُدَّعِي : غَصَبْتَهُ مِنِّي أَوْ سَرَقْتَهُ مِنِّي لَا تَنْدَفِعُ الْخُصُومَةُ وَإِنْ أَقَامَ ذُو الْيَدِ الْبَيِّنَةَ عَلَى الْوَدِيعَةِ ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا صَارَ خَصْمًا بِدَعْوَى الْفِعْلِ عَلَيْهِ لَا بِيَدِهِ، بِخِلَافِ دَعْوَى الْمِلْكِ الْمُطْلَقِ لِأَنَّهُ خَصْمٌ فِيهِ بِاعْتِبَارِ يَدِهِ حَتَّى لَا يَصِحَّ دَعْوَاهُ عَلَى غَيْرِ ذِي الْيَدِ وَيَصِحُّ دَعْوَى الْفِعْلِ .{3} وَإِنْ قَالَ الْمُدَّعِي : سَرَقَ مِنِّي وَقَالَ صَاحِبُ الْيَدِ : أَوْدَعَنِيهِ فُلَانٌ وَأَقَامَ الْبَيِّنَةَ لَمْ تَنْدَفِعِ الْخُصُومَةُ وَهَذَا قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ وَهُوَ اسْتِحْسَانٌ ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ : تَنْدَفِعُ لِأَنَّهُ لَمْ يَدَّعِ الْفِعْلَ عَلَيْهِ فَصَارَ كَمَا إِذَا قَالَ : غُصِبَ مِنِّي عَلَى مَا لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ. {4} وَلَهُمَا أَنَّ ذِكْرَ الْفِعْلِ يَسْتَدْعِي الْفَاعِلَ لَا مَحَالَةَ ، وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ هُوَ الَّذِي فِي يَدِهِ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يُعَيِّنْهُ دَرْءًا لِلْحَدِّ شَفَقَةً عَلَيْهِ وَإِقَامَةً لِحِسْبَةِ السَّتْرِ

اور اگر مدعی علیہ نے کہا: میں نے خریدا ہے اس غلام کو غائب سے، تو وہ خصم ہے؛ کیونکہ جب اس نے یہ خیال کیا کہ اس کا قبضہ ملک کا قبضہ ہے تو اس نے اعتراف کیا کہ وہ خصم ہے۔ اور اگر کہا مدعی نے کہ تو نے غصب کیا اس کو میرے پاس سے، یا تو نے چوری کیا اس کو میرے پاس سے تو دفع نہ ہوگی خصومت، اگرچہ قائم کرے قابض بینہ ودیعت ہونے پر؛ کیونکہ وہ ہو گیا خصم اس پر فعل غصب یا فعل سرقہ کے دعویٰ سے نہ کہ اس کے قبضہ سے برخلاف ملک مطلق کے دعویٰ کے؛ کیونکہ وہ خصم ہے اس میں اپنے قبضہ کے اعتبار سے حتیٰ کہ صحیح نہیں ہے اس کا دعویٰ غیر قابض پر، اور صحیح ہے فعل کا دعویٰ۔ فرمایا: اور اگر کہا مدعی نے: کہ چوری کی ہے میرے پاس سے، اور کہا قابض نے: ودیعت رکھی ہے یہ چیز میرے پاس فلاں نے، اور قائم کیا بینہ، تو دفع نہ ہوگی خصومت، اور یہ امام صاحب اور امام ابویوسف کا قول ہے اور یہ استحسان ہے۔ اور فرمایا امام محمد نے: دفع ہوگی؛ کیونکہ مدعی نے دعویٰ نہیں کیا ہے فعل کا اس پر، پس ہو گیا جیسے جب کہے: غصب کی گئی یہ چیز میرے پاس سے یعنی بیان نہیں کیا گیا اس کا فاعل۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ذکر فعل تقاضا کرتا ہے فاعل کا لازمی طور پر، اور ظاہر یہی ہے کہ چوری کا فعل کرنے والا وہی ہے جس کے قبضہ میں یہ چیز ہے،

مگر مدعی نے معین نہیں کیا اس کو؛ دفع کرتے ہوئے حد کو شفقت کرتے ہوئے اس پر، اور قائم کرتے ہوئے اپنے لیے ستر پوشی کا ثواب،

فَصَارَ كَمَا إِذَا قَالَ : سَرَقْتَ ، بِخِلَافِ الْغَصْبِ لِأَنَّهُ لَا حَدَّ فِيهِ فَلَا يَحْتَرِزُ عَنْ كَشْفِهِ

پس ہو گیا جیسا کہ جب یہ کہے: کہ تو نے چوری کی ہے۔ برخلاف غصب کے؛ کیونکہ حد نہیں ہے اس میں، پس احتراز نہیں کرے گا اس کے اظہار سے۔

{5} وَإِنْ قَالَ الْمُدَّعِي : ابْتَعْتُهُ مِنْ فُلَانٍ وَقَالَ صَاحِبُ الْيَدِ : أَوْدَعَنِيهِ فُلَانٌ ذَلِكَ أَسْقَطَتِ الْخُصُومَةَ

اور اگر کہا مدعی نے: کہ میں نے خریدی ہے یہ چیز فلاں سے، اور قابض نے کہا: میرے پاس ودیعت رکھی ہے فلاں نے یہ چیز، تو ساقط ہو جائے گی خصومت

بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ ؛ لِأَنَّهُمَا تَوَافَقَا عَلَى أَنَّ أَصْلَ الْمِلْكِ فِيهِ لِغَيْرِهِ فَيَكُونُ وُصُولُهَا إِلَى ذِي الْيَدِ مِنْ جِهَتِهِ

بغیر بیّنہ کے؛ کیونکہ جب ان دونوں نے موافقت کی اس پر کہ اصل مِلک اس میں غیر کی ہے، تو پہنچنا مدعی علیہ کے قبضہ میں اسی کی جانب سے ہو گا،

فَلَمْ تَكُنْ يَدُهُ يَدَ خُصُومَةٍ إِلَّا أَنْ يُقِيمَ الْبَيِّنَةَ أَنَّ فُلَانًا وَكَّلَهُ بِقَبْضِهِ لِأَنَّهُ

پس نہ ہو گا اس کا قبضہ خصومت کا قبضہ، مگر یہ کہ مدعی بیّنہ قائم کر دے کہ فلاں نے اس کو وکیل بنایا ہے اس چیز کو قبضہ کرنے کا؛ کیونکہ

أَثْبَتَ بِبَيِّنَتِهِ كَوْنَهُ أَحَقَّ بِإِمْسَاكِهَا ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

اس نے ثابت کیا اپنے بیّنہ سے کہ وہ زیادہ حقدار ہے اس کو روکنے کا، واللہ اعلم۔

تشریح:۔ {1} اگر مدعی نے مدعی علیہ کے قبضہ میں موجود غلام کے بارے میں دعوی کیا کہ یہ میری مِلک ہے، اور مدعی علیہ نے کہا کہ یہ میں نے فلاں غائب شخص سے خریدا ہے، تو اس صورت میں مدعی علیہ خصم ہو گا اور قاضی اس دعوی کی سماعت کرے گا؛ کیونکہ جب مدعی علیہ نے کہا کہ میں نے خریدا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میرا قبضہ مالکانہ قبضہ ہے اور جب اس کا قبضہ مالکانہ ہے تو یہ اس کی طرف سے اپنے خصم ہونے کا اقرار ہے اس لیے مدعی علیہ خصم ہو گا۔

{2} اور اگر مدعی نے کہا کہ تو نے یہ غلام میرے پاس سے غصب کیا ہے یا میرے پاس سے چوری کیا ہے تو بھی مدعی علیہ سے خصومت دور نہ ہو گی اگرچہ وہ اس پر بیّنہ قائم کر دے کہ فلاں غائب نے میرے پاس بطورِ ودیعت رکھا ہے؛ کیونکہ وہ خصم اس لیے ہوا کہ اس پر فعلِ غصب یا فعلِ چوری کا دعوی ہے، اس کے قبضہ کی وجہ سے وہ خصم نہیں ہوا ہے اور فعل خود اسی پر مقصور ہے اس لیے اس سے خصومت دور نہ ہو گی۔ اس کے برخلاف مِلکِ مطلق کا دعوی ہے کہ اس میں مدعی علیہ اپنے قبضہ کی وجہ سے خصم ہوتا ہے حتی کہ غیر قابض پر مِلکِ مطلق کا دعوی صحیح نہیں ہے اور حال یہ کہ فعلِ غصب یا فعلِ چوری کا دعوی غیر قابض پر بھی صحیح ہوتا ہے۔

{3} اگر مدعی نے کہا کہ یہ چیز میرے پاس سے چوری ہو گئی، اور قابض نے کہا کہ اس کو میرے پاس فلاں شخص نے بطورِ امانت رکھا ہے اور اپنے اس دعوی پر بیّنہ قائم کر دیا تو خصومت دور نہ ہو گی، یہ شیخین رحمہما اللہ کا قول ہے اور یہ استحسان ہے، اور امام محمدؒ

فرماتے ہیں کہ اس صورت میں خصومت دور ہو جائے گی؛ کیونکہ مدعی نے اس پر کسی فعل کا دعوی نہیں کیا ہے پس یہ ایسا ہے جیسے مدعی کہے کہ مجھ سے یہ چیز غصب کی گئی ہے یعنی غصب کرنے والے کو بیان نہ کرے تو اس صورت میں بالاتفاق قابض خصم نہ ہوگا اسی طرح مدعی کے اس طرح کہنے کی صورت میں کہ مجھ سے چوری ہو گئی ہے بھی قابض خصم نہ ہوگا۔

{4} شیخین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ چوری کا فعل تقاضا کرتا ہے فاعل (چوری کرنے والے) کا اور ظاہر یہی ہے کہ چور وہی ہے جس کے قبضہ میں یہ چیز موجود ہے، البتہ مدعی نے اس کو معین نہیں کیا ایک تو اس غرض سے تاکہ از راہ شفقت اس سے حد (قطع ید) دور ہو، اور دوم اس لیے تاکہ ستر پوشی کا ثواب اسے حاصل ہو، پس یہ قول ایسا ہے گویا مدعی نے مدعی علیہ سے کہا کہ تونے چوری کی ہے اس لیے مدعی علیہ سے خصومت دور نہ ہوگی۔ باقی غصب اس کے برخلاف ہے؛ کیونکہ اس میں کوئی حد نہیں ہے اور اس کے اظہار سے احتراز نہیں کیا جاتا ہے۔

فتوی:۔ شیخین رحمۃ اللہ علیہما کا قول راجح ہے لما فی الھندیۃ: وَفِيمَا إذَا قَالَ : سَرَقَ مِنِّي الْقِيَاسُ أَنْ تَنْدَفِعَ الْخُصُومَةُ عَنْ صَاحِبِ الْيَدِ إذَا أَقَامَ الْبَيِّنَةَ عَلَى مَا ادَّعَى وَهُوَ قَوْلُ مُحَمَّدٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى - وَفِي الِاسْتِحْسَانِ لَا تَنْدَفِعُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ - رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى - كَذَا فِي الْمُحِيطِ . (الھندیۃ:49/4)

{5} اگر مدعی نے کہا کہ میں نے یہ غلام فلاں شخص سے خریدا ہے اور قابض نے کہا کہ اسی نے یہ غلام میرے پاس ودیعت رکھا ہے تو خصومت بیّنہ کے بغیر ساقط ہو جائے گی یعنی مدعی علیہ کو ودیعت پر بیّنہ قائم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی؛ کیونکہ جب مدعی اور مدعی علیہ دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ غلام پر اصل ملک مدعی علیہ کے علاوہ دوسرے شخص کی ہے تو مدعی علیہ کے قبضہ میں پہنچنا اسی کی طرف سے ہوگا اس لیے قابض کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہیں ہے۔ البتہ اگر مدعی اس بات پر بیّنہ قائم کر دے کہ فلاں نے مجھ کو اس غلام پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہے تو اس صورت میں مدعی اس پر قبضہ کر سکتا ہے؛ کیونکہ اس نے بیّنہ سے ثابت کر دیا کہ میں اس کو اپنے پاس روکنے کا زیادہ مستحق ہوں۔

بَابُ مَا يَدَّعِيهِ الرَّجُلَانِ

یہ باب دو آدمیوں کے دعوی کے بیان میں ہے۔

مصنف ایک شخص کے دعوی کے احکام سے فارغ ہوگئے تو اب یہاں سے دو شخصوں کے دعوی کے احکام کو ذکر فرمارہے ہیں؛ کیونکہ ایک دو سے پہلے ہوتا ہے اس لیے اس کے احکام کو بھی پہلے بیان فرمایا۔

{1}قَالَ : وَإِذَا ادَّعَى اثْنَانِ عَيْنًا فِي يَدِ آخَرَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَزْعُمُ أَنَّهَا لَهُ
فرمایا: اور اگر دعوی کیا دو نے ایسے عین کا جو تیسرے کے ہاتھ میں ہے ہر ایک ان دونوں میں سے یہ خیال کرتا ہے کہ یہ چیز میری ہے،

وَأَقَامَا الْبَيِّنَةَ قَضَى بِهَا بَيْنَهُمَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي قَوْلٍ : تَهَاتَرَتَا،
اور دونوں نے قائم کیا بینہ، تو فیصلہ کیا جائے گا کہ وہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہے۔ اور فرمایا امام شافعیؒ نے ایک قول میں کہ دونوں بینہ ساقط ہوں گے،

وَفِي قَوْلٍ يُقْرَعُ بَيْنَهُمَا ؛ لِأَنَّ إحْدَى الْبَيِّنَتَيْنِ كَاذِبَةٌ بِيَقِينٍ لِاسْتِحَالَةِ
اور ایک قول میں کہا ہے کہ قرعہ اندازی کی جائے دونوں کے درمیان میں؛ کیونکہ دونوں بینہ میں سے ایک جھوٹا ہے یقینی طور پر؛ بوجہ محال ہونے

اجْتِمَاعِ الْمِلْكَيْنِ فِي الْكُلِّ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ وَقَدْ تَعَذَّرَ التَّمْيِيزُ فَيَتَهَاتَرَانِ أَوْ يُصَارُ إلَى الْقُرْعَةِ
دو ملکوں کا جمع ہونا کل چیز میں ایک حالت میں، اور متعذر ہوگئی تمیز، پس دونوں ساقط ہو جائیں گے، یا رجوع کیا جائے قرعہ کی طرف؛

{لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَقْرَعَ فِيهِ وَقَالَ: اللَّهُمَّ أَنْتَ الْحَكَمُ بَيْنَهُمَا } {2} وَلَنَا حَدِيثُ تَمِيمِ بْنِ طَرَفَةَ
کیونکہ حضور ﷺ نے قرعہ اندازی فرمائی اس میں اور فرمایا: "اے اللہ! تو حاکم ہے ان دونوں کے درمیان"۔ اور ہماری دلیل تمیم بن طرفہؓ کی حدیث ہے

{ أَنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَصَمَا إلَى رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي نَاقَةٍ وَأَقَامَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الْبَيِّنَةَ
"کہ دو شخصوں نے جھگڑا لایا حضور ﷺ کی خدمت میں ایک اونٹنی کے بارے میں اور قائم کیا ہر ایک نے ان دونوں میں سے بینہ،

فَقَضَى بِهَا بَيْنَهُمَا نِصْفَيْنِ } . وَحَدِيثُ الْقُرْعَةِ كَانَ فِي الِابْتِدَاءِ
تو حضور ﷺ نے فیصلہ فرمایا اس کا ان دونوں کے درمیان نصف نصف کر کے"۔ اور قرعہ ڈالنے کی حدیث ابتداءِ اسلام میں تھی،

ثُمَّ نُسِخَ ، وَلِأَنَّ الْمُطْلَقَ لِلشَّهَادَةِ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُحْتَمَلُ الْوُجُودِ بِأَنْ يَعْتَمِدَ
پھر منسوخ ہوگئی، اور اس لیے کہ شہادت کو جائز قرار دینے والی چیز ان دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں محتمل الوجود ہے، بایں طور کہ اعتماد کیا ہو

أَحَدُهُمَا سَبَبَ الْمِلْكِ وَالْآخَرُ الْيَدَ فَصَحَّتْ الشَّهَادَتَانِ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِمَا مَا أَمْكَنَ،
دونوں میں سے ایک نے سببِ ملک پر اور دوسرے نے قبضہ پر، پس صحیح ہوئی دونوں گواہیاں، پس واجب ہے عمل دونوں پر جہاں تک ممکن ہو،

وَقَدْ أَمْكَنَ بِالتَّنْصِيفِ إِذِ الْمَحَلُّ يَقْبَلُهُ، وَإِنَّمَا يُنَصَّفُ لِاسْتِوَائِهِمَا فِي سَبَبِ الِاسْتِحْقَاقِ . {3} قَالَ : فَإِنِ ادَّعَى
اور یہاں ممکن ہے بطریق تنصیف؛ کیونکہ محل قبول کرتا ہے تنصیف کو؛ دونوں کے برابر ہونے کی وجہ سے استحقاق میں۔ فرمایا: اور اگر دعوی کیا
كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا نِكَاحَ امْرَأَةٍ وَأَقَامَا بَيِّنَةً لَمْ يَقْضِ بِوَاحِدَةٍ مِنَ الْبَيِّنَتَيْنِ؛
ہر ایک نے دونوں میں سے ایک عورت کے نکاح کا، اور قائم کیا دونوں نے بیّنہ، تو فیصلہ نہ کرے دونوں گواہیوں میں سے کسی ایک پر بھی؛
لِتَعَذُّرِ الْعَمَلِ بِهِمَا ؛ لِأَنَّ الْمَحَلَّ لَا يَقْبَلُ الِاشْتِرَاكَ . {4} قَالَ : وَيُرْجَعُ إِلَى تَصْدِيقِ الْمَرْأَةِ
بوجہ متعذر ہونے عمل کے دونوں پر؛ کیونکہ محل قبول نہیں کرتا ہے اشتراک کو۔ فرمایا: اور رجوع کیا جائے گا عورت کی تصدیق کی طرف
لِأَحَدِهِمَا ؛ لِأَنَّ النِّكَاحَ مِمَّا يُحْكَمُ بِهِ بِتَصَادُقِ الزَّوْجَيْنِ ، وَهَذَا إِذَا لَمْ تُوَقَّتِ الْبَيِّنَتَانِ،
کسی ایک کے لیے؛ کیونکہ نکاح ایسا ہے کہ حکم کیا جاتا ہے اس کا زوجین کی باہمی تصدیق سے۔ اور یہ اس وقت ہے کہ تاریخ بیان نہ کریں دونوں گواہ،
فَأَمَّا إِذَا وَقَّتَا فَصَاحِبُ الْوَقْتِ الْأَوَّلِ أَوْلَى وَإِنْ أَقَرَّتْ لِأَحَدِهِمَا قَبْلَ إِقَامَةِ الْبَيِّنَةِ
اور اگر دونوں نے تاریخ بیان کیا تو اول تاریخ بیان کرنے والا بیّنہ اولیٰ ہوگا۔ اور اگر عورت نے اقرار کیا کسی ایک کے لیے بیّنہ قائم کرنے سے پہلے،
فَهِيَ امْرَأَتُهُ ؛ لِتَصَادُقِهِمَا ، وَإِنْ أَقَامَ الْآخَرُ الْبَيِّنَةَ قُضِيَ بِهَا ؛ لِأَنَّ الْبَيِّنَةَ أَقْوَى مِنَ الْإِقْرَارِ
تو وہ اسی کی بیوی ہوگی؛ دونوں کی باہمی تصدیق کی وجہ سے۔ اور اگر قائم کیا دوسرے نے بیّنہ تو حکم کیا جائے گا اسی کے مطابق؛ کیونکہ بیّنہ اقوی ہے اقرار سے۔
{5} وَلَوْ تَفَرَّدَ أَحَدُهُمَا بِالدَّعْوَى وَالْمَرْأَةُ تَجْحَدُ فَأَقَامَ الْبَيِّنَةَ وَقَضَى بِهَا الْقَاضِي لَهُ ثُمَّ ادَّعَى الْآخَرُ
اور اگر تنہا ہو دونوں میں سے ایک دعوی کے ساتھ، اور عورت انکار کر رہی ہو پس قائم کر دیا بیّنہ اور قاضی نے فیصلہ دیدیا اس کے مطابق، پھر دوسرے نے دعوی کیا
وَأَقَامَ الْبَيِّنَةَ عَلَى مِثْلِ ذَلِكَ لَا يُحْكَمُ بِهَا ؛ لِأَنَّ الْقَضَاءَ الْأَوَّلَ قَدْ صَحَّ فَلَا يُنْقَضُ بِمَا هُوَ مِثْلُهُ
اور بیّنہ قائم کیا اسی طرح، تو فیصلہ نہیں کیا جائے گا اس کے مطابق؛ کیونکہ پہلا فیصلہ صحیح ہوا ہے پس اسے نہیں توڑا جائے گا اس سے جو اس کا مثل ہو،
بَلْ هُوَ دُونَهُ {6} إِلَّا أَنْ يُوَقِّتَ شُهُودُ الثَّانِي سَابِقًا ؛ لِأَنَّهُ ظَهَرَ الْخَطَأُ فِي الْأَوَّلِ بِيَقِينٍ . وَكَذَا
بلکہ وہ تو اس سے بھی کمتر ہے، مگر یہ کہ سابق تاریخ بیان کریں دوسرے کے گواہ؛ کیونکہ ظاہر ہوگئی خطاء اول میں یقینی طور پر، اور اسی طرح
إِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ فِي يَدِ الزَّوْجِ وَنِكَاحُهُ ظَاهِرٌ لَا تُقْبَلُ بَيِّنَةُ الْخَارِجِ إِلَّا عَلَى وَجْهِ السَّبْقِ .
اگر ہو عورت شوہر کے قبضہ میں، اور اس کا نکاح ظاہر ہو تو قبول نہ ہوگا غیر قابض کا بیّنہ، مگر سابق ہونے کے طور پر۔

تشریح:۔ {1} اگر دو شخصوں نے ایک ایسے مالِ عین کا دعوی کیا جو تیسرے شخص کے قبضہ میں ہے ہر ایک نے دعوی کیا کہ یہ مال میری ملک ہے اور ہر ایک نے اپنے دعوی پر بیّنہ قائم کیا تو یہ چیز ان دونوں میں مساوی طور پر مشترک ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ نے ایک قول میں کہا ہے کہ دونوں کا بیّنہ باطل ہو جائے گا؛ کیونکہ دونوں گواہیوں میں سے ایک قطعی طور پر جھوٹی

ہے اس لیے کہ ایک ہی حالت میں کل مال میں دو ملکوں کا جمع ہونا محال ہے، لہذا ایک گواہی سچی ہوگی دوسری جھوٹی ہوگی، مگر چونکہ یہ تمیز کرنا متعذر ہے کہ کونسی سچی ہے اور کونسی جھوٹی ہے اس لیے دونوں گواہیاں ساقط ہوں گی۔ اور امام شافعیؒ نے دوسرے قول میں کہا ہے کہ دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی جس کا قرعہ نکلے اسی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا؛ کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ ایک موقع پر دو آدمیوں نے ایک باندی میں دعوی کیا تھا تو حضور ﷺ نے ان کے درمیان قرعہ اندازی کی تھی اور فرمایا تھا کہ "اے اللہ! ان دونوں میں تو ہی فیصلہ کرنے والا ہے"[1]۔

{2} ہماری دلیل حضرت تمیم بن طرفہ کی حدیث ہے کہ دو شخصوں نے رسول اللہ ﷺ کے حضور میں ایک اونٹنی میں جھگڑا کیا اور دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے دعوی پر بینہ قائم کیا، تو رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ فرمایا[2]۔ باقی قرعہ ڈالنے کی جو حدیث ہے وہ ابتداء اسلام کا واقعہ ہے پھر جب قمار (جوا) حرام ہوا تو یہ حکم منسوخ ہو گیا جیسا کہ امام طحاوی نے ثابت کیا ہے۔

ہماری عقلی دلیل یہ ہے کہ شہادت کو جائز قرار دینے والا امر گواہوں کے ہر ایک فریق کے حق میں موجود ہونے کا احتمال رکھتا ہے مثلاً گواہوں کے ایک فریق نے اپنے مشہود لہ کے سبب ملک (یعنی مشہود لہ کی خرید) کو دیکھا اور اس پر اعتماد کرتے ہوئے گواہی دی کہ یہ مال اس کی ملک ہے، اور گواہوں کے دوسرے فریق نے اپنے مشہود لہ کے ظاہری قبضہ کو دیکھا اور اس پر اعتماد کرتے ہوئے گواہی دی کہ یہ مال اس کی ملک ہے، لہذا یہ دونوں شہادتیں صحیح ہیں، پس جہاں تک ممکن ہو دونوں پر عمل کرنا ضروری ہے اور یہاں اس پر عمل اس طرح ممکن ہے کہ دونوں کے لیے نصف نصف کا حکم دیا جائے؛ کیونکہ محل (مال عین) نصف نصف کو قبول کرتا ہے پس نصف نصف کا حکم دیا جائے گا اس لیے کہ سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں یعنی دونوں کے پاس شہادت موجود ہے اس لیے دونوں کے درمیان نصف نصف کا حکم دیا جائے گا۔

{3} اگر دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے ایک عورت کے ساتھ نکاح کا دعوی کیا اور ہر ایک نے اپنے دعوی پر بینہ پیش کیا تو کسی ایک کے بینہ پر بھی حکم نہیں دیا جائے گا؛ کیونکہ کسی ایک کے بینہ پر عمل کرنا ترجیح بلا مرجح ہے اور دونوں کے بینہ پر عمل ممکن

([1]) رواه الطبراني في معجمه الوسط حدثنا علي بن سعيد الرازي ثنا أبو مصعب ثنا عبد العزيز بن أبي حازم عن أسامة بن زيد عن بكير بن عبد الله بن الأشج عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أن رجلين اختصما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجاء كل واحد منهما بشهود عدول، على عدة واحدة، فساهم بينهما رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال "اللهم اقض بينهما"، انتهى وقال: تفرد به أبو مصعب، انتهى (نصب الراية:236/4)

([2]) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه حدثنا أبو الأحوص عن سماك عن تميم بن طرفة أن رجلين ادعيا بعيرا، فأقام كل واحد منهما البينة أنه له فقضى النبي صلى الله عليه وسلم به بينهما، انتهى ذكره في أثناء البيوع، وفي أواخر الحدود، ورواه عبد الرزاق أيضا في مصنفه في البيوع أخبرنا الثوري، وإسرائيل عن سماك به (نصب الراية:237/4)

نہیں اس لیے کہ محل (عورت) قابل اشتراک نہیں ہے یعنی ایک ہی عورت دو شخصوں کی بیوی نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ اس صورت میں دونوں میں سے کسی ایک کے لیے عورت کی تصدیق کی طرف رجوع کیا جائے گا عورت نے دونوں میں سے جس کے قول کی تصدیق کی اسی کے نکاح کا حکم دیا جائے گا؛ کیونکہ نکاح ایسی چیز ہے کہ زوجین کی باہمی تصدیق سے اس کا حکم دیا جاتا ہے۔ مگر یہ حکم اس وقت ہے کہ گواہوں کے دونوں فریق نکاح کی تاریخ ذکر نہ کریں، اور اگر گواہوں کے ہر ایک فریق نے اپنے مشہود لہ کے نکاح کے لیے الگ تاریخ بیان کی تو جو گواہ اول تاریخ بیان کریں وہی اولیٰ ہیں اس لیے عورت اسی فریق کے مشہود لہ کی بیوی ہوگی۔

{4} اور اگر ہر ایک فریق کے لیے بینہ قائم ہونے سے پہلے عورت نے دونوں مدعیوں میں سے کسی ایک کے لیے زوجہ ہونے کا اقرار کر دیا تو عورت اسی کی بیوی ہوگی؛ کیونکہ اس مرد اور عورت نے باہمی زوجیت کی تصدیق کر لی اور زوجین کی باہمی تصدیق سے نکاح ثابت ہو جاتا ہے، اور اگر دوسرے مدعی نے اپنے نکاح پر بینہ قائم کر دیا تو اب اسی کے نکاح کا حکم دیا جائے؛ کیونکہ اقرار کی بنسبت بینہ زیادہ قوی دلیل ہے اس لیے یہ عورت بینہ پیش کرنے والے کی بیوی ہوگی۔

{5} اور اگر فقط ایک مرد نے عورت کے ساتھ نکاح کا دعوی کیا اور عورت نکاح کا انکار کرتی ہے، اور مرد نے نکاح پر بینہ پیش کیا اور قاضی نے بینہ کے مطابق اس کے نکاح کا حکم دیدیا، اور قاضی کے حکم کے بعد دوسرے مرد نے اس عورت کے ساتھ نکاح کا دعوی کیا اور اس نے بھی اپنے اسی طرح دعوی نکاح پر بینہ پیش کیا تو اس کے لیے کوئی حکم نہیں دیا جائے گا؛ کیونکہ اول حکم قضاء صحیح ہو چکا ہے تو وہ اول بینہ کے مثل دوسرے بینہ سے اول کو نہیں توڑا جائے گا بلکہ دوسرا بینہ اول سے کمتر ہے؛ کیونکہ اول بینہ کے ساتھ جب حکم قاضی مل گیا تو وہ قوی ہو گیا اور دوسرا حکم قاضی کے بغیر ہے لہٰذا وہ ضعیف ہے اس لیے اس سے پہلا حکم نہیں توڑا جائے گا۔

{6} البتہ اگر دوسرے مدعی کے بینہ نے اول کے نکاح کی تاریخ سے سابق تاریخ بیان کر دی مثلاً اول کے بینہ نے بیس محرم کو نکاح ہونے کی گواہی دی اور دوسرے کے بینہ نے یکم محرم کو نکاح ہونے کی گواہی دی تو قاضی کا اول کے لیے کیا گیا حکم توڑ دیا جائے گا؛ کیونکہ اول حکم میں خطاء واقع ہونا یقینی طور پر ظاہر ہو گیا۔ اسی طرح اگر عورت اپنے شوہر کے قبضہ میں ہو اور اس کا نکاح ظاہر ہو، پھر دوسرے غیر قابض شخص نے نکاح کا دعوی کر کے اس پر بینہ قائم کیا تو غیر قابض کا بینہ قبول نہ ہوگا، البتہ اگر غیر قابض کے بینہ نے اول کی بیان کردہ تاریخ سے سابق تاریخ بیان کر دی تو قاضی کا اول کے لیے کیا گیا حکم توڑ دیا جائے گا اور ثانی کے لیے نکاح کا حکم کیا جائے گا۔

{1}قَالَ : وَلَوِ ادَّعَى اثْنَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَنَّهُ اشْتَرَى مِنْهُ هَذَا الْعَبْدَ مَعْنَاهُ مِنْ صَاحِبِ الْيَدِ وَأَقَامَا بَيِّنَةً

فرمایا: اور اگر دعوی کیا دو نے اور دونوں میں سے ہر ایک نے کہ میں نے خریدا ہے اس سے یہ غلام، معنی یہ ہے کہ قابض سے، اور قائم کیا دونوں نے بینہ،

فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ إنْ شَاءَ أَخَذَ نِصْفَ الْعَبْدِ بِنِصْفِ الثَّمَنِ وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ ؛ لِأَنَّ الْقَاضِيَ يَقْضِي

تو ہر ایک کو ان دونوں میں سے اختیار ہے اگر چاہے تو لے لے نصف غلام نصف ثمن کے عوض، اور اگر چاہے تو چھوڑ دے اس کو؛ کیونکہ قاضی فیصلہ کرے گا

بَيْنَهُمَا نِصْفَيْنِ لِاسْتِوَائِهِمَا فِي السَّبَبِ فَصَارَ كَالْفُضُولِيَّيْنِ إذَا بَاعَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا

دونوں میں نصف نصف کا؛ ان دونوں کے برابر ہونے کی وجہ سے سبب میں، پس ہو گیا جیسے دو فضولی جب فروخت کر دے ہر ایک ان دونوں میں سے

مِنْ رَجُلٍ وَأَجَازَ الْمَالِكُ الْبَيْعَيْنِ يُخَيَّرُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا . لِأَنَّهُ تَغَيَّرَ عَلَيْهِ

ایک شخص کے ہاتھ، اور جائز رکھے مالک دونوں بیعوں کو تو اختیار ہو گا ہر ایک کو ان دونوں میں سے؛ کیونکہ متغیر ہو گئی ہر ایک مشتری پر

شَرْطُ عَقْدِهِ ، فَلَعَلَّ رَغْبَتَهُ فِي تَمَلُّكِ الْكُلِّ فَيَرُدُّهُ وَيَأْخُذُ كُلَّ الثَّمَنِ.

اس کے عقد کی شرط؛ اس لیے کہ ممکن ہے کہ اس کی رغبت ہو کل غلام کے مالک ہونے میں، پس وہ رد کر سکتا ہے اس کو اور لے سکتا ہے کل ثمن اگر چاہے۔

{2}فَإِنْ قَضَى الْقَاضِي بِهِ بَيْنَهُمَا فَقَالَ أَحَدُهُمَا : لَا أَخْتَارُ لَمْ يَكُنْ لِلْآخَرِ

اور اگر فیصلہ کیا قاضی نے غلام کا دونوں کے درمیان، پس کہا دونوں میں سے ایک نے کہ میں نہیں چاہتا نصف، تو اختیار نہ ہو گا دوسرے کو

أَنْ يَأْخُذَ جَمِيعَهُ ؛ لِأَنَّهُ صَارَ مَقْضِيًّا عَلَيْهِ فِي النِّصْفِ فَانْفَسَخَ الْبَيْعُ فِيهِ ، وَهَذَا لِأَنَّهُ خَصْمٌ فِيهِ

کہ وہ لے لے پورا غلام؛ کیونکہ اس پر فیصلہ ہو چکا نصف میں، پس فسخ ہو گئی بیع اس میں، اور یہ اس لیے کہ وہ خصم ہے اس میں؛

لِظُهُورِ اسْتِحْقَاقِهِ بِالْبَيِّنَةِ لَوْلَا بَيِّنَةُ صَاحِبِهِ{3}بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ ذَلِكَ قَبْلَ تَخْيِيرِ الْقَاضِي

بوجہ ظاہر ہونے دوسرے کے استحقاق کا بینہ سے اگر نہ ہوتا اس کے ساتھی کا بینہ۔ برخلاف اس کے اگر کہا یہ قاضی کے اختیار دینے سے پہلے

حَيْثُ يَكُونُ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ الْجَمِيعَ لِأَنَّهُ يَدَّعِي الْكُلَّ وَلَمْ يَفْسَخْ سَبَبُهُ ، وَالْعَوْدُ إلَى النِّصْفِ لِلْمُزَاحَمَةِ

کہ اختیار ہو گا اس کے لیے کہ لے لے پورا غلام؛ کیونکہ وہ مدعی ہے کل کا، اور اس کا سبب فسخ نہیں ہوا ہے، اور نصف کی طرف رجوع مزاحمت کی وجہ سے تھا

وَلَمْ تُوجَدْ ، وَنَظِيرُهُ تَسْلِيمُ أَحَدِ الشَّفِيعَيْنِ قَبْلَ الْقَضَاءِ ، وَنَظِيرُ الْأَوَّلِ تَسْلِيمُهُ بَعْدَ الْقَضَاءِ

اور وہ نہیں پائی گئی، اور اس کی نظیر سپرد کرنا ہے دو شفیعوں میں سے ایک کا قضاء سے پہلے، اور اول کی نظیر اس کا سپرد کرنا ہے قضاء کے بعد۔

{4}وَلَوْ ذَكَرَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا تَارِيخًا فَهُوَ لِلْأَوَّلِ مِنْهُمَا ؛ لِأَنَّهُ أَثْبَتَ الشِّرَاءَ فِي زَمَانٍ

اور اگر ذکر کی ہر ایک نے ان دونوں میں تاریخ، تو وہ ان دونوں میں سے اول کے لیے ہو گا؛ کیونکہ اس نے ثابت کی خرید ایسے زمانے میں

لَا يُنَازِعُهُ فِيهِ أَحَدٌ فَانْدَفَعَ الْآخَرُ بِهِ{5} وَلَوْ وَقَّتَتْ إحْدَاهُمَا

کہ کوئی جھگڑا کرنے والا نہیں اس کے ساتھ اس میں، پس مندفع ہوگیا دوسرا اس سے۔ اور اگر تاریخ بیان کی دونوں میں سے ایک نے

وَلَمْ تُوَقِّتِ الْأُخْرَى فَهُوَ لِصَاحِبِ الْوَقْتِ ؛ لِثُبُوتِ مِلْكِهِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ وَاحْتَمَلَ الْآخَرُ

اور بیان نہیں کی دوسرے نے، تو وہ صاحب تاریخ کے لیے ہوگا؛ بوجہ ثابت ہونے ملک کے اس وقت میں، اور احتمال رکھتا ہے دوسرا کہ

أَنْ يَكُونَ قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ فَلَا يُقْضَى لَهُ بِالشَّكِّ{6} وَإِنْ لَمْ يَذْكُرَا تَارِيخًا وَمَعَ أَحَدِهِمَا قَبْضٌ

وہ اس سے پہلے ہو یا بعد میں ہو، پس فیصلہ نہیں کیا جائے گا اس کے لیے شک کی وجہ سے۔ اور اگر دونوں نے تاریخ ذکر نہیں کی اور دونوں میں سے ایک کے ساتھ قبضہ ہو

فَهُوَ أَوْلَى وَمَعْنَاهُ أَنَّهُ فِي يَدِهِ لِأَنَّ تَمَكُّنَهُ مِنْ قَبْضِهِ يَدُلُّ عَلَى سَبْقِ شِرَائِهِ،

تو وہی اولیٰ ہے، اور اس کا معنی یہ ہے کہ غلام اس کے قبضہ میں ہو؛ کیونکہ اس کا قابو ہونا قبضہ پر دلالت کرتا ہے اس کی خرید کے سابق ہونے پر،

وَلِأَنَّهُمَا اسْتَوَيَا فِي الْإِثْبَاتِ فَلَا تُنْقَضُ الْيَدُ الثَّابِتَةُ بِالشَّكِّ ،{7}وَكَذَا لَوْ ذَكَرَ الْآخَرُ وَقْتًا

اور اس لیے کہ وہ دونوں برابر ہیں اثبات میں، پس نہیں توڑا جائے گا سابق قبضہ کو شک کی وجہ سے، اور اسی طرح اگر ذکر کیا ہو دوسرے نے تاریخ کو

لِمَا بَيَّنَّا .إِلَّا أَنْ يَشْهَدُوا أَنَّ شِرَاءَهُ كَانَ قَبْلَ شِرَاءِ صَاحِبِ الْيَدِ لِأَنَّ الصَّرِيحَ يَفُوقُ الدَّلَالَةَ.

اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کرچکے، مگر یہ کہ گواہ گواہی دیں کہ اس کی خرید قابض کی خرید سے پہلے تھی؛ کیونکہ صریح کو فوقیت حاصل ہے دلالت پر۔

{8}قَالَ : وَإِنْ ادَّعَى أَحَدُهُمَا شِرَاءً وَالْآخَرُ هِبَةً وَقَبْضًا مَعْنَاهُ مِنْ وَاحِدٍ وَأَقَامَا بَيِّنَةً

فرمایا: اور اگر دعویٰ کیا دونوں میں سے ایک نے شراء کا اور دوسرے نے ہبہ اور قبضہ کا، اس کا معنی ہے کہ ایک سے، اور دونوں نے قائم کیا بینہ

وَلَا تَارِيخَ مَعَهُمَا فَالشِّرَاءُ أَوْلَى ؛ لِأَنَّ الشِّرَاءَ أَقْوَى لِكَوْنِهِ مُعَاوَضَةً مِنَ الْجَانِبَيْنِ ، وَلِأَنَّهُ

اور تاریخ نہیں ہے دونوں کے ساتھ تو شراء اولیٰ ہے؛ کیونکہ شراء زیادہ قوی ہے بوجہ معاوضہ ہونے کے جانبین سے؛ اور اس لیے کہ شراء

يُثْبِتُ الْمِلْكَ بِنَفْسِهِ وَالْمِلْكُ فِي الْهِبَةِ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْقَبْضِ ، وَكَذَا الشِّرَاءُ وَالصَّدَقَةُ مَعَ الْقَبْضِ لِمَا بَيَّنَّا

ثابت کرتا ہے ملک کو بذات خود اور ملک ہبہ میں موقوف ہے قبضہ پر، اور اسی طرح شراء اور صدقہ قبضہ کے ساتھ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کرچکے

{9} وَالْهِبَةُ وَالْقَبْضُ وَالصَّدَقَةُ مَعَ الْقَبْضِ سَوَاءٌ حَتَّى يَقْضِيَ بَيْنَهُمَا ؛ لِاسْتِوَائِهِمَا

اور ہبہ اور قبضہ، اور صدقہ قبضہ کے ساتھ برابر ہیں حتیٰ کہ فیصلہ کرے گا ان دونوں کے درمیان؛ بوجہ دونوں کے برابر ہونے کے

فِي وَجْهِ التَّبَرُّعِ{10} وَلَا تَرْجِيحَ بِاللُّزُومِ لِأَنَّهُ يَرْجِعُ إِلَى الْمَآلِ وَالتَّرْجِيحُ بِمَعْنًى قَائِمٍ فِي الْحَالِ ،{11}وَهَذَا

وجہ تبرع میں، اور ترجیح نہیں ہے لزوم کی وجہ سے؛ کیونکہ لزوم کا مرجع مآل ہے اور ترجیح ایسے معنی سے ہوتی ہے جو فی الحال قائم ہو، اور یہ

فِيمَا لَا يَحْتَمِلُ الْقِسْمَةَ صَحِيحٌ ، وَكَذَا فِيمَا يَحْتَمِلُهَا عِنْدَ الْبَعْضِ لِأَنَّ الشُّيُوعَ طَارِئٌ.

اس میں صحیح ہے جو احتمال نہیں رکھتا ہے قسمت کا، اور اسی طرح اس میں جو احتمال رکھتا ہے قسمت کا بعض کے نزدیک؛ کیونکہ شیوع طاری ہے

وَعِنْدَ الْبَعْضِ لَا يَصِحُّ لِأَنَّهُ تَنْفِيذُ الْهِبَةِ فِي الشَّائِعِ

اور بعض کے نزدیک صحیح نہیں؛ کیونکہ یہ نافذ کرنا ہے ہبہ شائع میں

تشریح:۔ {1} اگر غلام ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے دعوی کیا کہ یہ غلام میں نے خریدا ہے یعنی اس قابض شخص سے میں نے خریدا ہے اور دونوں میں سے ہر ایک نے بغیر تاریخ بیّنہ قائم کیا تو دونوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہوگا کہ چاہے تو نصف غلام کو بعوض نصف ثمن کے لے لے اور چاہے تو چھوڑ دے؛ کیونکہ دونوں مدعی سببِ ملک (خرید) میں برابر ہونے کی وجہ سے قاضی ان دونوں کے درمیان نصف نصف کا حکم دے گا اس لیے کہ سبب میں برابری حکم میں برابری کو واجب کر دیتی ہے۔ پس یہ ایسا ہے جیسے دو فضولیوں میں سے ہر ایک کسی تیسرے شخص کا غلام اپنے اپنے مشتری کے ہاتھ فروخت کر دے پھر غلام کا مالک دونوں بیع کی اجازت دیدے تو قاضی دونوں مشتریوں کے درمیان نصف نصف غلام کا حکم دے گا۔

اور ہر ایک مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ چاہے تو نصف غلام لے لے اور چاہے تو چھوڑ دے؛ کیونکہ ہر ایک مشتری پر اس کی شرطِ عقد متغیر ہو گئی ہر ایک کی شرطِ عقد اس کی رضامندی ہے جو نہ رہی؛ کیونکہ شاید مشتری کی رغبت یہ ہو کہ میں کل غلام کی ملک حاصل کروں تو جب اس کی یہ خواہش پوری نہ ہوئی تو اس کی رضامندی نہیں رہے گی اس لیے اس کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو بیع کو رد کر دے اور اپنا پورا ثمن واپس لے لے۔

{2} اگر قاضی نے مذکورہ صورت میں نصف نصف غلام کا حکم کر دیا، پھر ان دونوں میں سے ایک نے کہا کہ میں نصف غلام کو لینا پسند نہیں کرتا ہوں تو دوسرے مشتری کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ پورا غلام لے لے؛ کیونکہ اس کے خلاف نصف غلام کا حکم ہو چکا تو اس نصف کی بیع اس پر فسخ ہو گئی اور قاعدہ ہے کہ بیع جب قضاءِ قاضی سے فسخ ہو جائے تو وہ تجدید کے بغیر عود نہیں کرتی ہے اور تجدید یہاں نہیں پائی گئی ہے اس لیے اس نصف میں بیع فسخ ہوگی۔ اور نصف غلام میں وہ مقضی علیہ (جس کے خلاف فیصلہ کیا گیا) اس لیے ہے کہ اس نصف میں وہ خصم ہے؛ کیونکہ اس نصف میں دوسرے مشتری کا مستحق ہونا گواہوں کے ذریعہ ثابت ہو گیا ہے حتی کہ اگر خود اس کے گواہ نہ ہوتے تو دوسرا مشتری کل کا مستحق ہوتا، تو جب اس نصف میں وہ خصم ہے تو قاضی کا نصف نصف کا حکم کرنے سے وہ اس نصف کے بارے میں مقضی علیہ ہوگا۔

{3} یہ سب اس صورت میں ہے کہ حکم قاضی کے بعد ایک مشتری نے بیع رد کر دی ہو، اور اگر قاضی کے اختیار دینے (یعنی حکم قاضی) سے پہلے ایک مشتری نے کہا کہ میں نصف غلام نہیں لیتا ہوں تو دوسرے مشتری کو اختیار ہوگا کہ کل غلام لے لے؛ کیونکہ وہ کل غلام کا مدعی ہے اور اب تک اس کے دعوی کا سبب (خرید) فسخ نہیں کیا گیا ہے یعنی قاضی نے دوسرے نصف میں اس کی خرید فسخ

نہیں کی ہے، اور اس کو آدھا غلام ملنا تو فقط اس وجہ سے تھا کہ دوسرا مشتری اس میں اس کا مزاحم تھا اور اب وہ مزاحم نہیں رہا تو کل غلام لے سکتا ہے، اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک مکان کے دو شفیع میں سے ایک نے قاضی کے حکم (نصف نصف کا فیصلہ کرنے) سے پہلے شفعہ چھوڑ دیا تو دوسرا کل مکان کو شفعہ میں لے سکتا ہے اور اول صورت کی نظیر یہ ہے کہ حکم قاضی (نصف نصف کا فیصلہ کرنے) کے بعد ایک نے اپنا شفعہ چھوڑ دیا تو دوسرے کو کل مکان شفعہ میں لینے کا اختیار نہ ہوگا۔

{4} اور اگر ہر ایک مشتری کے گواہوں نے الگ تاریخ بیان کی تو غلام دونوں میں سے اس کے لیے ہوگا جس کی تاریخ خرید مقدم ہو؛ کیونکہ اس نے ایسے وقت میں اپنی خرید اور ملک ثابت کی جس وقت میں کوئی اس کے ساتھ مزاحمت نہیں کر رہا ہے یعنی اس وقت میں کوئی اور شخص اس غلام کی خرید کا مدعی نہیں ہے لہٰذا اس سے بعد میں دوسرے مشتری کا خرید کا دعوی کرنا دفع ہو جاتا ہے۔

{5} اور اگر ایک شخص کے گواہوں نے تاریخ بیان کی اور دوسرے شخص کے گواہوں نے تاریخ بیان نہیں کی تو جس شخص کے گواہوں نے تاریخ بیان کی ہے غلام اسی کے لیے ہوگا؛ کیونکہ صاحبِ تاریخ کی ملکیت تاریخ کے وقت ثابت ہو جاتی ہے اور دوسرے کے حق میں احتمال ہے کہ اس کی ملک بھی اس وقت ثابت ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس وقت کے بعد ثابت کی جارہی ہو تو اس کے ثبوتِ ملک میں شک واقع ہوا اور شک کی وجہ سے اس کے حق میں فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔

{6} اور اگر دونوں میں سے کسی کے گواہوں نے بھی تاریخ ذکر نہیں کی، البتہ ایک مشتری کو قبضہ حاصل ہے تو وہی اولی ہے مطلب یہ ہے کہ غلام فی الحال کسی ایک مشتری کے قبضہ میں ہے تو اسی کی خرید کا حکم کیا جائے گا؛ کیونکہ قبضہ پر اس کا قابو ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی خرید کو سبقت حاصل ہے اس لیے کہ عادۃً انسان اپنی ملک پر قبضہ کرتا ہے نہ کہ غیر کی ملک پر، لہٰذا اس کی خرید سابق ہے اور جس کی خرید سابق ہو ملکیت اسی کی ثابت ہوگی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ جب دونوں مدعی اپنا دعوی ثابت کرنے میں برابر ٹھہرے؛ کیونکہ ہر ایک کے پاس بینہ ہے البتہ قابض کو قبضہ کی وجہ سے ترجیح حاصل ہے تو فقط اس احتمال سے کہ شاید دوسرے نے پہلے خرید اہو اول کا قبضہ نہیں توڑا جائے گا؛ کیونکہ جو قبضہ بالفعل ثابت ہے اس کو شک کی وجہ سے نہیں توڑا جا سکتا ہے۔

{7} اسی طرح اگر غیر قابض شخص نے اپنی خرید کی تاریخ بیان کی یعنی گواہوں سے تاریخ خرید ثابت کی تو بھی قابض کا قبضہ نہیں توڑا جائے گا؛ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ قبضہ پر اس کا قابو ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی خرید کو سبقت حاصل ہے، البتہ اگر اس کے گواہوں نے گواہی دی کہ اس کی خرید قابض کی خرید سے پہلے واقع ہوئی ہے تو اس صورت میں قابض کا قبضہ توڑا جائے گا کیونکہ قابض کے پاس فقط دلالتِ سبقت ہے جبکہ دوسرے کے لیے صراحۃً سبقت گواہوں سے ثابت ہوگئی اور دلالت پر صراحت کو فوقیت حاصل ہے اس لیے اس صورت میں اول کا قبضہ توڑا جائے گا اور دوسرے کے حق میں حکم کیا جائے گا۔

{8} اگر دو مدعیوں میں سے ایک نے خرید کا دعوی کیا اور دوسرے نے ہبہ اور قبضہ کا دعوی کیا یعنی ایک ہی شخص سے ایک نے خریدنے کا دعوی کیا اور دوسرے نے اسی شخص سے ہبہ میں ملنے کا دعوی کیا، اور دونوں نے گواہ قائم کئے اور دونوں میں سے کسی کے پاس تاریخ نہیں ہے تو ہبہ سے خرید اولی ہے یعنی خرید کے مدعی کے حق میں حکم دیا جائے گا؛ کیونکہ خرید بنسبت ہبہ کے زیادہ قوی ہے اس لیے کہ خرید جانبین (بائع اور مشتری دونوں کی طرف) سے عقدِ معاوضہ ہے جبکہ ہبہ عقدِ معاوضہ نہیں ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ خرید ایسی چیز ہے جو بذاتِ خود مِلک کو ثابت کرتی ہے جبکہ ہبہ بذاتِ خود مِلک ثابت نہیں کرتا ہے بلکہ اس میں مِلک کا حاصل ہونا موہوب لہ کے قبضہ پر موقوف ہے۔

اسی طرح اگر ایک مدعی نے خرید کا دعوی کیا اور دوسرے نے صدقہ اور قبضہ کا دعوی کیا تو صدقہ سے خرید اولی ہے؛ دلیل وہی ہے جو اوپر ہم بیان کر چکے کہ خرید زیادہ قوی ہے؛ کیونکہ خرید جانبین سے معاوضہ ہے اور صدقہ معاوضہ نہیں ہے، اور خرید بذاتِ خود مِلک ثابت کرتی ہے اور صدقہ میں مِلک قبضہ سے حاصل ہوتی ہے۔

{9} اور اگر ایک نے ہبہ اور قبضہ کا دعوی کیا اور دوسرے نے صدقہ اور قبضہ کا دعوی کیا تو یہ دونوں برابر ہیں حتی کہ بغیر تاریخ گواہی میں یہ حکم ہوگا کہ یہ چیز ان دونوں میں مساوی مشترک ہے؛ کیونکہ تبرع اور احسان ہونے میں اور قبضہ کے محتاج ہونے میں ہبہ اور صدقہ دونوں برابر ہیں اس لیے دونوں کے درمیان نصف نصف کا حکم کیا جائے گا۔

{10} سوال یہ ہے کہ صدقہ اور ہبہ میں تو اس اعتبار سے فرق ہے کہ صدقہ لازم ہوتا ہے اس کو صدقہ کرنے والا واپس نہیں لے سکتا ہے جبکہ ہبہ لازم نہیں ہوتا ہے واہب اسے واپس لے سکتا ہے لہذا دونوں کو مساوی قرار دینا درست نہیں؟ جواب یہ ہے کہ لازم ہونا صدقہ کی وجہ ترجیح نہیں ہے؛ کیونکہ صدقہ انجام کے اعتبار سے لازم ہوتا ہے اور ترجیح تو صرف ایسے معنی سے ہوتی ہے جو فی الحال قائم ہو حالانکہ ابتداءِ حال میں صدقہ بھی ہبہ کی طرح لازم نہیں ہوتا ہے۔

{11} اور آدھا آدھا تقسیم کرنے کا حکم ایسی چیز میں صحیح ہے جو قابلِ تقسیم نہیں، اور ایسے چیز جو قابلِ تقسیم ہے اس میں بھی بعض حضرات کے نزدیک یہ حکم صحیح ہے؛ کیونکہ ہبہ کا شیوع اور اشتراک تو بعد میں پیش آیا ہے اور جو شیوع بعد میں پیش آئے وہ ہبہ کرنے کے لیے مانع نہیں ہوتا۔ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ آدھا آدھا کرنا درست نہیں؛ کیونکہ اس حکم سے مشاع یعنی غیر مقسوم چیز میں ہبہ کو نافذ کرنا لازم آتا ہے حالانکہ مشاع غیر مقسوم چیز کا ہبہ صحیح نہیں ہے۔

فتوی:۔ اصح یہ ہے کہ سب کے نزدیک صحیح نہیں ہے لما فی فتح القدیر: وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ لَا يَصِحُّ فِي قَوْلِهِمْ جَمِيعًا ؛ لِأَنَّا لَوْ قَضَيْنَا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالنِّصْفِ فَإِنَّمَا نَقْضِي لَهُ بِالْعَقْدِ الَّذِي شَهِدَ بِهِ شُهُودُهُ ، وَعِنْدَ اخْتِلَافِ الْعَقْدَيْنِ لَا تَجُوزُ

أَنَّهُ لِأَحَدِهِمَا عِنْدَهُمْ جَمِيعًا ، وَإِنَّمَا يَثْبُتُ الْمِلْكُ بِقَضَاءِ الْقَاضِي ، وَتُمْكِنُ الشُّيُوعِ فِي الْمِلْكِ الْمُسْتَفَادِ بِالْهِبَةِ تَبَعُ صِحَّتِهَا ، كَذَا فِي الْعِنَايَةِ وَغَيْرِهَا (فتح القدير: 238/7)

{1}قَالَ : وَإِذَا ادَّعَى أَحَدُهُمَا الشِّرَاءَ وَادَّعَتِ امْرَأَتُهُ أَنَّهُ تَزَوَّجَهَا عَلَيْهِ فَهُمَا سَوَاءٌ

فرمایا: اور اگر دعوی کیا دونوں میں سے ایک نے خرید کا اور دعوی کیا عورت نے کہ قابض نے نکاح کیا اس سے اس پر، تو وہ دونوں برابر ہیں؛

لِاسْتِوَائِهِمَا فِي الْقُوَّةِ فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَقْدُ مُعَاوَضَةٍ يُثْبِتُ الْمِلْكَ بِنَفْسِهِ وَهَذَا

دونوں کے قوت میں برابر ہونے کی وجہ سے؛ کیونکہ ہر ایک ان دونوں میں سے معاوضہ ہے جو ثابت کرتا ہے ملک کو بذات خود، اور یہ

عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ .{2}وَقَالَ مُحَمَّدٌ : الشِّرَاءُ أَوْلَى وَلَهَا عَلَى الزَّوْجِ الْقِيمَةُ لِأَنَّهُ أَمْكَنَ الْعَمَلُ بِالْبَيِّنَتَيْنِ

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، اور فرمایا امام محمدؒ نے: خرید اولی ہے، اور عورت کے لیے زوج کے ذمہ قیمت ہے؛ کیونکہ ممکن ہے عمل دونوں بینہ پر

بِتَقْدِيمِ الشِّرَاءِ ، إِذِ التَّزَوُّجُ عَلَى عَيْنٍ مَمْلُوكَةٍ لِلْغَيْرِ صَحِيحٌ وَتَجِبُ قِيمَتُهُ عِنْدَ تَعَذُّرِ تَسْلِيمِهِ

خرید کو مقدم کرنے سے؛ اس لیے کہ نکاح غیر کے مملوک مال پر صحیح ہے، اور واجب ہوگی اس کی قیمت سپردگی متعذر ہونے کے وقت۔

{3}وَإِذَا ادَّعَى أَحَدُهُمَا رَهْنًا وَقَبْضًا وَالْآخَرُ هِبَةً وَقَبْضًا وَأَقَامَا بَيِّنَةً فَالرَّهْنُ أَوْلَى ، وَهَذَا اسْتِحْسَانٌ،

اور اگر دعوی کیا دونوں میں سے ایک نے رہن اور قبضہ کا، اور دوسرے نے ہبہ اور قبضہ کا، اور قائم کیا دونوں نے بینہ، تو رہن اولی، اور یہ استحسان ہے،

وَفِي الْقِيَاسِ الْهِبَةُ أَوْلَى لِأَنَّهَا تُثْبِتُ الْمِلْكَ وَالرَّهْنُ لَا يُثْبِتُهُ .وَجْهُ الِاسْتِحْسَانِ أَنَّ الْمَقْبُوضَ بِحُكْمِ الرَّهْنِ

اور قیاس میں ہبہ اولی ہے؛ کیونکہ ہبہ ثابت کرتا ہے ملک کو، اور رہن ثابت نہیں کرتا ہے ملک کو، وجہ استحسان یہ ہے کہ بحکم رہن

مَضْمُونٌ وَبِحُكْمِ الْهِبَةِ غَيْرُ مَضْمُونٍ وَعَقْدُ الضَّمَانِ أَقْوَى . {4}بِخِلَافِ الْهِبَةِ بِشَرْطِ الْعِوَضِ لِأَنَّهُ بَيْعٌ

مقبوض مضمون ہوتا ہے اور مقبوض بحکم ہبہ مضمون نہیں ہوتا ہے، اور عقد ضمان اقوی ہوتا ہے، برخلاف ہبہ بشرط العوض کے؛ کیونکہ وہ بیع ہے

انْتِهَاءً وَالْبَيْعُ أَوْلَى مِنَ الرَّهْنِ لِأَنَّهُ عَقْدُ ضَمَانٍ يُثْبِتُ الْمِلْكَ صُورَةً وَمَعْنًى ، وَالرَّهْنُ لَا يُثْبِتُهُ

انتہاء، اور بیع اولی ہے رہن سے؛ کیونکہ بیع عقد ضمان ہے ثابت کرتا ہے ملک کو صورۃ اور معنی، اور رہن ثابت نہیں کرتا ہے ملک کو

إِلَّا عِنْدَ الْهَلَاكِ مَعْنًى لَا صُورَةً فَكَذَا الْهِبَةُ بِشَرْطِ الْعِوَضِ{5} وَإِنْ أَقَامَ الْخَارِجَانِ الْبَيِّنَةَ عَلَى الْمِلْكِ وَالتَّارِيخِ

مگر ہلاک ہونے کے وقت معنی نہ کہ صورۃ، پس اسی طرح ہبہ بشرط العوض ہے۔ اور اگر قائم کیا دو غیر قابضوں نے بینہ ملک اور تاریخ پر،

فَصَاحِبُ التَّارِيخِ الْأَقْدَمِ أَوْلَى ؛ لِأَنَّهُ أَثْبَتَ أَنَّهُ أَوَّلُ الْمَالِكَيْنِ فَلَا يَتَلَقَّى الْمِلْكَ إِلَّا مِنْ جِهَتِهِ

تو مقدم تاریخ والا اولی ہے؛ کیونکہ اس نے ثابت کیا کہ وہ دو مالکوں میں سے اول ہے، پس حاصل نہ ہوگی ملک مگر اسی کی جانب سے،

وَلَمْ يَتَلَقَّ الْآخَرُ مِنْهُ .{6}قَالَ : وَلَوْ ادَّعَيَا الشِّرَاءَ مِنْ وَاحِدٍ مَعْنَاهُ مِنْ غَيْرِ صَاحِبِ الْيَدِ

خالانکہ حاصل نہیں کی ہے دوسرے نے اس سے۔ اور اگر دونوں نے دعوی کیا خرید کا ایک شخص سے، اس کا معنی یہ ہے کہ قابض کے علاوہ سے

وَأَقَامَا الْبَيِّنَةَ عَلَى تَارِيخَيْنِ فَالْأَوَّلُ أَوْلَى ؛ لِمَا بَيَّنَّا أَنَّهُ أَثْبَتَهُ فِي وَقْتٍ

اور قائم کئے دونوں نے گواہ دو تاریخوں پر، تو اول اولی ہے؛ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے کہ اس نے خرید ثابت کی ایسے وقت میں

لَا مُنَازِعَ لَهُ فِيهِ{7} وَإِنْ أَقَامَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الْبَيِّنَةَ عَلَى الشِّرَاءِ مِنْ آخَرَ وَذَكَرَا

کہ کوئی جھگڑنے والا نہیں اس کے ساتھ اس وقت میں۔ اور اگر قائم کیا ہر ایک نے دونوں میں سے بیّنہ خرید پر دوسرے سے، اور دونوں نے ذکر کی

تَارِيخًا فَهُمَا سَوَاءٌ لِأَنَّهُمَا يُثْبِتَانِ الْمِلْكَ لِبَائِعَيْهِمَا فَيَصِيرُ كَأَنَّهُمَا حَضَرَا

ایک تاریخ، تو وہ دونوں برابر ہیں؛ کیونکہ وہ دونوں ثابت کرتے ہیں ملک اپنے اپنے بائع کے لیے، پس ایسا ہو گیا گویا وہ دونوں ایک ساتھ حاضر ہوئے،

ثُمَّ يُخَيَّرُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَمَا ذَكَرْنَا مِنْ قَبْلُ{8} وَلَوْ وَقَّتَتْ إحْدَى الْبَيِّنَتَيْنِ وَقْتًا وَلَمْ تُوَقِّتْ

پھر اختیار دیا جائے گا ہر ایک کو دونوں میں سے، جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے۔ اور اگر تاریخ بیان کی دو گواہوں میں سے ایک نے، اور تاریخ بیان نہیں کی

الْأُخْرَى قَضَى بَيْنَهُمَا نِصْفَيْنِ ؛ لِأَنَّ تَوْقِيتَ إحْدَاهُمَا لَا يَدُلُّ عَلَى تَقَدُّمِ الْمِلْكِ لِجَوَازِ أَنْ

دوسرے نے تو حکم دیا جائے گا دونوں کے درمیان نصف نصف کا؛ کیونکہ تاریخ بیان کرنا ایک کا دلالت نہیں کرتا ہے تقدم ملک پر؛ اس لیے کہ ممکن ہے کہ

يَكُونَ الْآخَرُ أَقْدَمَ ، بِخِلَافِ مَا إذَا كَانَ الْبَائِعُ وَاحِدًا لِأَنَّهُمَا اتَّفَقَا عَلَى أَنَّ الْمِلْكَ لَا يُتَلَقَّى إلَّا مِنْ جِهَتِهِ،

دوسرا مقدم ہو، بر خلاف اس کے جب بائع ایک ہو؛ کیونکہ وہ دونوں متفق ہیں کہ ملک حاصل نہیں ہو سکتی ہے مگر اس کی طرف سے،

فَإِذَا أَثْبَتَ أَحَدُهُمَا تَارِيخًا يُحْكَمُ بِهِ حَتَّى يَتَبَيَّنَ أَنَّهُ تَقَدَّمَ شِرَاءُ غَيْرِهِ.

پس جب ثابت کی دونوں میں سے ایک نے تاریخ، تو حکم دیا جائے گا اس کے لیے، یہاں تک کہ ظاہر ہو کہ مقدم ہے اس سے دوسرے کی شراء

{9} وَلَوْ ادَّعَى أَحَدُهُمَا الشِّرَاءَ مِنْ رَجُلٍ وَالْآخَرُ الْهِبَةَ وَالْقَبْضَ مِنْ غَيْرِهِ وَالثَّالِثُ الْمِيرَاثَ

اور اگر دعوی کیا دونوں میں سے ایک نے خرید کا ایک شخص سے، اور دوسرے نے ہبہ اور قبض کا دوسرے سے، اور تیسرے نے میراث کا

مِنْ أَبِيهِ وَالرَّابِعُ الصَّدَقَةَ وَالْقَبْضَ مِنْ آخَرَ قَضَى بَيْنَهُمْ أَرْبَاعًا ؛ لِأَنَّهُمْ

اپنے باپ سے، اور چوتھے نے صدقہ اور قبض کا ایک اور شخص سے، تو حکم دیا جائے گا ان کے درمیان چوتھائی چوتھائی کا؛ کیونکہ وہ

يَتَلَقَّوْنَ الْمِلْكَ مِنْ بَاعَتِهِمْ فَيُجْعَلُ كَأَنَّهُمْ حَضَرُوا وَأَقَامُوا الْبَيِّنَةَ عَلَى الْمِلْكِ الْمُطْلَقِ.

حاصل کرتے ہیں ملک اپنے اپنے بائع سے، تو قرار دیا جائے گا گویا وہ بائع خود حاضر ہیں، اور انہوں نے بیّنہ قائم کیا ملک مطلق پر۔

تشریح:۔{1}اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک نے خرید کا دعویٰ کیا کہ میں نے یہ غلام اس قابض شخص سے خریدا ہے اور دوسرا مدعی عورت ہو اس نے دعویٰ کیا کہ اس قابض نے اس غلام کے عوض میرے ساتھ نکاح کیا ہے، تو یہ دونوں مدعی برابر ہیں؛ کیونکہ دونوں کا دعویٰ یکساں قوی ہے اس لیے کہ خرید اور نکاح میں سے ہر ایک جانبین سے معاوضہ بھی ہے اور ہر ایک بذاتِ خود ملک کو بھی ثابت کرتا ہے، اور دونوں کو برابر قرار دینے کا حکم امام ابویوسف ؒ کے نزدیک ہے۔

{2}اور امام محمد ؒ فرماتے ہیں کہ خرید اولیٰ ہے یعنی خریدار کے حق میں حکم دیا جائے گا اور عورت کے لیے اپنے شوہر پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی؛ کیونکہ دونوں گواہیوں پر اس طرح عمل کرنا ممکن ہے کہ خرید کو مقدم رکھا جائے زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ عورت کے ساتھ نکاح غیر (مشتری) کے مملوک مال پر قرار پائے گا تو اس میں کوئی قباحت نہیں؛ کیونکہ غیر کے مملوک مالِ عین پر نکاح کرنا جائز ہوتا ہے، البتہ ایسا مال چونکہ عورت کے سپرد نہیں کیا جا سکتا ہے اس لیے اس کی قیمت واجب قرار دی جائے گی، پس یہ بات ممکن ہے کہ عورت کے لیے اس کے شوہر پر غلام کی قیمت واجب کی جائے اور خریدار کے لیے خرید کا حکم دیا جائے۔

فتویٰ:۔امام ابویوسف ؒ کا قول راجح ہے لما فی الدّر المنتقی:(و کذا الشراء والمهر عند أبی یوسف) سواء (وقال محمد الشراء اولیٰ وعلی الزوج القیمة) والاول أرجح ،وعلیه اقتصر أرباب المتون، زاد فی التنویر،الا اذا أرخا وسبق تاریخ أحدهما فهو أحق (الدّر المنتقی تحت مجمع الانهر:3/375)

{3}اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک نے رہن اور قبضہ کا دعویٰ کیا کہ یہ غلام میرے پاس بطورِ رہن ہے اور میں اس پر قابض ہوں اور دوسرے مدعی نے ہبہ اور قبضہ کا دعویٰ کیا کہ یہ غلام مالک نے مجھے ہبہ کیا ہے اور میں اس پر قابض ہوں، اور ہر ایک نے اپنے دعویٰ پر گواہ قائم کیے تو رہن کی گواہی اولیٰ ہے لہٰذا رہن کا حکم دیا جائے گا، اور یہ حکم استحساناً ہے، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ہبہ مقدم ہو؛ کیونکہ ہبہ سے موہوب لہ کی مِلک ثابت ہو جاتی ہے جبکہ رہن سے مرتہن کے لیے مِلک ثابت نہیں ہوتی ہے۔ وجہِ استحسان یہ ہے کہ رہن کے طور پر جو چیز قبضہ میں لائی جائے وہ مضمون ہوتی ہے یعنی ضائع ہونے کی صورت میں اپنی قیمت اور مرتہن کے قرضہ میں سے جو کم ہو اس کے عوض ضائع قرار پائے گی اور جو چیز بحکمِ ہبہ قبضہ میں لائی جائے وہ مضمون نہیں ہوتی ہے یعنی ضائع ہونے کی صورت میں موہوب لہ پر ضمان نہیں آتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ جس معاملہ میں ضمان واجب ہو وہ زیادہ قوی ہے اس سے جس میں ضمان واجب نہ ہو، لہٰذا یہاں رہن ہبہ سے زیادہ قوی ہے اس لیے رہن کا حکم دیا جائے گا۔

{4}مذکورہ بالا تو محض ہبہ کا حکم ہے، اور اگر ہبہ بشرطِ عوض ہو یعنی واہب موہوب چیز کا عوض لے رہا ہو تو چونکہ ایسا ہبہ ابتداءً تو اس کا نام ہبہ ہے مگر انجام کے اعتبار سے یہ بیع ہے اور بیع رہن سے قوی ہے؛ کیونکہ بیع ایسا عقد ہے کہ جس سے ضمان بھی واجب

ہوتا ہے اور ملک بھی اس سے ظاہر و باطن ہر دو اعتبار سے حاصل ہو جاتی ہے یعنی فی الحال بھی ملک حاصل ہوتی ہے اور انجام کار کو بھی ملک حاصل ہوتی ہے، اور رہن ایسی چیز ہے کہ اس سے ملک ثابت نہیں ہوتی ہے مگر ایسی صورت میں کہ مال مرہون تلف ہو جائے تو انجام کار کے اعتبار سے تو ملک حاصل ہوتی ہے مگر فی الحال ملک حاصل نہیں ہوتی ہے یعنی رہن کا معاملہ اس غرض سے نہیں ہوتا ہے کہ مرہون چیز پر ملکیت حاصل کی جائے البتہ اگر مرہون چیز ہلاک ہو گئی تو مرتہن اس کی قیمت اور اپنے قرضہ میں سے جو کم ہو اس کا ضامن ہوتا ہے اور جب اس نے ضمان دیدیا تو معنوی طریقہ سے گویا مرہون چیز کا مالک ہو گیا لہذا رہن در حقیقت ملک کا فائدہ نہیں دیتا ہے اس لیے بیع اس سے زیادہ قوی ہے تو ہبہ بشرطِ عوض بھی اس سے زیادہ قوی ہو گا پس اگر ایک نے رہن کا دعوی کیا اور دوسرے نے ہبہ بشرطِ عوض کا دعوی کیا اور ہر ایک نے اپنے دعوی پر گواہ قائم کئے تو ہبہ بشرطِ عوض کا حکم دیا جائے گا۔

{5} اگر دو ایسے مدعی ہوں جو مدعی بہ پر قابض نہ ہوں اور ہر ایک نے اپنی ملکیت پر گواہ قائم کئے مگر سببِ ملک کسی نے بیان نہیں کیا، اور ہر ایک نے تاریخ بھی بیان کی تو جس کی تاریخ مقدم ہو وہی اولیٰ ہے اس لیے اسی کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا؛ کیونکہ اس نے یہ بات ثابت کردی کہ دو مالکوں میں سے یہ اول مالک ہے، تو دوسرے مدعی کو ملکیت صرف اسی کی طرف سے حاصل ہو سکتی ہے حالانکہ دوسرے نے اول کی طرف سے ملکیت حاصل کرنے کا دعوی نہیں کیا ہے اس لیے اس کا دعوی ملکیت قبول نہ ہو گا۔

{6} اگر دو مدعیوں نے ایک شخص سے خرید کا دعوی کیا مطلب یہ ہے کہ جو شخص اس پر قابض ہے اس کے علاوہ ایک اور شخص سے خرید کا دعوی کیا اور ہر ایک نے الگ تاریخ پر گواہ قائم کئے تو جس مدعی کی تاریخ مقدم ہو وہی اولیٰ ہے یعنی اسی کی ملکیت کا حکم دیا جائے گا؛ کیونکہ اوپر ہم بیان کر چکے کہ اس نے ایسے وقت میں اپنی خرید ثابت کی کہ اس وقت میں اس کا کوئی مزاحم نہیں ہے اس لیے اس کی ملکیت کا حکم دیا جائے گا۔

{7} اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے ایک علیحدہ شخص سے خرید پر گواہ قائم کئے یعنی ہر ایک نے اپنا بائع علیحدہ بیان کیا اور دونوں نے خرید کی ایک ہی تاریخ بیان کی تو یہ دونوں برابر ہیں؛ کیونکہ یہ دونوں اپنے اپنے بائع کے لیے ملک ثابت کرتے ہیں تو یہ ایسا ہے گویا بذاتِ خود دونوں بائع ایک ساتھ حاضر ہوئے اور دونوں نے اس چیز کا دعوی کیا اور دونوں نے ایک ہی تاریخ بیان کی تو یہ دونوں برابر ہیں لہذا دونوں کے درمیان نصف نصف کا حکم کیا جائے گا اسی طرح دونوں خریدار بھی برابر ہیں اس لیے دونوں کے درمیان نصف نصف کا حکم کیا جائے گا۔ پھر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کو اپنا نصف حصہ نصف ثمن کے عوض لینے کا اختیار دیا جائے گا جیسا کہ ہم نے سابق میں اسی طرح تفصیل بیان کی۔

{8} اور اگر اسی مسئلہ میں ایک فریق گواہوں نے تاریخ بیان کی اور دوسرے فریق نے تاریخ بیان نہیں کی، تو بھی مبیع دونوں میں نصف نصف ہونے کا حکم دیا جائے گا؛ کیونکہ ایک فریق کا تاریخ بیان کرنا اس امر کی دلیل نہیں ہے کہ اس کے بائع کے لیے ملک پہلے ثابت تھی؛ کیونکہ اس کا مرجع اپنے بائع کے لیے ملکِ مطلق کا دعوی ہے اور ملکِ مطلق میں کسی ایک کی توقیت اولویت کا فائدہ نہیں دیتی ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ دوسرے کے بائع کی ملک اس سے سابق ہو۔ اس کے برخلاف اگر دونوں کا بائع ایک ہی شخص ہو تو یہ احتمال نہیں ہے اس لیے کہ دونوں مدعیوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ ملک کا حاصل ہونا صرف اسی بائع کی طرف سے ممکن ہے، پس جب دونوں میں سے ایک نے تاریخ بیان کی تو اسی کے لیے حکم دیدیا جائے گا، البتہ اگر یہ بات ظاہر ہو گئی کہ دوسرے کی خرید اس سے پہلے واقع ہوئی ہے تو پھر اسی کے لیے حکم دیدیا جائے گا۔

{9} اور اگر مدعیوں میں سے ایک نے ایک بائع سے خرید کا دعوی کیا اور دوسرے مدعی نے دوسرے مالک سے ہبہ اور قبضہ کا دعوی کیا کہ مجھے فلاں نے یہ چیز ہبہ کی ہے اور میں اس پر قابض ہوں، اور تیسرے مدعی نے اپنے باپ سے میراث میں پانے کا دعوی کیا کہ یہ چیز مجھے اپنے باپ سے میراث میں ملی ہے، اور چوتھے مدعی نے کسی چوتھے شخص سے صدقہ میں پانے اور قبضہ کا دعوی کیا تو ان چاروں مدعیوں میں مدعی بہ کے چار حصے کر کے ہر ایک کے لیے ایک چوتھائی کا حکم دیا جائے گا؛ کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے بائع (مراد شئی کے مالک ہیں تغلیباً سب کو بائع کہا ورنہ بائع تو فقط پہلے مدعی کی صورت میں ہے) کی طرف سے ملک حاصل کرنے کا دعوی کرتا ہے تو یہ ایسا ہے کہ گویا ان چاروں مالکوں نے خود حاضر ہو کر اس چیز پر اپنی اپنی ملکِ مطلق کے گواہ قائم کیے تو ہر ایک کے لیے ایک چوتھائی کا حکم کیا جائے گا اسی طرح یہاں بھی ہر ایک کے لیے ایک چوتھائی کا حکم کیا جائے گا۔

{1} قَالَ: وَإِنْ أَقَامَ الْخَارِجُ الْبَيِّنَةَ عَلَى مِلْكٍ مُؤَرَّخٍ وَصَاحِبُ الْيَدِ بَيِّنَةً عَلَى مِلْكٍ أَقْدَمَ تَارِيخًا

فرمایا: اور اگر قائم کیا غیر قابض نے بینہ ملکِ مورخ پر، اور قابض نے بینہ قائم کیا ایسی ملک پر جو اس سے مقدم ہے تاریخ کے اعتبار سے،

كَانَ أَوْلَى وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ مُحَمَّدٍ. وَعَنْهُ أَنَّهُ

تو قابض اولی ہوگا، اور یہ امام صاحبؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور یہی ایک روایت ہے امام محمدؒ سے، اور امام محمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے

لَا تُقْبَلُ بَيِّنَةُ ذِي الْيَدِ رَجَعَ إلَيْهِ. لِأَنَّ الْبَيِّنَتَيْنِ قَامَتَا عَلَى مُطْلَقِ الْمِلْكِ

کہ قبول نہ ہوگا بینہ قابض کا، امام محمدؒ نے اس روایت کی طرف رجوع کیا ہے؛ کیونکہ دونوں گواہ قائم ہوئے ہیں مطلق ملکیت پر،

وَلَمْ تَتَعَرَّضَا لِجِهَةِ الْمِلْكِ فَكَانَ التَّقَدُّمُ وَالتَّأَخُّرُ سَوَاءً. {2} وَلَهُمَا أَنَّ الْبَيِّنَةَ مَعَ التَّارِيخِ مُتَضَمِّنَةٌ

اور دونوں نے تعرض نہیں کیا جہتِ ملکیت سے، پس تقدم اور تاخر برابر ہیں۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بینہ تاریخ کے ساتھ متضمن ہے

مَعْنَى الدَّفْعِ ، فَإِنَّ الْمِلْكَ إذَا ثَبَتَ لِشَخْصٍ فِي وَقْتٍ فَثُبُوتُهُ لِغَيْرِهِ بَعْدَهُ لَا يَكُونُ
دفعیہ کے معنی کو؛ اس لیے کہ ملک جب ثابت ہو جائے ایک شخص کے لیے ایک وقت میں تو اس کا ثبوت اس کے غیر کے لیے اس کے بعد نہیں ہو سکتا ہے،

إلَّا بِالتَّلَقِّي مِنْ جِهَتِهِ وَبَيِّنَةُ ذِي الْيَدِ عَلَى الدَّفْعِ مَقْبُولَةٌ.{3}وَعَلَى هَذَا الْخِلَافِ لَوْ كَانَتْ الدَّارُ فِي أَيْدِيهِمَا وَالْمَعْنَى مَا بَيَّنَّا،
مگر اسی سے حاصل کرنے سے، اور قابض کا بیّنہ دفعیہ پر مقبول ہے، اور اسی اختلاف پر ہے اگر ہو مکان دونوں کے قبضہ میں، اور وجہ وہی ہے جو ہم بیان کر چکے

{4}وَلَوْ أَقَامَ الْخَارِجُ وَذُو الْيَدِ الْبَيِّنَةَ عَلَى مِلْكٍ مُطْلَقٍ وَوَقَّتَ إحْدَاهُمَا دُونَ الْأُخْرَى فَعَلَى قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ
اور اگر بیّنہ قائم کیا غیر قابض اور قابض نے ملکِ مطلق پر، اور تاریخ بیان کی دونوں میں سے ایک نے نہ کہ دوسرے نے، تو طرفین کے قول پر

الْخَارِجُ أَوْلَى .وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ : صَاحِبُ الْوَقْتِ أَوْلَى لِأَنَّهُ أَقْدَمُ
قابض اولیٰ ہے، اور فرمایا امام ابو یوسفؒ نے، اور یہی ایک روایت ہے امام صاحبؒ سے، کہ صاحبِ تاریخ اولیٰ ہے؛ کیونکہ وہ مقدم ہے،

وَصَارَ كَمَا فِي دَعْوَى الشِّرَاءِ إذَا أَرَّخَتْ إحْدَاهُمَا كَانَ صَاحِبُ التَّارِيخِ أَوْلَى .{5}وَلَهُمَا أَنَّ
اور یہ ایسا ہے جیسا کہ خرید کے دعوی میں جب تاریخ بیان کرے دونوں میں سے ایک تو صاحبِ تاریخ اولیٰ ہے۔ اور طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ

بَيِّنَةَ ذِي الْيَدِ إنَّمَا تُقْبَلُ لِتَضَمُّنِهَا مَعْنَى الدَّفْعِ ، وَلَا دَفْعَ هَاهُنَا حَيْثُ وَقَعَ الشَّكُّ فِي التَّلَقِّي
قابض کا بیّنہ مقبول ہوتا ہے بوجہ اس کے متضمن ہونے کے دفع کے معنی کو، اور یہاں کوئی دفعیہ نہیں ہے؛ کیونکہ شک واقع ہوا ہے حصولِ ملک میں

مِنْ جِهَتِهِ ، وَعَلَى هَذَا إذَا كَانَتْ الدَّارُ فِي أَيْدِيهِمَا{6}وَلَوْ كَانَتْ فِي يَدِ ثَالِثٍ ، الْمَسْأَلَةُ بِحَالِهَا
اس کی طرف سے، اور اسی اختلاف پر ہے جب ہو مکان دونوں کے قبضہ میں، اور اگر مکان تیسرے کے ہاتھ میں ہو، اور مسئلہ بحالہ ہو

فَهُمَا سَوَاءٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ .وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ : الَّذِي وَقَّتَ أَوْلَى .وَقَالَ مُحَمَّدٌ:
تو دونوں برابر ہوں گے امام صاحبؒ کے نزدیک، اور فرمایا امام ابو یوسفؒ نے کہ جس نے وقت بیان کیا وہ اولیٰ ہے۔ اور فرمایا امام محمدؒ نے:

الَّذِي أَطْلَقَ أَوْلَى{7}لِأَنَّهُ ادَّعَى أَوَّلِيَّةَ الْمِلْكِ بِدَلِيلِ اسْتِحْقَاقِ الزَّوَائِدِ وَرُجُوعِ الْبَاعَةِ بَعْضِهِمْ عَلَى الْبَعْضِ.
جس نے مطلق رکھا وہ اولیٰ ہے؛ کیونکہ وہ مدعی ہے اولیتِ ملک کا استحقاقِ زوائد اور بائعین میں سے بعض کے بعض پر رجوع کرنے کی دلیل سے

{8}وَلِأَبِي يُوسُفَ أَنَّ التَّارِيخَ يُوجِبُ الْمِلْكَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ بِيَقِينٍ .وَالْإِطْلَاقُ يَحْتَمِلُ غَيْرَ الْأَوَّلِيَّةِ،
اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تاریخ واجب کرتی ہے ملک کو اس وقت میں یقیناً، اور اطلاق احتمال رکھتا ہے اول نہ ہونے کا

وَالتَّرْجِيحُ بِالتَّيَقُّنِ ؛ كَمَا لَوْ ادَّعَيَا الشِّرَاءَ . {9}وَلِأَبِي حَنِيفَةَ أَنَّ التَّارِيخَ يُضَامُّهُ احْتِمَالُ عَدَمِ التَّقَدُّمِ
اور ترجیح یقین سے ہوتی ہے جیسا کہ اگر وہ دونوں دعوی کریں خرید کا۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ تاریخ کے ساتھ مزاحم ہے پہلے نہ ہونے کا احتمال

فَسَقَطَ اعْتِبَارُهُ فَصَارَ كَمَا لَوْ أَقَامَا الْبَيِّنَةَ عَلَى مِلْكٍ مُطْلَقٍ ، بِخِلَافِ الشِّرَاءِ لِأَنَّهُ أَمْرٌ حَادِثٌ فَيُضَافُ

(ساقط ہوا تاریخ کا اعتبار، پس ہو گیا جیسا کہ جب وہ دونوں بیّنہ قائم کریں مِلک مطلق پر۔ بر خلاف خرید کے؛ کیونکہ وہ امر حادث ہے پس منسوب ہو گا

إِلَى أَقْرَبِ الْأَوْقَاتِ فَيَتَرَجَّحُ جَانِبُ صَاحِبِ التَّارِيخِ {10} قَالَ: وَإِنْ أَقَامَ الْخَارِجُ وَصَاحِبُ الْيَدِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَيِّنَةً

زیادہ قریبی وقت کی طرف، پس راجح ہو گی صاحب تاریخ کی جانب۔ فرمایا: اور اگر قائم کیا غیر قابض اور قابض میں سے ہر ایک نے بیّنہ

عَلَى النِّتَاجِ فَصَاحِبُ الْيَدِ أَوْلَى؛ لِأَنَّ الْبَيِّنَةَ قَامَتْ عَلَى مَا لَا تَدُلُّ عَلَيْهِ فَاسْتَوَيَا، وَتَرَجَّحَتْ بَيِّنَةُ ذِي الْيَدِ

پیدائش پر، تو قابض اولیٰ ہے؛ کیونکہ بیّنہ اس پر قائم ہوا ہے جس پر دلالت نہیں کرتا قبضہ، پس دونوں برابر ہو گئے، اور راجح ہوا قابض کا بیّنہ

بِالْيَدِ فَيُقْضَى لَهُ وَهَذَا هُوَ الصَّحِيحُ خِلَافًا لِمَا يَقُولُهُ عِيسَى بْنُ أَبَانَ إِنَّهُ تَتَهَاتَرُ الْبَيِّنَتَانِ

قبضہ کی وجہ سے پس حکم کیا جائے گا اسی کے لیے، اور یہی صحیح ہے، بر خلاف اس کے جو عیسیٰ بن ابان کہتے ہیں کہ ختم ہوں گی دونوں گواہیاں،

وَيُتْرَكُ فِي يَدِهِ لَا عَلَى طَرِيقِ الْقَضَاءِ، {11} وَلَوْ تَلَقَّى كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الْمِلْكَ مِنْ رَجُلٍ أَقَامَ

اور چھوڑ دی جائے گی قابض کے ہاتھ میں بغیر فیصلہ کے طور پر۔ اور اگر حاصل کی دونوں میں سے ہر ایک نے مِلک کسی شخص سے اور قائم کیا

الْبَيِّنَةَ عَلَى النِّتَاجِ عِنْدَهُ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ إِقَامَتِهَا عَلَى النِّتَاجِ فِي يَدِ نَفْسِهِ

بیّنہ اس کے ہاں پیدائش پر، تو یہ بمنزلہ گواہ قائم کرنے کے ہے پیدائش پر اپنے قبضہ میں۔

تشریح:۔ {1} اگر غیر قابض مدعی نے اپنی مِلک پر گواہ قائم کئے اور تاریخ بیان کی، اور قابض نے اس سے سابق تاریخ سے اپنی ملکیت پر گواہ قائم کئے، تو شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک قابض اولیٰ ہے اس لیے اسی کے لیے حکم کیا جائے گا یہی ایک روایت امام محمدؒ سے بھی منقول ہے، اور امام محمدؒ سے دوسری روایت یہ منقول ہے کہ قابض کے گواہ قبول نہ ہوں گے بلکہ قابض اور غیر قابض دونوں برابر ہوں گے اسی کی طرف امام محمدؒ نے رجوع کیا ہے؛ دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہیاں صرف مِلک مطلق پر قائم ہوئی ہیں اور سببِ مِلک سے کسی نے تعرض نہیں کیا ہے یعنی کسی نے یہ بیان نہیں کیا کہ کس سبب سے وہ اس چیز کا مالک ہوا ہے لہٰذا یہ مِلکِ مطلق پر بیّنہ پیش کرنا ہوا اور مِلکِ مطلق پر بیّنہ پیش کرنے کی صورت میں قابض کا بیّنہ مقبول نہیں اسی طرح یہاں بھی قابض کا بیّنہ قبول نہ ہو گا، اور تاریخ خواہ مقدم ہو یا مؤخر ہو دونوں برابر ہیں۔

{2} شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جو گواہی تاریخ کے ساتھ ہو وہ دفعیہ کے معنیٰ کو متضمن ہوتی ہے یعنی اس کا مطلب یہ ہے کہ غیر قابض کی ملکیت صحیح نہیں ہے جب تک کہ وہ میری جانب سے ملکیت ثابت نہ کرے؛ کیونکہ جب ایک شخص کے لیے ایک وقت میں کسی شئی پر ملکیت ثابت ہو گئی تو اس کے بعد دوسرے کے لیے ملکیت ثابت ہونا سوائے اس کے ممکن نہیں ہے کہ اسی سابق مالک کی جانب سے ملکیت پالے حالانکہ اس نے اس کو دفع کر دیا اور خصم کی خصومت دفع کرنے پر قابض کے گواہ قبول ہوتے ہیں۔

{3} اسی طرح اگر مدعی بہ مکان ہو اور وہ ان دونوں کے قبضہ میں ہو تو بھی یہی اختلاف ہے کہ شیخین ؒ کے نزدیک تاریخ مقدم والا اولیٰ ہے اور امام محمد ؒ کے نزدیک دونوں کے درمیان برابر تقسیم کیا جائے گا؛ اور دلیل وہی ہے جو اوپر ہم نے ہر ایک فریق کی ذکر کر دی۔

فتوی:۔ شیخین ؒ کا قول راجح ہے لما فی الدّر المنتقی: (و لو برھن خارج علی ملک مؤرخ و ذو الید علی مِلک اقدم منہ فھو) ای ذو الید (اولیٰ) خلافاً لمحمد فی روایۃ) والاول أصح (الدّر المنتقی تحت مجمع الانہر: 377/3)

{4} اور اگر ایک غیر قابض مدعی اور دوسرے قابض مدعی نے اپنی اپنی مِلکِ مطلق پر گواہ قائم کئے یعنی ہر ایک نے گواہ قائم کئے کہ مثلاً یہ مکان اس کی مِلک ہے اور مِلک کا کوئی سبب بیان نہیں کیا، اور ایک کے گواہوں نے تاریخ بیان کی اور دوسرے کے گواہوں نے تاریخ بیان نہیں کی، تو طرفین رحمہما اللہ کے نزدیک غیر قابض اولیٰ ہے یعنی غیر قابض کے حق میں حکم دیا جائے گا۔ اور امام ابو یوسف ؒ فرماتے ہیں اور یہی امام ابو حنیفہ ؒ سے دوسری روایت ہے کہ جس شخص نے تاریخ بیان کی ہے وہی اولیٰ ہے؛ کیونکہ اس نے ایک متعین وقت میں اپنے لیے مِلک ثابت کر لی اور جس نے تاریخ بیان نہیں کی ہے اس کے لیے مِلک فی الحال ثابت ہو جاتی ہے اس لیے صاحبِ تاریخ اولیٰ ہے، اور یہ معاملہ ایسا ہے کہ جیسے دو شخص خرید کا دعوی کر لیں اور دونوں میں سے ایک تاریخ بیان کر لے اور دوسرا تاریخ بیان نہ کرے تو جس نے تاریخ بیان کی ہے وہی اولیٰ ہو گا۔

{5} طرفین ؒ کی دلیل یہ ہے کہ قابض کے گواہ صرف اس لیے قبول کئے جاتے ہیں کہ وہ دفعیہ کو متضمن ہیں یعنی اس سے غیر قابض کا دعوی دفع ہو جاتا ہے حالانکہ یہاں کوئی دفعیہ نہیں ہے؛ کیونکہ جس نے تاریخ ذکر کی ہے اس کی جانب سے غیر قابض کو ملکیت حاصل ہونے میں شک ہے؛ کیونکہ ایک کا تاریخ ذکر کرنے سے یہ یقین حاصل نہیں ہوتا ہے کہ دوسرے نے اسی سے مِلک حاصل کی ہے؛ اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ دوسرا اگر تاریخ ذکر کرتا تو وہ تاریخ اول کی تاریخ سے مقدم ہوتی اس لیے جس نے تاریخ ذکر کی ہے اس کی جانب سے غیر قابض کو ملکیت حاصل ہونے میں شک ہے اس لیے غیر قابض کے حق میں حکم دیا جائے گا۔

اسی طرح اگر یہ مکان ان دونوں کے قبضہ میں ہو تو بھی ائمہ کے درمیان یہی اختلاف ہے کہ طرفین ؒ کے نزدیک تاریخ بیان کرنے کا اعتبار نہیں اور امام ابو یوسف ؒ کے نزدیک صاحبِ تاریخ اولیٰ ہے۔

فتوی:۔ طرفین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے لما فی الدّر المنتقی: و لو برھن خارج و ذو ید علی ملک مطلق ووقت أحدھما فقط فالخارج أولی، و عند أبی یوسف ذو الوقت اولی، والاول اولیٰ (الدّر المنتقی تحت مجمع الانہر: 377/3)

{6} اور اگر یہ مکان کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو اور باقی مسئلہ اسی طرح ہو جیسا کہ اوپر مذکور ہوا کہ ایک کے گواہوں نے ملک مطلق کی تاریخ بیان کی اور دوسرے کے گواہوں نے تاریخ بیان نہیں کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں مدعی برابر ہیں اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جس کے گواہوں نے تاریخ بیان کی وہ اولیٰ ہے، اور امام محمدؒ نے فرماتے ہیں کہ جس نے مطلق چھوڑا ہے وہ اولیٰ ہے۔

{7} امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس نے تاریخ نہیں بیان کی وہ سب سے پہلے اپنی ملک کا دعویٰ کرتا ہے لہٰذا وہ اصل سے اس چیز کے مالک ہونے کا مدعی ہے اس دلیل سے کہ جو شخص ملکِ مطلق کا مدعی ہوتا ہے وہ اس چیز سے جو چیزیں زائد پیدا ہوتی ہیں (مثلاً اگر باندی ہو تو اس کی اولاد اور اس کی کمائی) وہ ان زوائد کا بھی مستحق ہوتا ہے لہٰذا ملکِ مطلق کا مدعی اصل سے اس چیز کے مالک ہونے کا مدعی ہے۔ اور اس دلیل سے کہ اگر اس باندی کی مطلق ملکیت پر کسی نے بیّنہ قائم کر دیا اور اس کے اور اس کے زوائد کا مالک ہو گیا تو اس کی ملک ثابت ہو جائے گی اور اس کے سابقہ بیع کرنے والے لوگ ہر ایک اپنے اپنے بائع سے برابر اپنا ثمن واپس لیتا جائے گا، تو معلوم ہوا کہ ملکِ مطلق کا مدعی اصل سے ملک کا مدعی ہے اور اصل کی ملک اولیٰ ہے تاریخ سے۔

{8} امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تاریخ بیان کرنے سے اسی وقت سے تاریخ بیان کرنے والے کے لیے بالیقین ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، جبکہ ملک مطلق بلا تاریخ کے دعویٰ میں یہ احتمال ہے کہ شاید وہ ملکِ مؤرّخ سے اول اور مقدم نہ ہو اور ہو سکتا ہے کہ ملکِ مؤرّخ سے اول اور مقدم ہو، پس جس صورت میں کہ بیان کی گئی تاریخ کے وقت ملک یقینی ہے اس صورت کو فقط مقدم ہونے کے احتمال پر ترجیح حاصل ہو گی، جیسے اگر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک نے خرید کا دعویٰ کیا اور ایک نے تاریخ بیان کی اور دوسرے نے بیان نہیں کی تو صاحبِ تاریخ اولیٰ ہوتا ہے تاریخ بیان نہ کرنے والے سے۔

{9} امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں تاریخ کی مزاحمت میں یہ احتمال قائم ہے کہ شاید یہ مقدم نہ ہو بلکہ غیر مؤرّخ ملک مقدم ہو اس لیے تاریخ کا اعتبار ساقط ہو گیا، پس یہ ایسا ہو گیا کہ گویا دونوں نے بغیر تاریخ کے ملک مطلق پر گواہ قائم کیے اور ملکِ مطلق پر گواہ قائم کرنے کی صورت میں دونوں کے مساوی ہونے کا حکم ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی دونوں کے مساوی ہونے کا حکم ہو گا۔

باقی امام ابو یوسفؒ کے استشہاد کا جواب یہ ہے کہ خرید کے دعویٰ کا حکم اس کے برخلاف ہے یعنی اگر ایک نے خرید مع تاریخ کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے خرید بلا تاریخ کا دعویٰ کیا تو یہاں تاریخ بیان کرنے والا مقدم ہو گا؛ اس لیے کہ خرید تو ایک فعل جدید واقع ہوتا ہے تو بغیر تاریخ کے وہ سب سے قریب وقت کی جانب منسوب ہو گا گویا بلا تاریخ والے نے فی الحال خریدا ہے اس لیے تاریخ والی خرید اس سے مقدم ہو گی لہٰذا تاریخ والے کو بلا تاریخ والے پر ترجیح حاصل ہو گی۔

فتوی:۔امام ابو حنیفہؒ کا قول راجح ہے لما فی الدر المنتقی:(و لو کان المدعی فی ایدیھما او فی ید ثالث، والمسالۃ بحالھا فھما سواء) عندہ (و عند ابی یوسف الذی وقت اولیٰ و عند محمد الذی اطلق اولیٰ) و الاول اولیٰ(الدر المنتقی تحت مجمع الانھر:378/3)

{10}اور اگر غیر قابض اور قابض میں سے ہر ایک نے نتاج پر بینہ قائم کیا یعنی کہ یہ جانور میری ملک میں میرے مملوک جانور سے پیدا ہوا ہے تو قابض کے گواہ اولیٰ ہیں غیر قابض سے، اس لیے قابض کے لیے حکم کیا جائے گا؛ اور قابض کے گواہوں کے اولیٰ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کی گواہی ایسی چیز (نتاج) پر قائم ہوئی ہے جس پر قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے، تو دونوں گواہیاں برابر ہو گئیں، پھر قابض کی گواہی کو قبضہ کی وجہ سے ترجیح حاصل ہو گئی اس لیے اسی کے لیے حکم دیا جائے گا، اور یہی قول صحیح ہے۔

اور عیسیٰ بن ابان نے اس کے خلاف یوں کہا ہے کہ دونوں گواہیاں ساقط ہو جائیں گی اور جس چیز میں جھگڑا ہے وہ قابض کے قبضہ میں بدستور چھوڑ دی جائے گی مگر استحقاق کی قضاء کے طور پر نہیں چھوڑی جائے گی؛ کیونکہ استحقاق گواہی سے ثابت ہوتا ہے اور گواہیاں دونوں ساقط ہیں، لہٰذا قضاءِ ترک کے طور پر (حکم قاضی کے بغیر) چھوڑی جائے گی۔

{11}اور اگر قابض و غیر قابض میں سے ہر ایک نے الگ شخص کی طرف سے ملکیت حاصل ہونے کا دعویٰ کیا مثلاً ایک نے کہا کہ میں نے زید سے خریدا ہے اور دوسرے نے کہا کہ میں نے بکر سے خریدا ہے، اور ہر ایک نے گواہ قائم کئے کہ یہ جانور میرے بائع کے پاس اس کے مملوک جانور سے پیدا ہوا ہے تو یہ ایسا ہے جیسے اپنے قبضہ میں اپنے مملوک جانور سے پیدا ہونے پر گواہ قائم کئے ہوں جس میں قابض کو ترجیح حاصل ہوتی ہے تو اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی قابض کو ترجیح حاصل ہو گی اور اسی کے لیے حکم دیا جائے گا۔

{1}وَلَوْ أَقَامَ أَحَدُهُمَا الْبَيِّنَةَ عَلَى الْمِلْكِ وَالْآخَرُ عَلَى النِّتَاجِ فَصَاحِبُ النِّتَاجِ أَوْلَى أَيُّهُمَا كَانَ ؛ لِأَنَّ بَيِّنَتَهُ قَامَتْ

اور اگر قائم کیا دونوں میں سے ایک نے گواہ ملک پر اور دوسرے نے پیدائش پر، تو صاحب پیدائش اولیٰ ہے، جو بھی ہو؛ کیونکہ بینہ قائم ہے

عَلَى أَوَّلِيَّةِ الْمِلْكِ فَلَا يَثْبُتُ لِلْآخَرِ إلَّا بِالتَّلَقِّي مِنْ جِهَتِهِ ، وَكَذَلِكَ إذَا كَانَتْ الدَّعْوَى بَيْنَ خَارِجَيْنِ

اولیت ملک پر، پس ثابت نہ ہو گی ملک دوسرے کے لیے مگر حاصل کرنے سے اس کی جانب سے، اور اسی طرح اگر ہو دعویٰ دو غیر قابضوں کے درمیان

فَبَيِّنَةُ النِّتَاجِ أَوْلَى لِمَا ذَكَرْنَا{2} وَلَوْ قَضَى بِالنِّتَاجِ لِصَاحِبِ الْيَدِ ثُمَّ أَقَامَ ثَالِثٌ الْبَيِّنَةَ

تو پیدائش والے کا بینہ اولیٰ ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے۔ اور اگر فیصلہ کیا پیدائش کا قابض کے لیے پھر قائم کیا تیسرے نے بینہ

عَلَى النِّتَاجِ يُقْضَى لَهُ إلَّا أَنْ يُعِيدَهَا ذُو الْيَدِ ؛ لِأَنَّ الثَّالِثَ لَمْ يَصِرْ مَقْضِيًّا عَلَيْهِ بِتِلْكَ الْقَضِيَّةِ،

پیدائش پر تو حکم دیا جائے گا تیسرے کے لیے مگر یہ کہ دوبارہ گواہ پیش کر دے قابض؛ کیونکہ ثالث نہیں ہوا ہے مقضی علیہ سابقہ قضیہ سے،

{3} وَكَذَا الْمَقْضِيُّ عَلَيْهِ بِالْمِلْكِ الْمُطْلَقِ إذَا أَقَامَ الْبَيِّنَةَ عَلَى النِّتَاجِ تُقْبَلُ وَيُنْقَضُ الْقَضَاءُ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ.

اوراسی طرح جس پر حکم ہو چکا مِلک مطلق کا جب وہ قائم کرے بیّنہ پیدائش پر، تو قبول ہو گا اور توڑ دیا جائے گا سابقہ حکم؛ کیونکہ یہ بمنزلہ نص ہے

وَالْأَوَّلُ بِمَنْزِلَةِ الِاجْتِهَادِ {4} قَالَ : وَكَذَلِكَ النَّسْجُ فِي الثِّيَابِ الَّتِي لَا تُنْسَجُ إلَّا مَرَّةً ؛ كَغَزْلِ الْقُطْنِ

اور اول بمنزلہ اجتہاد کے ہے۔ فرمایا: اوراسی طرح بناوٹ ہے ان کپڑوں میں جو نہیں بُنے جاتے مگر ایک دفعہ، جیسے روئی کے سوتی کپڑے،

{5} وَكَذَلِكَ كُلُّ سَبَبٍ فِي الْمِلْكِ لَا يَتَكَرَّرُ لِأَنَّهُ فِي مَعْنَى النِّتَاجِ كَحَلْبِ اللَّبَنِ وَاتِّخَاذِ الْجُبْنِ وَاللِّبْدِ وَالْمِرْعِزَّى

اوراسی طرح ہر سبب ملک میں جو مکرر نہیں ہوتا؛ کیونکہ یہ پیدائش کے معنی میں ہے جیسے دودھ دوہنا، پنیر بنانا، نمدہ بنانا، بکری کا بال کاٹنا

وَجَزِّ الصُّوفِ ، {6} وَإِنْ كَانَ يَتَكَرَّرُ قُضِيَ بِهِ لِلْخَارِجِ بِمَنْزِلَةِ الْمِلْكِ الْمُطْلَقِ وَهُوَ مِثْلُ الْخَزِّ

اور بھیڑ کا اون تراشنا۔ اور اگر سبب مکرر ہوتا ہو تو حکم کیا جائے گا اس کا غیر قابض کے لیے بمنزلہ ملک مطلق کے، اور سبب مکرر جیسے اون کا کپڑا بننا،

وَالْبِنَاءِ وَالْغَرْسِ وَزِرَاعَةِ الْحِنْطَةِ وَالْحُبُوبِ ، فَإِنْ أَشْكَلَ يُرْجَعُ إلَى أَهْلِ الْخِبْرَةِ لِأَنَّهُمْ أَعْرَفُ بِهِ،

عمارت بنانا، پودا لگانا، کاشت کرنا گندم اور اناج کی۔ پھر اگر اشکال ہو تو رجوع کیا جائے گا ہوشیار لوگوں کی طرف؛ کیونکہ وہ زیادہ جانتے ہیں اس کو،

{7} فَإِنْ أَشْكَلَ عَلَيْهِمْ قُضِيَ بِهِ لِلْخَارِجِ لِأَنَّ الْقَضَاءَ بِبَيِّنَتِهِ هُوَ الْأَصْلُ وَالْعُدُولُ عَنْهُ

اور اگر مشتبہ ہو ان پر، تو حکم کیا جائے گا اس کا غیر قابض کے لیے؛ کیونکہ فیصلہ ہونا اس کے بیّنہ سے اصل ہے اور عدول اس سے

بِخَبَرِ النِّتَاجِ ، فَإِذَا لَمْ يُعْلَمْ يُرْجَعُ إلَى الْأَصْلِ . {8} قَالَ : وَإِنْ أَقَامَ الْخَارِجُ الْبَيِّنَةَ عَلَى الْمِلْكِ الْمُطْلَقِ

خبر پیدائش کی وجہ سے تھا، پس جب وہ معلوم نہ ہو تو رجوع کیا جائے گا اصل کی طرف۔ فرمایا: اور اگر قائم کیا غیر قابض نے بیّنہ ملک مطلق پر

وَصَاحِبُ الْيَدِ الْبَيِّنَةَ عَلَى الشِّرَاءِ مِنْهُ كَانَ صَاحِبُ الْيَدِ أَوْلَى ؛ لِأَنَّ الْأَوَّلَ إنْ كَانَ يَدَّعِي أَوَّلِيَّةَ الْمِلْكِ فَهَذَا تَلَقَّى مِنْهُ،

اور قابض نے بیّنہ قائم کیا اس سے خرید پر، تو قابض اولیٰ ہو گا؛ کیونکہ اول اگرچہ ثابت کرتا ہے اولیت ملک، مگر قابض نے حصول کی ہے اسی سے،

وَفِي هَذَا لَا تَنَافِي فَصَارَ كَمَا إذَا أَقَرَّ بِالْمِلْكِ لَهُ ثُمَّ ادَّعَى الشِّرَاءَ مِنْهُ.

اور اس میں کوئی منافات نہیں، پس ہو گیا جیسا کہ جب قابض اقرار کرے ملک کا غیر قابض کے لیے، پھر دعویٰ کرے خرید کا اس سے۔

{9} قَالَ : وَإِنْ أَقَامَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الْبَيِّنَةَ عَلَى الشِّرَاءِ مِنْ الْآخَرِ وَلَا تَارِيخَ مَعَهُمَا تَهَاتَرَتِ الْبَيِّنَتَانِ

فرمایا: اور اگر قائم کیا ہر ایک نے ان دونوں میں بیّنہ خرید پر دوسرے سے، اور تاریخ نہ ہو دونوں کے پاس، تو ساقط ہو جائیں گے دونوں بیّنہ،

وَتُتْرَكُ الدَّارُ فِي يَدِ ذِي الْيَدِ قَالَ : وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ . {10} وَعَلَى قَوْلِ مُحَمَّدٍ يُقْضَى

اور چھوڑ دیا جائے گا مکان قابض کے ہاتھ میں۔ مصنف ؒ نے کہا: یہ امام صاحب ؒ اور امام ابو یوسف ؒ کے نزدیک ہے، اور امام محمد ؒ کے نزدیک فیصلہ کیا جائے گا

بِالْبَيِّنَتَيْنِ وَيَكُونُ لِلْخَارِجِ ؛ لِأَنَّ الْعَمَلَ بِهِمَا مُمْكِنٌ فَيُجْعَلُ كَأَنَّهُ اشْتَرَى ذُو الْيَدِ مِنْ الْآخَرِ وَقَبَضَ

دونوں بیّنہ سے، اور مکان غیر قابض کے لیے ہوگا؛ کیونکہ عمل دونوں پر ممکن ہے، پس قرار دیا جائے گا گویا خرید ا قابض نے غیر قابض سے اور قبض کیا،

ثُمَّ بَاعَ الدَّارَ لِأَنَّ الْقَبْضَ دَلَالَةُ السَّبْقِ عَلَى مَا مَرَّ ، وَلَا يُعْكَسُ الْأَمْرُ

پھر فروخت کیا غیر قابض کے ہاتھ اور سپرد نہیں کیا؛ کیونکہ قبضہ دلیل سبقت ہے جیسا کہ گذر چکا، اور بر عکس نہیں کیا جائے گا معاملہ؛

لِأَنَّ الْبَيْعَ قَبْلَ الْقَبْضِ لَا يَجُوزُ وَإِنْ كَانَ فِي الْعَقَارِ عِنْدَهُ .{11}وَلَهُمَا أَنَّ الْإِقْدَامَ عَلَى الشِّرَاءِ إِقْرَارٌ مِنْهُ

کیونکہ بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں اگرچہ عقار میں ہو امام محمدؒ کے نزدیک۔ اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ خرید پر اقدام کرنا اقرار ہے مشتری کی طرف سے

بِالْمِلْكِ لِلْبَائِعِ فَصَارَ كَأَنَّهُمَا قَامَتَا عَلَى الْإِقْرَارَيْنِ وَفِيهِ التَّهَاتُرُ بِالْإِجْمَاعِ ، كَذَا هَاهُنَا ، وَلِأَنَّ

بائع کے لیے ملک کا، پس ہو گیا گویا دو شہادتیں قائم ہوئی دو اقراروں پر، اور اس میں ساقط ہونا ہے بالاتفاق، اسی طرح یہاں ہوگا، اور اس لیے کہ

السَّبَبَ يُرَادُ لِحُكْمِهِ وَهُوَ الْمِلْكُ وَلَا يُمْكِنُ الْقَضَاءُ لِذِي الْيَدِ إِلَّا بِمِلْكٍ مُسْتَحَقٍّ فَبَقِيَ الْقَضَاءُ

سبب کا اعتبار کیا جاتا ہے اس کے حکم کی وجہ سے اور وہ ملک ہے، اور یہاں ممکن نہیں حکم کرنا قابض کے لیے مگر ملک واجب کا، تو باقی رہا حکم

لَهُ بِمُجَرَّدِ السَّبَبِ وَأَنَّهُ لَا يُفِيدُهُ .{12}ثُمَّ لَوْ شَهِدَتِ الْبَيِّنَتَانِ عَلَى نَقْدِ الثَّمَنِ فَالْأَلْفُ بِالْأَلْفِ قِصَاصٌ

قابض کے لیے فقط سبب سے، اور یہ مفید نہیں ہے، پھر اگر گواہی دی دونوں بیّنہ نے اداءِ ثمن پر، تو ہزار بعوض ہزار باہم بدلا ہو جائے گا

عِنْدَهُمَا إِذَا اسْتَوَيَا لِوُجُودِ قَبْضٍ مَضْمُونٍ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ، وَإِنْ لَمْ يَشْهَدُوا عَلَى نَقْدِ الثَّمَنِ فَالْقِصَاصُ مَذْهَبُ مُحَمَّدٍ

شیخینؒ کے نزدیک جبکہ دونوں برابر ہوں؛ بوجہ موجود ہونے ضمانتی قبضہ کے ہر طرف سے، اور اگر گواہی نہیں دی اداء ثمن پر تو باہمی بدلا امام محمدؒ کا مذہب ہے؛

لِلْوُجُوبِ عِنْدَهُ .{13}وَلَوْ شَهِدَ الْفَرِيقَانِ بِالْبَيْعِ وَالْقَبْضِ تَهَاتَرَتَا بِالْإِجْمَاعِ،

بوجہ وجوبِ ثمن کے ان کے نزدیک۔ اور اگر گواہی دی دونوں فریقوں نے بیع اور قبضہ کی تو دونوں بیّنے ساقط ہو جائیں گے بالاجماع؛

لِأَنَّ الْجَمْعَ غَيْرُ مُمْكِنٍ عِنْدَ مُحَمَّدٍ لِجَوَازِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْبَيْعَيْنِ بِخِلَافِ الْأَوَّلِ.

کیونکہ دونوں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے امام محمدؒ کے نزدیک؛ بوجہ جائز ہونے ہر ایک کے دونوں بیعوں میں سے، بر خلافِ اول کے،

{14}وَإِنْ وَقَّتَتِ الْبَيِّنَتَانِ فِي الْعَقَارِ وَلَمْ تُثْبِتَا قَبْضًا وَوَقْتُ الْخَارِجِ أَسْبَقُ يُقْضَى

اور اگر تاریخ بیان کی دونوں بیّنوں نے عقار میں، اور دونوں نے ثابت نہیں کیا قبضہ، اور غیر قابض کی تاریخ سابق ہے، تو حکم کیا جائے گا

لِصَاحِبِ الْيَدِ عِنْدَهُمَا فَيُجْعَلُ كَأَنَّ الْخَارِجَ اشْتَرَى أَوَّلًا ثُمَّ بَاعَ قَبْلَ الْقَبْضِ مِنْ صَاحِبِ الْيَدِ،

قابض کے لیے شیخینؒ کے نزدیک، پس قرار دیا جائے گا گویا غیر قابض نے خرید لیا ہے پہلے، پھر فروخت کیا قبضہ سے پہلے قابض کے ہاتھ،

وَهُوَ جَائِزٌ فِي الْعَقَارِ عِنْدَهُمَا .وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ يُقْضَى لِلْخَارِجِ لِأَنَّهُ لَا يَصِحُّ لَهُ بَيْعُهُ قَبْلَ الْقَبْضِ

اور یہ جائز ہے عقار میں شیخینؒ کے نزدیک، اور امام محمدؒ کے نزدیک فیصلہ کیا جائے گا غیر قابض کے لیے؛ کیونکہ صحیح نہیں ہے عقار کی بیع قبضہ سے پہلے،

الْيَدِ عَلَى مِلْكِهِ ، {15} وَإِنْ أَثْبَتَا قَبْضًا يُقْضَى لِصَاحِبِ الْيَدِ لِأَنَّ الْبَيْعَيْنِ جَائِزَانِ عَلَى الْقَوْلَيْنِ،

یعنی باقی رہا غیر قابض کی ملک پر۔ اور اگر دونوں نے ثابت کیا قبضہ، تو فیصلہ کیا جائے گا قابض کے لیے؛ کیونکہ دونوں بیع جائز ہیں دونوں قولوں پر،

وَإِنْ كَانَ وَقْتُ صَاحِبِ الْيَدِ أَسْبَقَ يُقْضَى لِلْخَارِجِ فِي الْوَجْهَيْنِ فَيُجْعَلُ كَأَنَّهُ اشْتَرَاهَا

اور جب قابض کی تاریخ مقدم ہو تو فیصلہ کیا جائے گا غیر قابض کے لیے دونوں صورتوں میں، پس قرار دیا جائے گا گویا خریدا اس کو

ذُو الْيَدِ وَقَبَضَ ثُمَّ بَاعَ وَلَمْ يُسَلِّمْ أَوْ سَلَّمَ ثُمَّ وَصَلَ إِلَيْهِ بِسَبَبٍ آخَرَ.

قابض نے اور قبضہ کر لیا، پھر فروخت کیا غیر قابض کے ہاتھ اور سپرد نہیں کیا یا سپرد کر لیا پھر پہنچا اس کو کسی دوسرے سبب سے۔

تشریح:۔ {1} اگر ایک مدعی نے ملکِ مطلق پر گواہ قائم کیے کہ یہ جانور میرا مملوک ہے اور دوسرے نے نتاج پر گواہ قائم کیے کہ یہ جانور میرے مملوک جانور سے پیدا ہوا ہے تو جس نے نتاج پر گواہ قائم کیے وہی اولیٰ ہے خواہ وہ قابض ہو یا غیر قابض ہو؛ کیونکہ سب سے اول ملکیت پر اسی کے گواہ قائم ہوئے تو دوسرے مدعی کو اسی کی طرف سے ملکیت حاصل ہو سکتی ہے حالانکہ مفروض یہی ہے کہ دوسرے نے اول کی طرف سے ملک حاصل نہیں کی ہے اس لیے نتاج کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ اسی طرح اگر یہ دعویٰ دو غیر قابض شخصوں نے کیا یعنی ایک نے ملکِ مطلق کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے اپنے ہاں نتاج کا دعویٰ کیا تو مذکورہ بالا دلیل سے وہی اولیٰ ہے جس نے نتاج پر گواہ قائم کیے ہوں۔

{2} اور اگر نتاج کے ذریعہ قابض کے لیے حکم دیدیا گیا پھر تیسرے مدعی نے نتاج کے گواہ قائم کیے یعنی اپنے اس دعویٰ پر گواہ قائم کیے کہ یہ جانور میرے مملوک جانور سے پیدا ہوا ہے، تو تیسرے مدعی کے لیے حکم دیدیا جائے گا، مگر یہ کہ قابض نتاج پر اپنے گواہ دوبارہ قائم کر دے تو پھر قابض کے لیے حکم کیا جائے گا؛ کیونکہ قابض کے لیے اول حکم ہو جانے کے وقت تیسرا مدعی اس حکم کے تحت داخل نہیں ہوا ہے یعنی اس پر قاضی کا وہ حکم نہیں ہوا ہے کہ اس کی وجہ سے ہم اس کے دعویٰ کو خارج قرار دیں اس لیے تیسرے کا دعویٰ صحیح ہے اور جب اس نے نتاج پر بینہ قائم کیا تو اسی کے لیے حکم دیا جائے گا، البتہ اگر قابض نے دوبارہ اپنے ہاں نتاج پر بینہ پیش کیا تو چونکہ نتاج کے گواہوں میں قابض کے گواہوں کو ترجیح حاصل ہوتی ہے اس لیے قابض کے حق میں حکم دیا جائے گا۔

{3} اسی طرح جس پر ملکِ مطلق کا حکم ہو چکا مثلاً ایک شخص کے قبضہ میں جانور ہے دوسرے نے اس پر دعویٰ کیا کہ یہ میری ملک ہے اور سببِ ملک بیان نہیں کیا قاضی نے ملکِ مطلق کے مدعی کے حق میں قابض پر حکم دیدیا یوں قابض مقضی علیہ ہوا اور اس کا دعویٰ خارج کر دیا گیا، پھر مقضی علیہ نے گواہ قائم کیے کہ یہ جانور میری ملک میں میرے جانور سے پیدا ہوا ہے تو قابض کے یہ گواہ قبول ہوں گے اور ملکِ مطلق کے مدعی کے لیے جو حکم ہوا تھا وہ توڑ دیا جائے گا؛ کیونکہ نتاج کا حکم بمنزلہ نص کے ہے اور اول

(ملکِ مطلق کا حکم) بمنزلہ اجتہاد کے ہے اور قاعدہ ہے کہ جب مجتہد کوئی اجتہاد کرے اور پھر اس کے خلاف کوئی نص مل جائے تو اب نص کے موافق حکم ہوگا اور اجتہاد ساقط ہو جائے گا، لہٰذا مذکورہ صورت میں نتاج کے حکم سے ملکِ مطلق کا حکم ٹوٹ جائے گا۔

{4} چونکہ نتاج صرف ایک مرتبہ ہوتا ہے تو نتاج کا مذکورہ بالا حکم ایسے کپڑے کا بھی ہوگا جو کپڑا صرف ایک بار بُنا جاتا ہے جیسے روئی کے سوتی کپڑے، مثلاً ایک شخص کے قبضہ میں کپڑا ہے دوسرے نے اس پر دعوی کیا کہ میں نے اس کو اپنی ملک میں بُنا ہے اور قابض نے بھی بینہ قائم کیا کہ میں نے اس کو اپنی ملک میں بُنا ہے تو قابض کے لیے حکم کیا جائے گا، اور اگر ایک نے ملکِ مطلق کا دعوی کیا اور دوسرے نے اپنی ملک میں بُننے کا دعوی کیا تو اسی کے گواہ اولیٰ ہیں خواہ وہ قابض ہو یا غیر قابض ہو۔

{5} اسی طرح ملک میں ہر ایسے سبب کا حکم ہے جو متکرر نہیں ہوتا ہے؛ کیونکہ یہ نتاج کے معنی میں ہے لہٰذا دلالۃ النص کی وجہ سے نتاج کے ساتھ لاحق ہوگا جیسے دودھ دوہنا، پنیر بنانا، نمدہ بنانا (وہ کپڑا جو اُون کو جما کر پانی سے بھگو کر بناتے ہیں)، بکری کے بالوں کے نیچے کا اُون کاٹنا اور بھیڑ کا اُون کاٹنا وغیرہ تو اگر ان چیزوں میں اختلاف ہوا اور ہر ایک مدعی نے اپنی ملک پر بینہ قائم کیا تو قابض کے حق میں حکم دیا جائے گا؛ کیونکہ متکرر نہ ہونے کی وجہ سے یہ چیزیں نتاج کے ساتھ لاحق ہیں۔

{6} اور اگر یہ سبب ایسا ہو جو متکرر اور بار بار واقع ہوتا ہو تو غیر قابض کے لیے حکم کیا جائے گا جیسے ملکِ مطلق کے دعوی میں غیر قابض کے لیے حکم کیا جاتا ہے جیسے ریشم کا بنا ہوا کپڑا جو بار بار بُنا جاتا ہے، عمارت بنانا، پودے لگانا، گندم یا اناج کی زراعت کرنا؛ کیونکہ عمارت ایک بار ٹوٹ کر دوبارہ بنائی جاتی ہے اسی طرح دیگر چیزیں متکرر واقع ہوتی ہیں۔ پھر اگر وہ کام مشتبہ ہو یعنی یہ معلوم نہ ہو کہ ایک ہی بار ہوتا ہے یا دوبارہ بھی ہوتا ہے تو جو لوگ اس کام میں ماہر ہیں ان سے دریافت کیا جائے؛ کیونکہ وہ لوگ اس کام کو زیادہ جاننے والے ہیں۔

{7} پھر اگر ان پر بھی مشتبہ رہا تو مدعی غیر قابض کے لیے حکم کیا جائے گا؛ کیونکہ اصل یہی ہے کہ غیر قابض کے گواہوں کے مطابق حکم دیا جائے، اور اس اصل سے عدول کرنا صرف اس وجہ سے ہے کہ نتاج کے بارے میں خبر وارد ہے چنانچہ مروی ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کے قبضہ میں موجود اونٹنی کے بارے میں دعوی کیا کہ یہ میری ملک ہے اور میرے ہاں پیدا ہوئی ہے اور اس پر بینہ قائم کیا اور قابض شخص نے بھی بینہ قائم کیا کہ یہ میری اونٹنی ہے میرے ہاں پیدا ہوئی ہے تو حضور ﷺ نے قابض کے حق میں فیصلہ دیا تھا۔ اور جب یہ بات معلوم نہ ہو کہ مکرر واقع ہوتا ہے یا نہیں، تو اصل کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی غیر قابض کے گواہوں کے مطابق حکم دیا جائے گا۔

{8} اگر غیر قابض مدعی نے مِلکِ مطلق پر اپنے گواہ قائم کیے یعنی دعوی کیا کہ میں اس چیز کا مالک ہوں جو اس قابض کے پاس ہے مگر ملکیت کا کوئی سبب بیان نہیں کیا اور قابض شخص نے دعوی کیا کہ میں نے اسی مدعی سے یہ چیز خریدی ہے اور اپنے اس دعوی پر گواہ قائم کیے تو قابض ہی کے لیے حکم دیا جائے گا؛ کیونکہ غیر قابض نے اگر چہ اپنی ملکیت کا اول ہونا ثابت کیا مگر قابض نے اسی کی طرف سے ملکیت حاصل ہونا ثابت کیا اور ان دونوں باتوں میں کچھ منافات نہیں ہے پس یہ ایسا ہے جیسے قابض اس غیر قابض کے لیے ملکیت کا اقرار کرے اور پھر اس سے خرید لینے کا دعوی کرے تو قابض کے لیے حکم دیا جائے گا اسی طرح مذکورہ صورت میں بھی قابض کے لیے حکم دیا جائے گا۔

{9} اور اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے خریدنے کا دعوی کیا یعنی ایک کہتا ہے کہ میں نے اس دوسرے مدعی سے خریدا ہے اور دوسرا کہتا ہے کہ میں نے اول مدعی سے خریدا تھا اور ہر ایک نے اپنے مدعی پر بینہ قائم کیا اور تاریخ کسی کے پاس نہیں ہے تو دونوں گواہیاں ساقط ہو جائیں گی اور یہ مکان حکم قاضی کے بغیر بدستور قابض کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا۔ صاحب ہدایہ" فرماتے ہیں کہ یہ شیخین کا قول ہے۔

{10} اور امام محمد" کے نزدیک دونوں گواہیوں پر حکم دیا جائے گا اور مکان غیر قابض کے لیے ہوگا؛ کیونکہ دونوں گواہیوں پر عمل کرنا ممکن ہے یوں قرار دیا جائے گا کہ گویا قابض نے غیر قابض سے خریدا اور قبضہ کر لیا، پھر اسی کے ہاتھ فروخت کر دیا اور قبضہ نہیں دیا تو غیر قابض کو سپرد کرنے کا حکم دیا جائے گا؛ کیونکہ قبضہ خرید کی سبقت کی دلیل ہے جیسا کہ سابق میں بیان ہوا کہ قبضہ پر قابو پانا دلالت کرتا ہے کہ اس کی خرید پہلے ہے اور غیر قابض کی بعد میں ہے، اور اس کے برعکس نہیں ٹھہرایا جائے گا کہ غیر قابض نے پہلے خریدا پھر قابض کے ہاتھ فروخت کیا؛ کیونکہ اس سے قبضہ سے پہلے مبیع کو بائع کے ہاتھ فروخت کرنا لازم آتا ہے حالانکہ قبضہ سے پہلے مبیع کو بائع کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے اگر چہ یہ بیع امام محمد" کے نزدیک عقار (غیر منقولہ جائیداد) میں ہو تب بھی قبضہ سے پہلے بائع کے ہاتھ فروخت جائز نہیں ہے۔

{11} شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ خریدنے کا اقدام کرنا ہر ایک مشتری کی طرف سے اپنے بائع کی ملکیت کا اقرار ہے یعنی گویا ہر ایک مقر ہے کہ یہ چیز میرے بائع کی ملک ہے تب ہی میں نے اس سے خریدنے کا اقدام کیا تو یہ ایسا ہے گویا دونوں گواہیاں دونوں کے اقراروں پر واقع ہوئیں یعنی ہر فریق گواہ نے یہ گواہی دی کہ مشہود علیہ نے اقرار کیا ہے کہ یہ چیز اس کے ساتھی کی ملک ہے حالانکہ ایسی صورت میں بالاجماع دونوں گواہیاں ساقط ہو جاتی ہیں پس اسی طرح یہاں بھی دونوں گواہیاں ساقط ہوں گی اس لیے مدعی بہ قابض کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا۔

دوسری دلیل (جو امام محمدؒ کی دلیل کا جواب ہے) یہ ہے کہ سبب (شراء) تو جب ہی معتبر ہوتا ہے کہ جب حکم یعنی ملکیت کا فائدہ دے اگر سبب حکم کا فائدہ نہ دے تو غیر مقصود ہونے کی وجہ سے ایسا سبب معتبر نہیں ہے اور یہاں سبب مفید حکم نہیں ہے؛ کیونکہ یہاں قابض کے لیے حکم دینا ممکن نہیں ہے مگر ایسی ملک کا جو غیر قابض کے لیے مستحق اور واجب ہوگی؛ کیونکہ جب ہم قابض کے بینہ کے مطابق حکم کریں گے کہ واقعی قابض نے غیر قابض سے خریدا ہے تو یہ ایسا حکم ہوگا جس سے قابض کی ملک غیر قابض کی طرف زائل ہو جائے گی کہ اصل مالک غیر قابض ہی ہے لہٰذا قابض کے لیے اس طرح کی ملک کا حکم دینے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اس لیے قابض کے لیے شراء کا حکم معتبر نہ ہوگا؛ کیونکہ یہ محض سبب کا حکم ہے جس کا کوئی فائدہ نہیں ہے لہٰذا دونوں گواہیوں پر عمل ممکن نہیں ہے اس لیے مدعی بہ قابض کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا۔

{12} پھر اگر دونوں فریق گواہوں نے یہ گواہی دی کہ قابض اور غیر قابض دونوں نے ثمن ادا کر دیا ہے تو اگر دونوں ثمن برابر ہوں اور ایک ہی جنس اور وصف کے ہوں مثلاً ہزار ہزار درہم ہوں تو شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک باہم بدلا ہو جائے گا؛ کیونکہ ہر ایک کی طرف سے مطابق قبضہ پایا گیا، اور اگر گواہوں نے ادائے ثمن پر گواہی نہیں دی تو باہمی بدلا ہونا امام محمدؒ کا مذہب ہے؛ کیونکہ ان کے نزدیک جب دونوں گواہیوں سے ثمن واجب ہوا تو امام محمدؒ کے نزدیک بدلا ہونا واجب ہے۔

{13} اگر قابض اور غیر قابض کے گواہوں نے بیع اور قبضہ واقع ہونے کی گواہی دی تو بالاجماع دونوں گواہیاں ساقط ہو جائیں گی، شیخینؒ کے نزدیک تو اس لیے کہ ہر ایک کا اس بیع کا دعوی کرنا ایک کی طرف سے دوسرے کی ملک کا اقرار کرنا ہے اور اسی طرح گواہیاں ساقط ہو جائیں گی، اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی دونوں گواہیاں جمع کرنا ممکن نہیں ہے؛ کیونکہ یہ دونوں بیع صحیح واقع ہوئی ہیں یعنی قبضہ کے بعد ہیں اور قبول میں ایک دوسرے سے اولی نہیں ہے اس لیے دونوں ساقط ہو جائیں گی اور مال قابض کے قبضہ میں باقی رہے گا۔ برخلاف پہلے مسئلہ کے یعنی جبکہ قبضہ کی گواہی نہیں دی ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک غیر قابض کے لیے حکم ہوگا؛ کیونکہ دونوں گواہیوں کو جمع کرنا ممکن ہے بایں طور کہ اگر ہم غیر قابض کی بیع کو لاحق قرار دیں تو بیع قبل القبض لازم آئے گی جو کہ جائز نہیں اس لیے اس کی بیع کو سابق قرار دیا جائے گا۔

{14} اور اگر دونوں فریق گواہوں نے بیع عقار (غیر منقولی جائیداد کی بیع) کی تاریخ بیان کی اور قبضہ کا اثبات نہیں کیا اور غیر قابض کی تاریخ سابق ہے تو شیخینؒ کے نزدیک قابض کے لیے حکم ہوگا بایں طور کہ گویا غیر قابض نے خرید کر قبضہ کرنے سے پہلے پھر قابض کے ہاتھ فروخت کر دیا، اور شیخینؒ کے نزدیک عقار کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک غیر قابض کے لیے حکم ہوگا؛ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک عقار کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے تو وہ غیر قابض کی ملک میں باقی رہا۔

فتوی: شیخین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے لما قال الشیخ عبد الحکیم الشہید: و قول الشیخین ھو الصحیح وھو ظاھر الروایۃ عن محمد ایضاً و اختارہ اصحاب المتون وھو الاصح (ھامش الھدایۃ: 221/3)

{15} اور اگر دونوں فریق گواہوں نے عقار میں قبضہ بھی ثابت کیا ہو تو بالاجماع قابض کے لیے حکم ہوگا؛ کیونکہ دونوں اقوال (شیخین اور امام محمد کے قول) پر دونوں بیع جائز ہیں یعنی پہلے قابض کی بیع غیر قابض کے ہاتھ پھر غیر قابض کی بیع قابض کے ہاتھ۔ اور اگر گواہوں کی تاریخ میں قابض کی تاریخ مقدم ہو تو غیر قابض کے لیے حکم کیا جائے گا خواہ گواہوں نے قبضہ ثابت کیا ہو یا نہیں، پس ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا قابض نے اس کو خرید کر قبضہ کر لیا، پھر غیر قابض کے ہاتھ فروخت کیا اور قبضہ نہیں دیا یا قبضہ دیدیا تھا پھر عاریت یا اجارہ وغیرہ کسی سبب سے واپس اس کے قبضہ میں پہنچ گیا۔

{1} قَالَ: وَإِنْ أَقَامَ أَحَدُ الْمُدَّعِيَيْنِ شَاهِدَيْنِ وَالْآخَرُ أَرْبَعَةً فَهُمَا سَوَاءٌ ؛ لِأَنَّ شَهَادَةَ كُلِّ الشَّاهِدَيْنِ عِلَّةٌ تَامَّةٌ

فرمایا: اور اگر قائم کیا دو مدعیوں میں سے ایک نے دو گواہ اور دوسرے نے چار، تو یہ دونوں برابر ہیں؛ کیونکہ گواہی ہر دو گواہوں کی پوری علت ہے

كَمَا فِي حَالَةِ الِانْفِرَادِ، وَالتَّرْجِيحُ لَا يَقَعُ بِكَثْرَةِ الْعِلَلِ بَلْ بِقُوَّةٍ فِيهَا عَلَى مَا عُرِفَ . {2} قَالَ :وَإِذَا كَانَتْ دَارٌ

جیسے حالتِ انفراد میں، اور ترجیح واقع نہیں ہوتی ہے کثرتِ علل سے بلکہ علت کی قوت سے جیسا کہ معلوم ہوا ہے۔ فرمایا: اور اگر ہو مکان

فِي يَدِ رَجُلٍ ادَّعَاهَا اثْنَانِ أَحَدُهُمَا جَمِيعَهَا وَالْآخَرُ نِصْفَهَا وَأَقَامَا الْبَيِّنَةَ

ایک شخص کے ہاتھ میں جس کا دعوی کیا دو آدمیوں نے دونوں میں سے ایک نے کل کا اور دوسرے نے اس کے نصف کا، اور دونوں نے قائم کیا بینہ،

فَلِصَاحِبِ الْجَمِيعِ ثَلَاثَةُ أَرْبَاعِهَا وَلِصَاحِبِ النِّصْفِ رُبُعُهَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ ؛ اعْتِبَارًا بِطَرِيقِ الْمُنَازَعَةِ،

تو کل کے مدعی کے لیے تین ربع ہوں گے، اور نصف کے مدعی کے لیے ایک ربع ہوگا امام صاحب کے نزدیک؛ طریق منازعت کے اعتبار پر؛

فَإِنَّ صَاحِبَ النِّصْفِ لَا يُنَازِعُ الْآخَرَ فِي النِّصْفِ فَسَلِمَ لَهُ بِلَا مُنَازِعٍ

کیونکہ صاحبِ نصف جھگڑا نہیں کر رہا ہے دوسرے کے ساتھ نصف میں، تو وہ نصف سالم رہا دوسرے کے لیے بغیر منازعت کے،

وَاسْتَوَتْ مُنَازَعَتُهُمَا فِي النِّصْفِ الْآخَرِ فَيُنَصَّفُ بَيْنَهُمَا {3} وَقَالَا:

اور برابر رہا ان دونوں کی منازعت دوسرے نصف میں، پس وہ نصف نصف کیا جائے گا دونوں کے درمیان۔ اور صاحبین نے کہا: کہ

هِيَ بَيْنَهُمَا أَثْلَاثًا ؛ فَاعْتَبَرَا طَرِيقَ الْعَوْلِ وَالْمُضَارَبَةِ ، فَصَاحِبُ الْجَمِيعِ يَضْرِبُ بِكُلِّ حَقِّهِ

مکان دونوں کے درمیان اثلاثا ہو گا، پس ان دونوں نے اختیار کیا طریق عول اور مضاربت، پس کل کا مدعی لے لے گا اپنا کل حق

سَهْمَيْنِ وَصَاحِبُ النِّصْفِ بِسَهْمٍ وَاحِدٍ فَتُقَسَّمُ أَثْلَاثًا، وَلِهَذِهِ الْمَسْأَلَةِ نَظَائِرُ وَأَضْدَادٌ لَا يَحْتَمِلُهَا هَذَا الْمُخْتَصَرُ

دو حصے اور نصف کا مدعی ایک حصہ، پس تقسیم کیا جائے گا تین تہائی، اور اس مسئلہ کے نظائر اور اضداد ہیں جن کی گنجائش نہیں رکھتی ہے یہ مختصر،

وَقَدْ ذَكَرْنَاهَا فِي الزِّيَادَاتِ . {4} قَالَ : وَلَوْ كَانَتْ فِي أَيْدِيهِمَا سَلِمَ لِصَاحِبِ الْجَمِيعِ نِصْفُهَا عَلَى وَجْهِ الْقَضَاءِ

اور ہم نے ذکر کیا ہے ان کو زیادات میں۔ فرمایا: اور اگر مکان دونوں کے قبضہ میں ہو تو ہو گا مدعی کل کے لیے نصف بطریق قضاء

وَنِصْفُهَا لَا عَلَى وَجْهِ الْقَضَاءِ ؛ لِأَنَّهُ خَارِجٌ فِي النِّصْفِ فَيُقْضَى بِبَيِّنَتِهِ ، وَالنِّصْفُ الَّذِي فِي يَدَيْهِ صَاحِبُهُ

اور نصف بلا قضاء؛ کیونکہ وہ غیر قابض ہے ایک نصف میں، پس فیصلہ کیا جائے گا اس کے بیّنہ پر اور وہ نصف جو اس کے قبضہ میں ہے اس کا ساتھی

لَا يَدَّعِيهِ لِأَنَّ مُدَّعَاهُ النِّصْفُ وَهُوَ فِي يَدِهِ سَالِمٌ لَهُ ، {5} وَلَوْ لَمْ يَنْصَرِفْ إِلَيْهِ

اس کا مدعی نہیں ہے؛ کیونکہ اس کا مدعا تو صرف نصف ہے، اور وہ اس کے قبضہ میں سالم ہے اس کے لیے، اور اگر نہ پھرے اس کی طرف

دَعْوَاهُ كَانَ ظَالِمًا بِإِمْسَاكِهِ. وَلَا قَضَاءَ بِدُونِ الدَّعْوَى فَيُتْرَكُ فِي يَدِهِ.

کل کا دعوی تو وہ ظالم ہو گا اس کو روکنے کی وجہ سے، اور فیصلہ نہیں ہوتا ہے بغیر دعوی کے، پس چھوڑ دیا جائے گا اس کے قبضہ میں۔

{6} قَالَ : وَإِذَا تَنَازَعَا فِي دَابَّةٍ وَأَقَامَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَيِّنَةً أَنَّهَا نُتِجَتْ عِنْدَهُ،

فرمایا: اور اگر جھگڑا کیا دو آدمیوں نے ایک جانور میں، اور قائم کیا ہر ایک نے ان دونوں میں سے بیّنہ کہ یہ جانور پیدا ہوا ہے اس کے ہاں،

وَذَكَرَا تَارِيخًا وَسِنُّ الدَّابَّةِ يُوَافِقُ أَحَدَ التَّارِيخَيْنِ فَهُوَ أَوْلَى ، لِأَنَّ الْحَالَ يَشْهَدُ لَهُ

اور دونوں نے ذکر کی تاریخ، اور جانور کی عمر موافق ہے دونوں تاریخوں میں ایک کے ساتھ تو یہی اولیٰ ہے؛ کیونکہ حال شاہد ہے اس کے لیے،

فَيَتَرَجَّحُ . وَإِنْ أَشْكَلَ ذَلِكَ كَانَتْ بَيْنَهُمَا ؛ لِأَنَّهُ سَقَطَ التَّوْقِيتُ فَصَارَ كَأَنَّهُمَا لَمْ يَذْكُرَا

پس اسی کو ترجیح ہو گی۔ اور اگر شک ہو جائے اس میں، تو وہ دونوں کے درمیان ہو گا؛ کیونکہ ساقط ہو گئی تاریخ، پس ہو گیا گویا ان دونوں نے ذکر نہیں کیا ہے

تَارِيخًا . وَإِنْ خَالَفَ سِنُّ الدَّابَّةِ الْوَقْتَيْنِ بَطَلَتِ الْبَيِّنَتَانِ ، كَذَا ذَكَرَهُ الْحَاكِمُ رَحِمَهُ اللَّهُ

تاریخ کو، اور اگر خلاف ہو جانور کی عمر دونوں تاریخوں کے، تو باطل ہو جائیں گے دونوں گواہ، اسی طرح ذکر کیا ہے اس کو حاکم شہیدؒ نے؛

لِأَنَّهُ ظَهَرَ كَذِبُ الْفَرِيقَيْنِ فَيُتْرَكُ فِي يَدِ مَنْ كَانَتْ فِي يَدِهِ. {7} قَالَ : وَإِذَا كَانَ عَبْدٌ فِي يَدِ رَجُلٍ أَقَامَ رَجُلَانِ

کیونکہ ظاہر ہو گیا جھوٹ دونوں فریقوں کا، پس چھوڑ دیا جائے گا اسی کے ہاتھ جس کے قبضہ میں ہے۔ فرمایا: اور اگر غلام ہو کسی کے قبضہ میں، قائم کیے دو آدمیوں نے

عَلَيْهِ الْبَيِّنَةَ أَحَدُهُمَا بِغَصْبٍ وَالْآخَرُ بِوَدِيعَةٍ فَهُوَ بَيْنَهُمَا ؛ لِاسْتِوَائِهِمَا فِي الِاسْتِحْقَاقِ.

اس پر گواہ، دونوں میں سے ایک نے غصب پر اور دوسرے نے ودیعت پر، تو وہ ان دونوں کے درمیان ہو گا؛ دونوں کے برابر ہونے کی وجہ سے استحقاق میں

تشریح:۔ {1} اگر دو مدعیوں میں سے ایک نے اپنے مدعی پر دو گواہ قائم کیے اور دوسرے نے چار گواہ قائم کیے تو یہ دونوں برابر ہیں

چار والے کو زائد عدد کی وجہ سے ترجیح حاصل نہ ہو گی؛ کیونکہ ہر دو گواہوں کی گواہی حق ثابت کرنے کے لیے پوری علت ہے جیسے حالت

انفراد میں یعنی چار میں سے فقط دو کفایت کرتے ہیں اور اصول میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ علت کی کثرت سے ترجیح حاصل نہیں ہوتی ہے بلکہ علت کی قوت سے ترجیح ہوتی ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہو چکا ہے۔

{2} اگر کوئی مکان ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور اس پر دو مدعیوں نے دعوی کیا ایک نے کل مکان کا اور دوسرے نے نصف مکان کا دعوی کیا اور دونوں میں سے ہر ایک نے گواہ قائم کئے تو کل کے مدعی کو تین چوتھائی اور نصف کے مدعی کو ایک چوتھائی دلایا جائے گا، یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے انہوں نے منازعت کے طریقہ کا اعتبار کیا ہے اس طرح کہ جو شخص نصف کا مدعی ہے وہ ایک نصف میں کل کے مدعی کے ساتھ منازعت نہیں کرتا ہے تو یہ نصف اس کو بلا منازعت سپرد ہوا اور دوسرے نصف میں ان دونوں کا مساوی جھگڑا ہے اور ہر ایک نے بیّنہ قائم کیا ہے تو یہ نصف دونوں کے درمیان نصف نصف کر دیا جائے گا، اس طرح کل کے مدعی کو تین چوتھائی اور نصف کے مدعی کو ایک چوتھائی ملا۔

{3} صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ یہ مکان ان دونوں میں تین تہائی ہوگا پس صاحبینؒ کے قول میں عول اور اخذ کا طریقہ اختیار کیا؛ کیونکہ عول کی طرح یہاں بھی مخرج کم (ایک) ہے اور حصے زائد (ڈیڑھ) ہیں اس لئے بغیر کسر کے تقسیم کے لیے ایک ایسے عدد کی ضرورت ہے جو کامل نصف رکھتا ہو اور چونکہ اس سلسلے میں سب سے اقل عدد دو ہے جس کا نصف کامل ایک ہے پس دو کے عدد میں سے نصف کا مدعی اس کا نصف یعنی ایک حصہ لے گا اور کل کا مدعی اپنے حق کے کل دو حصے لے گا اس طرح یہ تقسیم اثلاثا ہو گی لہذا مکان کے تین حصے کر کے دو حصے مدعی کل کو اور ایک حصہ مدعی نصف کو دیا جائے گا، اور اس مسئلہ کے نظائر ہیں جن میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا مذکورہ اختلاف ہے، اور اس کے اضداد ہیں جن میں اختلاف برعکس ہے یعنی صاحبینؒ کے نزدیک منازعت کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک عول کا، بہر حال ان نظائر اور اضداد کے بیان کی اس مختصر میں گنجائش نہیں ہے اور ہم نے ان کو "الزیادات" میں بیان کیا ہے، یہ صاحبِ ہدایہ کی دوسری تصنیف ہے۔

فتوی:۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول راجح ہے لما قال الشیخ عبد الحکیم الشهید: و اعلم ان هذه المسئلة عمیقة و فیها تحقیق وتفصیل ذکر نبذاً منه ابن النجیم فی البحر الرائق و اختار اکثر المشائخ قول الامام ابی حنیفة و هو الایسر کما لایخفی (هامش الهدایة: 222/3)

{4} اور اگر یہ مکان ان دونوں مدعیوں کے قبضہ میں ہو تو کل کے مدعی کو نصف مکان بحکم قضاء سپرد کیا جائے گا اور نصف بغیر حکم قضاء کے، یوں کل مکان کا حکم اس کے لیے کیا جائے گا؛ کیونکہ کل کا مدعی ایک نصف میں جو دوسرے کے قبضہ میں ہے غیر قابض ہے اور غیر قابض کا بیّنہ قابض کے بیّنہ سے اولیٰ ہے اس لیے اسی کے گواہوں پر حکم ہوگا اور باقی نصف جو خود اس کے قبضہ

میں ہے اس پر دوسرے کا دعوی نہیں ہے؛ کیونکہ دوسرے کا دعوی فقط نصف میں ہے اس لیے دوسرا نصف مدعی کل کے قبضہ میں سالم رہے گا اس طرح کل مکان کا حکم مدعی کل کے لیے کیا جائے گا۔

{5} اور اگر نصف کے مدعی کا دعوی اس نصف کی جانب نہ پھیرا جائے جو اس کے قبضہ میں ہے تو وہ اس نصف پر قبضہ رکھنے میں ظالم ہوگا حالانکہ بلا دلیل مسلمان کے فعل کو ظلم نہیں کہا جاسکتا ہے اس لیے اس کا دعوی اسی نصف کے بارے میں ہے جو اس کے قبضہ میں ہے، اور چونکہ بغیر دعوی کے حکم قضاء نہیں ہوتا ہے لہٰذا جو نصف کل کے مدعی کے قبضہ میں ہے جس پر نصف کے مدعی کا دعوی نہیں ہے وہ بدستور حکم قضاء کے بغیر کل کے مدعی کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا۔

{6} اگر دو مدعیوں نے ایک جانور میں جھگڑا کر کے ہر ایک نے گواہ قائم کئے کہ یہ میرے یہاں میرے مملوک جانور سے پیدا ہوا ہے اور گواہوں کے ہر ایک فریق نے پیدائش کی تاریخ بیان کی، اور جانور کی عمر ان دونوں تاریخوں میں سے ایک کے موافق ہے تو اسی کے لیے حکم کیا جائے گا؛ کیونکہ ظاہر حال اسی کے لیے شاہد ہے اس لیے اسی کو ترجیح دی جائے گی۔ اور اگر جانور کی عمر ان دونوں تاریخوں میں مشتبہ ہو اور مدعی دونوں غیر قابض ہوں تو جانور دونوں کے درمیان مشترک رہے گا؛ کیونکہ تاریخ کا بیان تو ساقط ہو گیا، پس یہ ایسا ہے گویا دونوں نے تاریخ بیان نہیں کی ہے۔

اور اگر جانور کی عمر ان دونوں تاریخوں سے مخالف ہو تو دونوں گواہیاں باطل ہو جائیں گی، ایسا ہی حاکم شہیدؒ نے ذکر فرمایا ہے؛ کیونکہ دونوں گواہیوں کا جھوٹ ہونا ظاہر ہو گیا تو گویا کسی نے بینہ قائم نہیں کیا اس لیے یہ جانور جس کے قبضہ میں ہے اسی کے قبضہ میں چھوڑا جائے گا۔

{7} اگر ایک غلام کسی شخص کے قبضہ میں ہو اور اس پر دو مدعیوں نے دعوی کر کے ایک نے قابض کے غصب کر لینے پر اور دوسرے نے قابض کے پاس ودیعت رکھنے پر گواہ قائم کئے تو غلام مذکورہ دونوں مدعیوں میں مساوی طور پر مشترک ہوگا؛ کیونکہ دونوں مدعیوں کی حالت سبب استحقاق میں مساوی ہے یوں کہ مودَع جب ودیعت کا انکار کرتا ہے تو غاصب شمار ہوتا ہے لہٰذا دونوں استحقاق میں بھی برابر ہوں گے۔

فَصْلٌ فِي التَّنَازُعِ بِالْأَيْدِي

یہ فصل قبضہ کے ذریعہ سے اختلاف کرنے کے بیان میں ہے۔

مصنفؒ بینہ کے ذریعہ وقوعِ ملک کے بیان سے فارغ ہو گئے تو ظاہری قبضہ کے ذریعہ وقوعِ ملک کے بیان کو شروع فرمایا، چونکہ اول اقوی ہے اس لیے اس کے احکام کو پہلے ذکر فرمایا۔

{1} قَالَ : وَإِذَا تَنَازَعَا فِي دَابَّةٍ أَحَدُهُمَا رَاكِبُهَا وَالْآخَرُ مُتَعَلِّقٌ بِلِجَامِهَا

فرمایا: اور اگر جھگڑا کیا دو آدمیوں نے ایک ایسے جانور میں کہ دونوں میں سے ایک اس پر سوار ہے اور دوسرا تھامے ہوئے ہے اس کی لگام،

فَالرَّاكِبُ أَوْلَى ؛ لِأَنَّ تَصَرُّفَهُ أَظْهَرُ فَإِنَّهُ يَخْتَصُّ بِالْمِلْكِ وَكَذَلِكَ إذَا كَانَ أَحَدُهُمَا رَاكِبًا فِي السَّرْجِ

تو سوار اولیٰ ہے؛ کیونکہ اس کا تصرف ظاہر تر ہے؛ اس لیے کہ سوار ہونا مختص ہے ملکیت کے ساتھ، اور اسی طرح اگر دونوں میں سے ایک سوار ہو زین پر

وَالْآخَرُ رَدِيفُهُ فَالرَّاكِبُ أَوْلَى بِخِلَافِ مَا إذَا كَانَا رَاكِبَيْنِ حَيْثُ تَكُونُ بَيْنَهُمَا

اور دوسرا اس کے پیچھے بیٹھا ہو، تو زین پر سوار اولیٰ ہے، برخلاف اس کے کہ وہ دونوں زین پر سوار ہوں، کہ جانور دونوں میں مشترک ہو گا؛

لِاسْتِوَائِهِمَا فِي التَّصَرُّفِ{2} وَكَذَا إذَا تَنَازَعَا فِي بَعِيرٍ وَعَلَيْهِ حِمْلٌ لِأَحَدِهِمَا

دونوں کے تصرف میں برابر ہونے کی وجہ سے، اور اسی طرح اگر دو آدمیوں نے جھگڑا کیا اونٹ میں اور اس پر بوجھ لدا ہو (دونوں میں سے ایک کا

وَ لِلْآخَرِ كُوزٌ مُعَلَّقٌ، فَصَاحِبُ الْحِمْلِ أَوْلَى ؛ لِأَنَّهُ هُوَ الْمُتَصَرِّفُ وَكَذَا إذَا تَنَازَعَا فِي قَمِيصٍ أَحَدُهُمَا

اور دوسرے کا برتن لٹکا ہوا ہو، تو صاحب بوجھ اولیٰ ہے؛ کیونکہ وہی تصرف کرنے والا ہے۔ اسی طرح اگر جھگڑا کیا دونوں قمیص میں، دونوں میں سے ایک

لَابِسُهُ وَالْآخَرُ مُتَعَلِّقٌ بِكُمِّهِ فَاللَّابِسُ أَوْلَى ؛ لِأَنَّهُ أَظْهَرُهُمَا تَصَرُّفًا

اس کو پہننے والا ہے اور دوسرا پکڑے ہوئے ہے آستین، تو پہننے والا اولیٰ ہے؛ کیونکہ وہ دونوں میں سے ظاہر تر ہے تصرف کے اعتبار سے۔

{3} وَلَوْ تَنَازَعَا فِي بِسَاطٍ أَحَدُهُمَا جَالِسٌ عَلَيْهِ وَالْآخَرُ مُتَعَلِّقٌ بِهِ فَهُوَ بَيْنَهُمَا

اور اگر دونوں نے جھگڑا کیا ایک فرش میں، دونوں میں سے ایک بیٹھا ہے اس پر اور دوسرا پکڑے ہوئے ہے اس کو، تو وہ ان دونوں میں مشترک ہو گا،

مَعْنَاهُ لَا عَلَى طَرِيقِ الْقَضَاءِ لِأَنَّ الْقُعُودَ لَيْسَ بِيَدٍ عَلَيْهِ فَاسْتَوَيَا .{4} قَالَ : وَإِذَا كَانَ ثَوْبٌ فِي يَدِ رَجُلٍ

اس کا معنی یہ ہے کہ بطریق قضاء نہیں؛ کیونکہ بیٹھنا اس پر قبضہ نہیں، پس دونوں برابر ہو گئے۔ اور اگر ہو کپڑا ایک شخص کے قبضہ میں

وَطَرَفٌ مِنْهُ فِي يَدِ آخَرَ فَهُوَ بَيْنَهُمَا نِصْفَانِ ؛ لِأَنَّ الزِّيَادَةَ مِنْ جِنْسِ الْحُجَّةِ فَلَا تُوجِبُ

اور اس کا کنارہ دوسرے کے قبضہ میں، تو وہ ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہو گا؛ اس لیے کہ زیادتی جنس دلیل سے ہے، تو یہ واجب نہیں کرتی ہے

زِيَادَةً فِي الِاسْتِحْقَاقِ .{5} قَالَ : وَإِذَا كَانَ صَبِيٌّ فِي يَدِ رَجُلٍ وَهُوَ يُعَبِّرُ عَنْ نَفْسِهِ فَقَالَ : أَنَا حُرٌّ

زیادتی کو استحقاق میں۔ فرمایا: اور اگر ہو بچہ ایک شخص کے قبضہ میں حالانکہ وہ تعبیر کر سکتا ہو اپنی ذات سے، پس اس نے کہا: میں آزاد ہوں،

فَالْقَوْلُ قَوْلُهُ ، لِأَنَّهُ فِي يَدِ نَفْسِهِ وَلَوْ قَالَ أَنَا عَبْدٌ لِفُلَانٍ فَهُوَ عَبْدٌ لِلَّذِي هُوَ فِي يَدِهِ

تو قول اسی کا معتبر ہو گا؛ کیونکہ وہ اپنے ذاتی قبضہ میں ہے۔ اور اگر کہا: کہ میں غلام ہوں فلاں کا، تو وہ اسی کا ہو گا جس کے قبضہ میں ہے؛

لِأَنَّهُ أَقَرَّ بِأَنَّهُ لَا يَدَ لَهُ حَيْثُ أَقَرَّ بِالرِّقِّ{6} وَإِنْ كَانَ لَا يُعَبِّرُ عَنْ نَفْسِهِ فَهُوَ عَبْدٌ لِلَّذِي

کیونکہ اس نے اقرار کیا کہ اس کا ذاتی قبضہ نہیں، اس لیے کہ اس نے اقرار کیا غلامی کا۔ اور اگر وہ تعبیر نہ کر سکتا ہو اپنی ذات سے، تو وہ اسی کا غلام ہوگا

هُوَ فِي يَدِهِ ؛ لِأَنَّهُ لَا يَدَ لَهُ عَلَى نَفْسِهِ لَمَّا كَانَ لَا يُعَبِّرُ عَنْهَا وَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمَتَاعِ،

جس کے قبضہ میں ہے؛ کیونکہ اس کا اپنا قبضہ نہیں اپنی ذات پر؛ اس لیے کہ وہ اپنی ذات سے تعبیر نہیں کر سکتا ہے، تو وہ بمنزلہ اسباب کے ہے،

بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ يُعَبِّرُ ، فَلَوْ كَبِرَ وَادَّعَى الْحُرِّيَّةَ لَا يَكُونُ الْقَوْلُ قَوْلَهُ لِأَنَّهُ ظَهَرَ الرِّقُّ عَلَيْهِ

برخلاف اس کے جب وہ تعبیر کر سکتا ہو، پھر اگر وہ بالغ ہوا اور دعویٰ کیا حریت کا، تو قول اس کا معتبر نہ ہوگا؛ کیونکہ ظاہر ہو گئی ہے رقیت اس پر

فِي حَالِ صِغَرِهِ .{7}قَالَ : وَإِذَا كَانَ الْحَائِطُ لِرَجُلٍ عَلَيْهِ جُذُوعٌ أَوْ مُتَّصِلٌ بِبِنَائِهِ وَلِلْآخَرِ عَلَيْهِ

اس کی حالتِ صغر میں۔ فرمایا: اور جب ہو دیوار کسی شخص کے اس پر شہتیر ہوں یا وہ متصل ہو اس کی عمارت سے، اور دوسرے کی اس پر

هَرَادِيُّ فَهُوَ لِصَاحِبِ الْجُذُوعِ وَالِاتِّصَالِ، وَالْهَرَادِيُّ لَيْسَتْ بِشَيْءٍ؛ لِأَنَّ صَاحِبَ الْجُذُوعِ صَاحِبُ اسْتِعْمَالٍ وَالْآخَرُ

لکڑی ہے ، تو وہ شہتیر اور اتصال والے کی ہے، اور لکڑی ہونا کچھ نہیں ہے؛ کیونکہ شہتیر والا استعمال کرنے والا ہے اور دوسرا

صَاحِبُ تَعَلُّقٍ فَصَارَ كَدَابَّةٍ تَنَازَعَا فِيهَا وَلِأَحَدِهِمَا حِمْلٌ عَلَيْهَا وَلِلْآخَرِ كُوزٌ مُعَلَّقٌ بِهَا،

تعلق والا ہے، پس یہ ایسا ہے جیسے جانور جس میں دو آدمی جھگڑا کریں، اور دونوں میں سے ایک کا اس پر بوجھ لدا ہو، اور دوسرے کا اس کے ساتھ کوزہ لٹکا ہوا ہو

{8}وَالْمُرَادُ بِالِاتِّصَالِ مُدَاخَلَةُ لَبِنِ جِدَارِهِ فِيهِ وَلَبِنِ هَذَا فِي جِدَارِهِ وَقَدْ يُسَمَّى اتِّصَالُ تَرْبِيعٍ،

اور اتصال سے مراد پیوست ہونا ہے اس شخص کی دیوار کی اینٹیں اس میں، اور اس دیوار کی اینٹیں اس شخص کی دیوار میں، اور کبھی اس کو اتصال تربیع کہتے ہیں

وَهَذَا شَاهِدٌ ظَاهِرٌ لِصَاحِبِهِ لِأَنَّ بَعْضَ بِنَائِهِ عَلَى بَعْضِ بِنَاءِ هَذَا الْحَائِطِ .{9}وَقَوْلُهُ الْهَرَادِيُّ لَيْسَتْ بِشَيْءٍ

اور یہ ظاہر شاہد ہے اتصال والے کے لیے؛ کیونکہ اس کی بعض عمارت اس دیوار کے بعض حصہ پر ہے۔ اور ماتن کا قول "کہ لکڑی کچھ نہیں"

يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا اعْتِبَارَ لِلْهَرَادِيِّ أَصْلًا ، وَكَذَا الْبَوَارِي لِأَنَّ الْحَائِطَ لَا تُبْنَى لَهَا أَصْلًا حَتَّى لَوْ

دلالت کرتا ہے کہ لکڑی کا اعتبار نہیں ہے بالکل۔ اور اسی طرح بوریے ہیں؛ کیونکہ دیوار نہیں بنائی جاتی ہے ان دونوں کے لیے بالکل، حتیٰ کہ اگر

تَنَازَعَا فِي حَائِطٍ وَلِأَحَدِهِمَا عَلَيْهِ هَرَادِيٌّ وَلَيْسَ لِلْآخَرِ عَلَيْهِ شَيْءٌ فَهُوَ بَيْنَهُمَا

جھگڑا کیا دونوں نے دیوار میں، اور دونوں میں سے ایک کا اس پر لکڑی ہو اور دوسرے کی کوئی چیز نہیں ہے تو وہ ان دونوں میں مشترک ہوگی۔

تشریح:۔ {1} اگر دو مدعیوں نے ایک جانور میں اختلاف کیا اور دونوں میں سے ایک اس پر سوار ہے اور دوسرے نے اس کی لگام پکڑی ہے اور گواہ کسی کے پاس نہیں ہیں تو جو شخص سوار ہے وہ اولیٰ ہے لہٰذا اسی کے لیے قابض ہونے کا حکم دیا جائے گا؛ کیونکہ اس [کا جانو]ر میں تصرف زیادہ ظاہر ہے؛ اس لیے کہ سوار ہونا غالباً ملک کے ساتھ مختص ہوتا ہے یعنی بندہ غالباً اپنے مملوک جانور پر سوار ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ایک زین پر سوار ہو اور دوسرا زین سے باہر اس کی ردیف میں ہو تو جو شخص زین پر سوار ہے وہ اولیٰ

ہے؛ کیونکہ اس کا تصرف زیادہ ظاہر ہے، اس کے برخلاف اگر دونوں زین پر سوار ہوں تو یہ جانوران دونوں میں مساوی مشترک ہوگا؛ کیونکہ تصرف میں دونوں برابر ہیں۔

{2} اسی طرح اگر دونوں نے ایک اونٹ میں اختلاف کیا حالانکہ اس پر ایک کا بار (بوجھ) لدا ہوا ہے اور دوسرے کا پانی کا کوزہ لٹکا ہوا ہے تو بار (بوجھ) والا اولیٰ ہے اس لیے کہ وہی متصرف ہے۔ اسی طرح اگر دونوں نے ایک قمیص میں اختلاف کیا جس کو ایک نے پہنا ہے اور دوسرے نے اس کی آستین پکڑی ہے تو پہننے والا اولیٰ ہے؛ کیونکہ دونوں میں سے پہننے والے کا تصرف زیادہ ظاہر ہے۔

{3} اگر دونوں نے ایک فرش میں جھگڑا کیا حالانکہ ایک اس پر بیٹھا ہوا ہے اور دوسرا اس کو پکڑے ہوئے ہے تو وہ فرش ان دونوں میں مشترک ہوگا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا اور یہ معنی نہیں ہے کہ قاضی ان میں بطریق قضاء اشتراک کا حکم دے گا؛ کیونکہ فرش پر بیٹھنا اس پر قبضہ نہیں ہے اس لیے کہ فرش پر قبضہ یہ ہے کہ اس کو منتقل کیا جائے یا اپنے گھر میں رکھا جائے ظاہر ہے کہ یہاں یہ دونوں باتیں نہیں پائی گئی ہیں تو دونوں برابر ہوگئے، پس جب دونوں کا قبضہ نہیں ہے تو قاضی کسی کے لیے حکم نہ دے گا بلکہ اس طرح جھگڑا دور کردے گا کہ دونوں کے تصرف میں رہے۔

{4} اگر ایک کپڑا ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور اس کا ایک کنارہ دوسرے کے ہاتھ میں ہو تو وہ ان دونوں میں نصف نصف ہوگا؛ کیونکہ ہر ایک ان دونوں میں سے قبضہ سے استدلال کر رہا ہے البتہ ایک کے ہاتھ میں زیادہ حصہ ہے تو یہ جنسِ حجت میں زیادتی ہے اور پہلے بیان ہوا کہ علت کی کثرت سے ترجیح حاصل نہیں ہوتی ہے حتی کہ جس نے دو عادل گواہ قائم کیے اس کا دعویٰ بھی ویسا ہی ثابت ہوگا جیسے دوسرے نے چار گواہ عادل قائم کیے بلکہ قوتِ دلیل سے ترجیح حاصل ہوتی ہے، لہٰذا زیادہ حصہ پکڑنا استحقاق کی زیادتی کو واجب نہیں کرے گا اس لیے کپڑا ان دونوں میں نصف نصف ہوگا۔

{5} اگر ایک بچہ ایک مرد کے قبضہ میں ہو حالانکہ وہ اپنی ذات سے تعبیر کر سکتا ہے یعنی باتیں کر سکتا ہے اور اپنا حال بیان کر سکتا ہے پس اس نے کہا کہ میں تو آزاد ہوں تو اسی کا قول معتبر ہوگا؛ کیونکہ وہ اپنی ذات کے قبضہ میں ہے اور مدعی غیر قابض شمار ہوگا اور قول قابض کا معتبر ہے اس لیے مدعی کا قول معتبر نہ ہوگا۔ اور اگر اس بچے نے کہا کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں یعنی اس مدعی کے سوا کسی دوسرے کا نام لیا تو وہ اسی شخص کا غلام ہوگا جس کے قبضہ میں ہے؛ کیونکہ اس نے یہ اقرار کر لیا کہ اس کا ذاتی قبضہ کچھ نہیں ہے؛ کیونکہ اس نے اپنے رقیق ہونے کا اقرار کیا، لہٰذا مدعی کا اس پر قبضہ شرعاً معتبر ہوگا اور قول قابض کا قبول ہوتا ہے اس لیے مدعی کا قول قبول ہوگا۔

{6} اور اگر یہ بچہ اتنا چھوٹا ہو کہ اپنی ذات سے تعبیر نہیں کر سکتا ہو تو وہ اسی شخص کا غلام ہو گا جس کے قبضہ میں ہے؛ کیونکہ اس کا اپنا ذاتی قبضہ کچھ نہیں ہے؛ اس لیے کہ وہ اپنی ذات سے کچھ تعبیر نہیں کر سکتا ہے تو وہ بمنزلۂ اسباب کے ہے لہٰذا مدعی کا قبضہ اس پر معتبر ہے اس لیے مدعی کا قول قبول ہو گا۔ برخلاف اس کے جب وہ اپنی ذات سے تعبیر کر سکتا ہو تو وہ چونکہ اپنے ذاتی قبضہ میں ہے اس لیے اس پر مدعی کا قبضہ معتبر نہیں لہٰذا مدعی کا قول بھی قبول نہ ہو گا۔ اور اگر اس بچے نے بالغ ہونے کے بعد آزادی کا دعویٰ کیا تو بغیر بیّنہ کے اس کا قول معتبر نہ ہو گا؛ کیونکہ صغر سنی میں اس پر رقیت ظاہر ہو گئی اور قاعدہ ہے کہ جو امر ظاہراً ثابت ہو وہ بغیر حجت کے باطل نہیں ہوتا۔

{7} اگر ایک دیوار پر ایک شخص نے شہتیر رکھے ہیں یا وہ دیوار اس کی عمارت سے متصل واقع ہے اور دوسرے شخص کی اس پر لکڑیاں رکھی ہیں یعنی ایسی لکڑیاں جو شہتیر پر رکھنے کے بعد ان پر مٹی ڈالی جاتی ہے تو یہ دیوار اسی شخص کی ہو گی جس کے شہتیر اس پر رکھے ہیں یا جس کی عمارت کے ساتھ یہ متصل ہے، رہی لکڑیاں تو یہ کوئی چیز نہیں ہے یعنی ان سے حق ثابت نہیں ہوتا ہے؛ کیونکہ شہتیر والا اس دیوار کو استعمال کرنے والا ہے اور جس کی لکڑیاں ہیں اس کا فقط اس کے ساتھ تعلق ہے تو یہ ایسا ہے جیسے ایک جانور میں دو مدعی جھگڑا کریں اور جانور پر ایک مدعی کا بار لدا ہوا ہے اور دوسرے کا کوزہ اس سے لٹکا ہوا ہے تو یہ جانور اسی کا قرار دیا جائے گا جس کا بار اس پر لدا ہوا ہے؛ کیونکہ یہ اس جانور کو استعمال کرنے والا ہے اور دوسرے کا فقط اس کے ساتھ تعلق ہے۔

{8} اور یہ جو فرمایا کہ "یہ دیوار اس کی عمارت سے متصل ہو" تو اس اتصال سے مراد یہ ہے کہ دیوار کی اینٹیں اس کی عمارت میں پیوست ہوں اور عمارت کی اینٹیں اس دیوار میں پیوست ہوں، اور اسی کو اتصال تربیع بھی کہتے ہیں، اور یہ اتصال عمارت کے مالک کے لیے ظاہری گواہ ہے کہ دیوار اسی کی ہے؛ کیونکہ اس کی کچھ عمارت اس دیوار کے بعض حصہ پر قائم ہے پس اس اتصال کی وجہ سے مجموعہ ایک دیوار کے حکم میں ہو گا اور اس میں سے بعض (عمارت) کا ایک کے لیے ہونے پر اتفاق ہے تو مختلف فیہ حصہ (دیوار) کو بھی اسی کی طرف پھیرا جائے گا۔

{9} اور یہ جو فرمایا کہ "لکڑیاں کوئی چیز نہیں" تو یہ قول دلالت کرتا ہے کہ لکڑیوں کے رکھنے کا کوئی اعتبار بالکل نہیں ہوتا بلکہ وہ معدوم کے حکم میں ہیں۔ اور یہی حکم بوریہ اور چٹائی کا ہے یعنی اگر دیوار پر کسی کا بوریہ ہو دوسرے کا نہ ہو تو بوریہ کا بھی کچھ اعتبار نہیں ہے اس لیے کہ دیوار تو لکڑی اور بوریہ کے لیے نہیں بنائی جاتی ہے بلکہ اس پر چھت ڈالنے کے لیے بنائی جاتی ہے حتیٰ کہ اگر ایک دیوار میں دو شخصوں نے جھگڑا کیا جن میں سے ایک کی لکڑی اس پر رکھی ہے اور دوسرے کا کچھ نہیں ہے تو بھی یہ دیوار ان دونوں میں مشترک ہو گی خاص کر لکڑی والے کے لیے نہ ہو گی؛ کیونکہ لکڑی کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔

{1} وَلَوْ كَانَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَيْهِ جُذُوعٌ ثَلَاثَةٌ فَهُوَ بَيْنَهُمَا ؛ لِاسْتِوَائِهِمَا
اور اگر ہوں دونوں میں سے ہر ایک کے اس پر تین شہتیر، تو وہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگی؛ دونوں کے برابر ہونے کی وجہ سے،

وَلَا مُعْتَبَرَ بِالْأَكْثَرِ مِنْهَا بَعْدَ الثَّلَاثَةِ {2} وَإِنْ كَانَ جُذُوعُ أَحَدِهِمَا أَقَلَّ مِنْ ثَلَاثَةٍ فَهُوَ لِصَاحِبِ الثَّلَاثَةِ وَلِلْآخَرِ
اور اعتبار نہیں زائد شہتیروں کا تین کے بعد، اور اگر ایک کے شہتیر کم ہوں تین سے، تو وہ تین والے کے لیے ہوگی، اور دوسرے کے لیے

مَوْضِعُ جِذْعِهِ فِي رِوَايَةٍ ، وَفِي رِوَايَةٍ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَا تَحْتَ خَشَبَتِهِ ، ثُمَّ قِيلَ
شہتیر کی جگہ ہوگی ایک روایت میں، اور ایک روایت میں ہر ایک کے لیے دونوں میں سے شہتیر کے نیچے کی جگہ ہوگی۔ پھر کہا گیا ہے کہ

مَا بَيْنَ الْخَشَبِ بَيْنَهُمَا ، وَقِيلَ عَلَى قَدْرِ خَشَبِهِمَا ، وَالْقِيَاسُ أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا نِصْفَيْنِ
دو لکڑیوں کے درمیان کی جگہ دونوں میں مشترک ہوگی، اور کہا گیا ہے دونوں کی لکڑیوں کے بقدر ہوگی، اور قیاس یہ ہے کہ وہ دونوں کے درمیان نصف نصف ہو؛

لِأَنَّهُ لَا مُعْتَبَرَ بِالْكَثْرَةِ فِي نَفْسِ الْحُجَّةِ . {3} وَجْهُ الثَّانِي أَنَّ الِاسْتِعْمَالَ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ بِقَدْرِ خَشَبَتِهِ.
کیونکہ اعتبار نہیں کثرت کا نفس حجت میں۔ اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ استعمال ہر ایک کی طرف سے اس کی لکڑی کے بقدر ہے،

وَوَجْهُ الْأَوَّلِ أَنَّ الْحَائِطَ يُبْنَى لِوَضْعِ كَثِيرِ الْجُذُوعِ دُونَ الْوَاحِدِ وَ الْمُثَنَّى فَكَانَ الظَّاهِرُ شَاهِدًا لِصَاحِبِ الْكَثِيرِ
اور اول کی وجہ یہ ہے کہ دیوار بنائی جاتی ہے بہت سے شہتیر رکھنے کے لیے نہ کہ ایک اور دو کے لیے، پس ظاہر شاہد ہے صاحبِ کثیر کے لیے،

إِلَّا أَنَّهُ يَبْقَى لَهُ حَقُّ الْوَضْعِ لِأَنَّ الظَّاهِرَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ فِي اسْتِحْقَاقِ يَدِهِ {4} وَلَوْ كَانَ لِأَحَدِهِمَا جُذُوعٌ
مگر یہ کہ کم والے کے لیے باقی رہے گا شہتیر رکھنے کا حق؛ کیونکہ ظاہری حالت حجت نہیں ہے قبضہ کے حق میں۔ اور اگر ایک کے لیے شہتیر ہوں

وَلِلْآخَرِ اتِّصَالٌ فَالْأَوَّلُ أَوْلَى وَيُرْوَى الثَّانِي أَوْلَى .وَجْهُ الْأَوَّلِ أَنَّ لِصَاحِبِ الْجُذُوعِ التَّصَرُّفَ
اور دوسرے کے لیے اتصال، تو اول اولیٰ ہے، اور مروی ہے کہ ثانی اولیٰ ہے؛ اول کی وجہ یہ ہے کہ شہتیر والے کو تصرف حاصل ہے،

وَلِصَاحِبِ الِاتِّصَالِ الْيَدُ وَالتَّصَرُّفُ أَقْوَى .وَجْهُ الثَّانِي أَنَّ الْحَائِطَيْنِ بِالِاتِّصَالِ يَصِيرَانِ كَبِنَاءٍ وَاحِدٍ
اور اتصال والے کو قبضہ، اور تصرف اقویٰ ہے۔ اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ دونوں دیواریں اتصال کی وجہ سے ایک عمارت کی طرح ہو جاتی ہیں،

مِنْ ضَرُورَةِ الْقَضَاءِ لَهُ بِبَعْضِهِ الْقَضَاءُ بِكُلِّهِ ثُمَّ يَبْقَى لِلْآخَرِ حَقُّ وَضْعِ جُذُوعِهِ لِمَا
اور اس کے لیے بعض دیوار کے حکم کے لیے ضروری ہے کل دیوار کا حکم، پھر باقی رہے گا دوسرے کے لیے اپنا شہتیر رکھنے کا حق؛ اس دلیل کی وجہ سے

قُلْنَا،وَهَذِهِ رِوَايَةُ الطَّحَاوِيِّ وَصَحَّحَهَا الْجُرْجَانِيُّ .{5} قَالَ : وَإِذَا كَانَتْ دَارٌ مِنْهَا فِي يَدِ رَجُلٍ عَشَرَةُ أَبْيَاتٍ
جو ہم کہہ چکے، اور یہ طحاویؒ کی روایت ہے، اور صحیح قرار دیا ہے اس کو جرجانیؒ نے۔ فرمایا: اور اگر ہوں مکان میں سے ایک شخص کے قبضہ میں دس کمرے

وَفِي يَدِ آخَرَ بَيْتٌ فَالسَّاحَةُ بَيْنَهُمَا نِصْفَانِ ؛ لِاسْتِوَائِهِمَا فِي اسْتِعْمَالِهَا

اور دوسرے کے قبضہ میں ایک کمرہ ہو، تو صحن ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا؛ دونوں کے برابر ہونے کی وجہ سے اس کے استعمال میں،

وَهُوَ الْمُرُورُ فِيهَا .{6}قَالَ : وَإِذَا ادَّعَى رَجُلَانِ أَرْضًا يَعْنِي يَدَّعِي كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَنَّهَا فِي يَدِهِ

اور وہ گذرنا ہے اس میں۔ فرمایا: اور اگر دعوی کیا دو آدمیوں نے زمین میں یعنی دعوی کیا ہر ایک نے دونوں میں سے کہ یہ زمین میرے قبضہ میں ہے،

لَمْ يُقْضَ أَنَّهَا فِي يَدِ وَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّى يُقِيمَا الْبَيِّنَةَ أَنَّهَا فِي أَيْدِيهِمَا

تو حکم نہیں کیا جائے گا کہ یہ دونوں میں سے ایک کے قبضہ میں ہے یہاں تک کہ وہ دونوں قائم کریں بیّنہ کہ یہ اس کے قبضہ میں ہے؛

لِأَنَّ الْيَدَ فِيهَا غَيْرُ مُشَاهَدَةٍ لِتَعَذُّرِ إحْضَارِهَا وَمَا غَابَ عَنْ عِلْمِ الْقَاضِي

کیونکہ قبضہ زمین میں نظر نہیں آتا ہے؛ بوجہ متعذر ہونے کے زمین کو مجلس قاضی میں حاضر کرنے کے، اور جو غائب ہو قاضی کے علم سے،

فَالْبَيِّنَةُ تُثْبِتُهُ . وَإِنْ أَقَامَ أَحَدُهُمَا الْبَيِّنَةَ جُعِلَتْ فِي يَدِهِ ؛ لِقِيَامِ الْحُجَّةِ

تو بیّنہ اس کو ثابت کرے گا۔ اور اگر قائم کیا دونوں میں سے ایک نے بیّنہ، تو قرار دی جائے گی اسی کے قبضہ میں؛ حجت قائم ہونے کی وجہ سے؛

لِأَنَّ الْيَدَ حَقٌّ مَقْصُودٌ{7} وَإِنْ أَقَامَا الْبَيِّنَةَ جُعِلَتْ فِي أَيْدِيهِمَا ؛ لِمَا بَيَّنَّا

کیونکہ قبضہ مقصودی حق ہے، اور اگر قائم کیے دونوں نے بیّنہ، تو قرار دی جائے گی دونوں کے قبضہ میں؛ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی

فَلَا يَسْتَحِقُّ لِأَحَدِهِمَا مِنْ غَيْرِ حُجَّةٍ{8} وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا قَدْ لَبَّنَ فِي الْأَرْضِ أَوْ بَنَى أَوْ حَفَرَ

پس واجب نہ ہوگا دونوں میں سے ایک کے لیے بلا حجت۔ اور اگر دونوں میں سے ایک نے اینٹ لگائی زمین میں یا عمارت بنائی یا کنواں کھودا

فَهِيَ فِي يَدِهِ ؛ لِوُجُودِ التَّصَرُّفِ وَالِاسْتِعْمَالِ فِيهَا .

تو زمین اسی کے قبضہ میں ہوگی؛ تصرف اور استعمال پائے جانے کی وجہ سے اس میں۔

تشریح:۔{1} اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کے اس دیوار پر تین شہتیر ہوں تو وہ دیوار ان دونوں میں مساوی مشترک ہوگی؛ کیونکہ دونوں کا تصرف اس میں برابر ہے، اور تین شہتیر کے بعد زیادہ ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے یعنی تین شہتیر ہونے سے قبضہ کا استحقاق پورا ہو جاتا ہے پس اگر ایک کے تین شہتیر ہوں اور دوسرے کے تین سے زائد ہوں تو بھی استحقاق میں دونوں برابر ہیں۔

{2} اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک کے شہتیر تین سے کم ہوں اور دوسرے کے تین ہوں تو یہ دیوار اس شخص کی ہوگی جس کے تین شہتیر ہیں اور دوسرے کے لیے مبسوط کی "کتاب الاقرار" کی روایت کے مطابق اپنے شہتیر کی جگہ ہوگی، اور "کتاب الدعوی" کی روایت کے مطابق دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کے لیے اپنی لکڑی کے رکھنے کی جگہ ہوگی، پھر اس دوسری روایت کے مطابق بعض حضرات نے کہا ہے کہ دو شہتیروں کے بیچ میں جو جگہ ہے وہ دونوں میں مساوی مشترک ہوگی، اور دیگر بعض نے کہا ہے کہ

نہیں، بلکہ ہر ایک کو اس کے شہتیروں کی تعداد کے مطابق ملے گا، اور یہ استحسان ہے، جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ دیوار ان دونوں میں برابر مشترک ہو؛ اس لیے کہ جو چیز حجت ہے اس کی کثرت کا کچھ اعتبار نہیں ہے کہ زیادہ تعداد والے کو زیادہ ملے اور کم والے کو کم ملے۔

{3} دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ دیوار کا ہر ایک کے استعمال میں آنا بقدر اس کی لکڑیوں کے ہے اور استحقاق بقدرِ استعمال ہوتا ہے۔ اور قول اوّل (تین شہتیروں والے کے لیے دیوار کا ہونا اور دوسرے کے لیے اپنے شہتیر کی جگہ کا ہونا) کی وجہ یہ ہے کہ دیوار تو بہت سے شہتیروں کے لیے بنائی جاتی ہے ایک یا دو کے لیے نہیں بنائی جاتی ہے، تو ظاہر حال اسی کے لیے شاہد ہے جس کے تین یا زیادہ شہتیر ہوں، البتہ جس کے ایک یا دو شہتیر ہیں، اس کو اپنے شہتیر رکھنے کا استحقاق حاصل رہے گا؛ کیونکہ ظاہر حال ایسی حجت نہیں ہے جس سے مالکانہ قبضہ کا استحقاق ہو اور جس کا ایک یا دو شہتیر ہوں اس کو ہٹا دینے کا اسے استحقاق حاصل ہو؛ کیونکہ یہ جائز ہے کہ اصل دیوار ایک کی ہو اور دوسرے کو اس پر شہتیر رکھنے کا استحقاق حاصل ہو۔

فتویٰ: قولِ اول راجح ہے لما فی ردّ المحتار: (قَوْلُهُ لِمَنْ جُذُوعُهُ عَلَيْهِ) وَلَوْ كَانَ لِأَحَدِهِمَا جِذْعٌ أَوْ جِذْعَانِ دُونَ الثَّلَاثَةِ وَلِلْآخَرِ عَلَيْهِ ثَلَاثَةُ أَجْذَاعٍ أَوْ أَكْثَرُ ذَكَرَ فِي النَّوَازِلِ : أَنَّ الْحَائِطَ يَكُونُ لِصَاحِبِ الثَّلَاثَةِ وَلِصَاحِبِ مَا دُونَ الثَّلَاثَةِ مَوْضِعُ جِذْعِهِ قَالَ : وَهَذَا اسْتِحْسَانٌ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ آخِرًا وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ : إنَّ الْقِيَاسَ أَنْ يَكُونَ الْحَائِطُ بَيْنَهُمَا نِصْفَيْنِ وَبِهِ كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ يَقُولُ أَوَّلًا ثُمَّ رَجَعَ إلَى الِاسْتِحْسَانِ قَاضِي خَانْ فِي دَعْوَى الْحَائِطِ وَالطَّرِيقِ وَبِهِ أَفْتَى الْحَامِدِيُّ ، (ردّ المحتار: 492/4)

{4} اور اگر دونوں میں سے ایک کے شہتیر دیوار پر رکھے ہوں اور دوسرے کی عمارت سے اس دیوار کو اتصالِ تربیع ہو تو شہتیر والا اولیٰ ہے یعنی حکم اسی کے لیے ہوگا، اور دوسری روایت یہ آئی ہے کہ جس کی عمارت سے دیوار کا اتصال ہو وہ اولیٰ ہے؛ اول روایت کی وجہ یہ ہے کہ شہتیر والے کو تو اس دیوار میں تصرف کا حق حاصل ہے اور اتصال والے کو صرف قبضہ حاصل ہے حالانکہ قبضہ سے تصرف اقویٰ ہوتا ہے لہٰذا صاحبِ تصرف اولیٰ ہے کہ اس کے لیے حکم دیا جائے۔ اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اتصال کی وجہ سے دونوں دیواریں بمنزلہ ایک عمارت کے ہو گئیں اور اس کے لیے بعض دیوار کا حکم دینا بالضرور مقتضی ہے کہ کل عمارت کا حکم اسی کے لیے کیا جائے یعنی جب دونوں دیواریں بمنزلۂ ایک عمارت کے ہیں تو جب ایک دیوار اس کی ملک ہے تو لامحالہ اس عمارت کا دوسرا جزء بھی اسی کی ملک ہوگی۔

پھر دوسری روایت کے مطابق شہتیروں والے کو اس پر اپنے شہتیر رکھنے کا حق حاصل رہے گا؛ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے کہ ظاہری قبضہ ایسی دلیل نہیں ہے کہ اس کو ملکیت کا استحقاق اس طرح حاصل ہو کہ دوسرے کے شہتیر دور کرے، اور یہ دوسری روایت امام طحاویؒ نے روایت کی ہے اور فقیہ ابو عبد اللہ جرجانیؒ نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے۔

فتوی:۔ بہتر دونوں قولوں میں تطبیق ہے لما قال الشیخ عبد الحکیم الشھید: و بالجملة الراجح من جھة الدلیل روایة القدوری الا أن صاحب المحیط اختار توفیقاً بین الروایتین فلیکن به العمل ،قال :و الأیدی علی مراتب فی الحائط اتصال التربیع واتصال ملازقة و وضع جذوع فالاولیٰ و الاحق صاحب التربیع ثم صاحب الجذوع انتھی، و الحاصل ان الجذوع اولیٰ من بعض الاتصالات دون بعض(ھامش الھدایة: 224/3)

{5} اگر ایک دار میں گیارہ کمرے ہوں اور ان میں سے ایک شخص کے قبضہ میں دس کمرے ہوں اور دوسرے کے قبضہ میں ایک کمرہ ہو، پھر ان دونوں نے اس دار کے صحن میں جھگڑا کیا تو صحن ان دونوں میں مساوی مشترک ہو گا؛ کیونکہ وہ دونوں اس کے استعمال یعنی آنے جانے کے اعتبار سے برابر ہیں کہ ہر ایک کی اس میں آمد و رفت ہے۔

{6} اگر ایک زمین پر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے دعوی کیا کہ یہ زمین میرے قبضہ میں ہے اور بیّنہ کسی نے قائم نہیں کیا تو دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا یہاں تک کہ دونوں میں سے ہر ایک گواہ قائم کر دے کہ یہ زمین ہمارے قبضہ میں ہے؛ کیونکہ زمین پر قبضہ نظر نہیں آتا ہے؛ اس لیے کہ اس کو قاضی کی مجلس میں لانا ممکن نہیں ہے اور جو چیز ایسی ہو کہ قاضی کے علم سے غائب ہو اس کو بیّنہ ہی ثابت کرتا ہے بیّنہ کے بغیر ثابت نہ ہو گی۔

{7} اور اگر دونوں میں سے ایک نے گواہ قائم کئے کہ یہ زمین میرے قبضہ میں ہے تو اسی کے قبضہ میں قرار دی جائے گی ؛کیونکہ حجت قائم ہو گئی؛ اس لیے کہ قبضہ بھی ایک حق مقصودی ہے لہذا کوئی ایک بغیر حجت کے اس کا مستحق نہ ہو گا۔ اور اگر دونوں نے گواہ قائم کئے تو وہ دونوں کے قبضہ میں قرار دی جائے گی؛ دلیل وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ حجت قائم ہو گئی حاصل یہ کہ بغیر حجت کے دونوں میں سے کسی کے لیے استحقاق قبضہ کا حکم نہ ہو گا۔

{8} اور اگر دونوں میں سے ایک نے اس زمین میں اینٹیں لگائیں یا اس میں عمارت بنائی یا کنواں کھودا تو یہ اس کے قبضہ میں ہے؛ کیونکہ ان تصرفات میں زمین کا استعمال پایا جاتا ہے، تو لازمی طور پر اس کا قبضہ بھی ثابت ہو گا جیسا کہ جانور پر سوار ہونے کے تصرف اور کپڑا پہننے کے تصرف سے قبضہ ثابت ہوتا ہے۔

بَابُ دَعْوَى النَّسَبِ

یہ باب نسب کے دعوی کے بیان میں ہے۔

مصنفؒ نے اس سے پہلے مال کے متعلق دعوی کرنے کی تفصیل بیان کی اور اب یہاں سے نسب کے متعلق دعوی کرنے کی تفصیل بیان فرماتے ہیں، تو چونکہ مال میں دعوی کا وقوع زیادہ ہے اس لیے اس کی تفصیل نسب کی تفصیل سے پہلے بیان کی۔

{1} وَإِذَا بَاعَ جَارِيَةً فَجَاءَتْ بِوَلَدٍ فَادَّعَاهُ الْبَائِعُ فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ لِأَقَلَّ مِنْ سِتَّةِ أَشْهُرٍ مِنْ يَوْمِ بَاعَ فَهُوَ ابْنٌ لِلْبَائِعِ وَأُمُّهُ أُمُّ وَلَدٍ لَهُ ، وَفِي الْقِيَاسِ هُوَ قَوْلُ زُفَرَ وَالشَّافِعِيِّ رَحِمَهُمَا اللَّهُ دِعْوَتُهُ بَاطِلَةٌ) لِأَنَّ الْبَيْعَ اعْتِرَافٌ مِنْهُ بِأَنَّهُ عَبْدٌ فَكَانَ فِي دَعْوَاهُ مُنَاقِضًا وَلَا نَسَبَ بِدُونِ الدَّعْوَى.

{1} اور اگر فروخت کر دی باندی، پس اس نے بچہ جنا، اور اس کا دعوی کیا بائع نے، پس اگر اس نے بچہ جنا ہو چھ ماہ سے کم میں جس دن سے اس کو فروخت کیا تھا، تو وہ بیٹا ہوگا بائع کا، اور اس کی ماں بائع کی ام ولد ہوگی، اور قیاس میں ہے اور یہی امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ اس کا دعوی باطل ہے؛ کیونکہ فروخت کرنا اعتراف ہے اس کی طرف سے کہ بچہ غلام ہے پس وہ اپنے دعوی میں مناقض ہے حالانکہ نسب دعوی کے بغیر نہیں ہوتا

{2} وَجْهُ الِاسْتِحْسَانِ أَنَّ اتِّصَالَ الْعُلُوقِ بِمِلْكِهِ شَهَادَةٌ ظَاهِرَةٌ عَلَى كَوْنِهِ مِنْهُ لِأَنَّ الظَّاهِرَ عَدَمُ الزِّنَا وَمَبْنَى النَّسَبِ عَلَى الْخَفَاءِ فَيُعْفَى فِيهِ التَّنَاقُضُ ، وَإِذَا صَحَّتِ الدَّعْوَى اسْتَنَدَتْ إِلَى وَقْتِ الْعُلُوقِ فَتَبَيَّنَ أَنَّهُ بَاعَ أُمَّ وَلَدِهِ فَيُفْسَخُ الْبَيْعُ لِأَنَّ بَيْعَ أُمِّ الْوَلَدِ لَا يَجُوزُ ، وَيُرَدُّ الثَّمَنُ ، لِأَنَّهُ قَبَضَهُ بِغَيْرِ حَقٍّ

{2} وجہ استحسان یہ ہے کہ علوق کا اتصال اس کی ملک کے ساتھ ظاہر دلیل ہے کہ بچہ اسی سے ہے؛ کیونکہ ظاہر عدم زنا ہے، اور نسب کی بنیاد خفاء پر ہے، پس عفو ہوگا اس میں تناقض، اور جب صحیح ہوا دعوی تو وہ منسوب ہوگا وقت علوق کی طرف، پس ظاہر ہوا کہ اس نے فروخت کی ہے اپنی ام ولد، پس فسخ کی جائے گی بیع؛ کیونکہ ام ولد کی بیع جائز نہیں ہے اور رد کیا جائے گا ثمن؛ کیونکہ اس نے اس پر قبضہ کیا نا حق۔

{3} وَإِنِ ادَّعَاهُ الْمُشْتَرِي مَعَ دِعْوَةِ الْبَائِعِ أَوْ بَعْدَهُ فَدِعْوَةُ الْبَائِعِ أَوْلَى ، لِأَنَّهَا أَسْبَقُ لِاسْتِنَادِهَا إِلَى وَقْتِ الْعُلُوقِ وَهَذِهِ دَعْوَةُ اسْتِيلَادٍ

{3} اور اگر اس کا دعوی کیا مشتری نے بائع کے دعوی کے ساتھ یا اس کے بعد، تو بائع کا دعوی اولی ہوگا؛ کیونکہ وہ مقدم ہے؛ بوجہ اس کے منسوب ہونے کے علوق کے وقت کی طرف اور یہ دعوی استیلاد ہے۔

{4} وَإِنْ جَاءَتْ بِهِ لِأَكْثَرَ مِنْ سَنَتَيْنِ مِنْ وَقْتِ الْبَيْعِ لَمْ تَصِحَّ دِعْوَةُ الْبَائِعِ ، لِأَنَّهُ لَمْ يُوجَدِ اتِّصَالُ الْعُلُوقِ بِمِلْكِهِ تَيَقُّنًا وَهُوَ الشَّاهِدُ وَالْحُجَّةُ إِلَّا إِذَا صَدَّقَهُ الْمُشْتَرِي فَيَثْبُتُ النَّسَبُ

{4} اور اگر باندی نے جن لیا بچے کو دو سال سے زیادہ مدت میں وقت بیع سے، تو صحیح نہ ہوگا بائع کا دعوی؛ کیونکہ نہیں پایا گیا اتصال علوق اس کی ملک کے ساتھ یقینی طور پر، حالانکہ یہی شہادت اور دلیل تھا۔ مگر جب تصدیق کرے اس کی مشتری، پس ثابت ہوگا نسب،

وَيُحمَلُ عَلَى الِاستِيلَادِ بِالنِّكَاحِ{5} وَلَا يَبْطُلُ الْبَيعُ لِأَنَّا تَيَقَّنَّا أَنَّ الْعُلُوقَ لَمْ يَكُنْ فِي مِلْكِهِ فَلَا يَثْبُتُ حَقِيقَةُ الْعِتْقِ

اور حمل کیا جائے گا بچہ جننا بذریعہ نکاح پر؛ اور باطل نہ ہوگی بیع؛ کیونکہ ہمیں یقین ہے کہ علوق نہیں ہوا ہے اس کی ملک میں، پس ثابت نہ ہوگا حقیقی عتق

وَلَا حَقُّهُ، وَهَذِهِ دَعْوَةُ تَحرِيرٍ وَغَيرُ الْمَالِكِ لَيسَ مِنْ أَهلِهِ{6} وَإِنْ جَاءَتْ بِهِ لِأَكْثَرَ مِنْ سِتَّةِ أَشْهُرٍ مِنْ وَقْتِ الْبَيعِ

اور نہ اس کا حق، اور یہ دعویٰ تحریر ہے، اور غیر مالک اس کا اہل نہیں ہے۔ اور اگر جن لیا اس کو چھ ماہ سے زیادہ مدت میں بیع کے وقت سے،

وَلِأَقَلَّ مِنْ سَنَتَيْنِ لَمْ تُقْبَلْ دَعْوَةُ الْبَائِعِ فِيهِ إلَّا أَنْ يُصَدِّقَهُ الْمُشْتَرِي ؛ لِأَنَّهُ احْتَمَلَ أَنْ لَا يَكُونَ الْعُلُوقُ

اور دو سال سے کم میں، قبول نہ ہوگا بائع کا دعوی بچے کے بارے میں مگر یہ کہ تصدیق کرے اس کی مشتری؛ کیونکہ احتمال ہے کہ نہ ہو علوق

فِي مِلْكِهِ فَلَمْ تُوجَدِ الْحُجَّةُ فَلَا بُدَّ مِنْ تَصْدِيقِهِ ، وَإِذَا صَدَّقَهُ يَثْبُتُ النَّسَبُ

اس کی ملک میں، پس نہیں پائی گئی حجت، اس لیے ضروری ہے مشتری کی تصدیق، اور جب وہ اس کی تصدیق کرے تو ثابت ہوگا نسب،

وَيَبْطُلُ الْبَيعُ وَالْوَلَدُ حُرٌّ وَالْأُمُّ أُمُّ وَلَدٍ لَهُ كَمَا فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى لِتَصَادُقِهِمَا وَاحْتِمَالِ الْعُلُوقِ فِي الْمِلْكِ

اور باطل ہوگی بیع، اور بچہ آزاد ہوگا، اور ماں ام ولد ہوگی، جیسا کہ پہلے مسئلہ میں ہے؛ ان دونوں کی باہمی تصدیق اور احتمال علوق کی وجہ سے بائع کی ملک میں

{7} فَإِنْ مَاتَ الْوَلَدُ فَادَّعَاهُ الْبَائِعُ وَقَدْ جَاءَتْ بِهِ لِأَقَلَّ مِنْ سِتَّةِ أَشْهُرٍ لَمْ يَثْبُتِ الِاسْتِيلَادُ فِي الْأُمِّ

فرمایا: اور اگر مر گیا بچہ پھر دعوی کیا اس کا بائع نے اور باندی نے جن لیا ہے اس کو چھ ماہ سے کم میں، تو ثابت نہ ہوگا استیلاد ام ولد میں

لِأَنَّهَا تَابِعَةٌ لِلْوَلَدِ وَلَمْ يَثْبُتْ نَسَبُهُ بَعْدَ الْمَوْتِ لِعَدَمِ حَاجَتِهِ إلَى ذَلِكَ فَلَا يَتْبَعُهُ

کیونکہ وہ بچے کے تابع ہے، اور ثابت نہ ہوگا اس کا نسب اس کی موت کے بعد؛ اس کو حاجت نہ ہونے کی وجہ سے نسب کو، پس ثابت نہ ہوگا اس کے پیچھے

اسْتِيلَادُ الْأُمِّ{8} وَإِنْ مَاتَتِ الْأُمُّ فَادَّعَاهُ الْبَائِعُ وَقَدْ جَاءَتْ بِهِ لِأَقَلَّ مِنْ سِتَّةِ أَشْهُرٍ يَثْبُتُ النَّسَبُ فِي الْوَلَدِ وَأَخَذَهُ الْبَائِعُ؛

ماں کا استیلاد۔ اور اگر مر گئی ماں، پھر دعوی کیا بائع نے، اور وہ جن چکی ہو بچے کو چھ ماہ سے کم میں، تو ثابت ہوگا نسب بچے میں، اور لے لے گا اس کو بائع؛

لِأَنَّ الْوَلَدَ هُوَ الْأَصْلُ فِي النَّسَبِ فَلَا يَضُرُّهُ فَوَاتُ التَّبَعِ ، وَإِنَّمَا كَانَ الْوَلَدُ أَصْلًا لِأَنَّهَا تُضَافُ إلَيْهِ

کیونکہ بچہ ہی اصل ہے نسب میں، پس اس کو نقصان نہیں پہنچائے گا تابع کا فوت ہونا، اور بچہ اصل ہے اس لیے کہ ماں منسوب ہوتی ہے اس کی طرف،

يُقَالُ أُمُّ الْوَلَدِ ، وَتَسْتَفِيدُ الْحُرِّيَّةَ مِنْ جِهَتِهِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ { أَعْتَقَهَا وَلَدُهَا }

کہا جاتا ہے ام ولد، اور وہ حاصل کرتی ہے آزادی اسی کی جہت سے؛ اس لیے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے "آزاد کیا اس کو اس کے بچے نے"

وَالثَّابِتُ لَهَا حَقُّ الْحُرِّيَّةِ وَلَهُ حَقِيقَتُهَا ، وَالْأَدْنَى يَتْبَعُ الْأَعْلَى{9} وَيَرُدُّ الثَّمَنَ كُلَّهُ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ

اور ثابت ہے ماں کے لیے حق آزادی اور بچے کے لیے حقیقی آزادی، اور ادنیٰ تابع ہوتا ہے اعلیٰ کا۔ اور واپس کر دے پورا ثمن امام صاحب کے قول میں،

وَقَالَا : يَرُدُّ حِصَّةَ الْوَلَدِ وَلَا يَرُدُّ حِصَّةَ الْأُمِّ ؛ لِأَنَّهُ تَبَيَّنَ أَنَّهُ بَاعَ أُمَّ وَلَدِهِ،

اورصاحبینؒ فرماتے ہیں کہ واپس کر دے بچے کا حصہ، اور واپس نہ کرے ماں کا حصہ؛ کیونکہ ظاہر ہوا کہ اس نے فروخت کی ہے اپنی ام ولد،

وَمَالِيَّتُهَا غَيْرُ مُتَقَوَّمَةٍ عِنْدَهُ فِي الْعَقْدِ وَالْغَصْبِ فَلَا يَضْمَنُهَا الْمُشْتَرِي، وَعِنْدَهُمَا مُتَقَوَّمَةٌ

اور ام ولد کی مالیت ذی قیمت نہیں امام صاحبؒ کے نزدیک عقد اور غصب میں، تو ضامن نہ ہوگا اس کا مشتری، اور صاحبینؒ کے نزدیک ذی قیمت ہے

فَيَضْمَنُهَا. {10} وَفِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ: وَإِذَا حَمَلَتْ الْجَارِيَةُ فِي مِلْكِ رَجُلٍ فَبَاعَهَا

پس وہ اس کا ضامن ہوگا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جامع صغیر میں ہے: اور جب حاملہ ہو جائے باندی کسی شخص کی ملک میں، اور اس نے فروخت کر دیا اس کو،

فَوَلَدَتْ فِي يَدِ الْمُشْتَرِي فَادَّعَى الْبَائِعُ الْوَلَدَ وَقَدْ أَعْتَقَ الْمُشْتَرِي الْأُمَّ فَهُوَ ابْنُهُ يَرُدُّ

پھر بچہ جن لیا مشتری کے قبضہ میں، پھر دعوی کیا بائع نے بچے کا، حالانکہ مشتری آزاد کر چکا ہے ماں کو، تو وہ اس کا بیٹا ہوگا اور واپس کر دے گا

عَلَيْهِ بِحِصَّتِهِ مِنَ الثَّمَنِ. وَلَوْ كَانَ الْمُشْتَرِي إِنَّمَا أَعْتَقَ الْوَلَدَ فَدَعْوَاهُ بَاطِلَةٌ {11} وَوَجْهُ الْفَرْقِ أَنَّ الْأَصْلَ فِي هَذَا الْبَابِ الْوَلَدُ

مشتری پر اس کا حصہ ثمن، اور اگر مشتری نے آزاد کر دیا ہو بچے کو، تو بائع کا دعوی باطل ہوگا؛ وجہ فرق یہ ہے کہ اصل اس باب میں بچہ ہے

وَالْأُمُّ تَابِعَةٌ لَهُ عَلَى مَا مَرَّ. وَفِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ قَامَ الْمَانِعُ مِنَ الدَّعْوَةِ وَالِاسْتِيلَادِ وَهُوَ الْعِتْقُ فِي التَّبَعِ وَهُوَ الْأُمُّ

اور ماں تابع ہے اس کا جیسا کہ گذر چکا، اور پہلی صورت میں قائم ہوا مانع دعوی نسب اور استیلاد سے اور وہ عتق ہے تابع میں اور وہ ماں ہے

فَلَا يَمْتَنِعُ ثُبُوتُهُ فِي الْأَصْلِ وَهُوَ الْوَلَدُ، {12} وَلَيْسَ مِنْ ضَرُورَاتِهِ. كَمَا فِي وَلَدِ الْمَغْرُورِ

پس ممتنع نہ ہوگا دعوی اور استیلاد کا ثبوت اصل میں، اور وہ بچہ ہے، اور نہیں ہے اس کی ضروریات میں سے، جیسا کہ دھوکہ شدہ کے بچے میں

فَإِنَّهُ حُرٌّ وَأُمُّهُ أَمَةٌ لِمَوْلَاهَا، وَكَمَا فِي الْمُسْتَوْلَدَةِ بِالنِّكَاحِ. {13} وَفِي الْفَصْلِ الثَّانِي قَامَ الْمَانِعُ

کہ وہ آزاد ہے اور اس کی ماں باندی رہے گی اپنے مولی کی، اور جیسے بذریعہ نکاح باندی سے پیدا شدہ اولاد میں ہے۔ اور دوسری صورت میں مانع قائم ہے

بِالْأَصْلِ وَهُوَ الْوَلَدُ فَيَمْتَنِعُ ثُبُوتُهُ فِيهِ وَفِي التَّبَعِ، وَإِنَّمَا كَانَ الْإِعْتَاقُ مَانِعًا لِأَنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ النَّقْضَ

اصل کے ساتھ، اور وہ بچہ ہے، پس ممتنع ہوگا اس کا ثبوت بچے میں اور تابع میں، اور اعتاق مانع ہے اس لیے کہ وہ احتمال نہیں رکھتا ہے نقض کا

كَحَقِّ اسْتِحْقَاقِ النَّسَبِ وَحَقِّ الِاسْتِيلَادِ فَاسْتَوَيَا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ. {14} ثُمَّ الثَّابِتُ مِنَ الْمُشْتَرِي حَقِيقَةُ الْإِعْتَاقِ

جیسے استحقاق نسب کا حق اور استیلاد کا حق، پس دونوں برابر ہو گئے اس طریق سے، پھر ثابت مشتری کی طرف سے حقیقی آزادی ہے

وَالثَّابِتُ فِي الْأُمِّ حَقُّ الْحُرِّيَّةِ، وَفِي الْوَلَدِ لِلْبَائِعِ حَقُّ الدَّعْوَةِ وَالْحَقُّ لَا يُعَارِضُ الْحَقِيقَةَ، وَالتَّدْبِيرُ

اور ثابت ماں میں حق آزادی ہے، اور بچے میں بائع کے لیے حق دعوی ہے، اور حق معارض نہیں ہو سکتا ہے حقیقت کا۔ اور مدبر کرنا

بِمَنْزِلَةِ الْإِعْتَاقِ لِأَنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ النَّقْضَ وَقَدْ ثَبَتَ بِهِ بَعْضُ آثَارِ الْحُرِّيَّةِ. وَقَوْلُهُ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ

بمنزلہ آزاد کرنے کے ہے؛ کیونکہ وہ احتمال نہیں رکھتا ہے نقض کا، اور ثابت ہو گئے اس سے بعض آثار حریت کے، اور امام محمدؒ کا قول پہلی صورت میں

يَرُدُّ عَلَيْهِ بِحِصَّتِهِ مِنَ الثَّمَنِ قَوْلُهُمَا وَعِنْدَهُ يَرُدُّ بِكُلِّ الثَّمَنِ هُوَ الصَّحِيحُ كَمَا ذَكَرْنَا فِي فَصْلِ الْمَوْتِ .

"کہ واپس کیا جائے اس پر بچے کا حصہ ثمن" صاحبین کا قول ہے، اور امام صاحبؒ کے نزدیک واپس کیا جائے گا کل ثمن، یہی صحیح ہے ، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے موت کی صورت میں۔

تشریح:۔{1} اگر کسی نے اپنی باندی فروخت کر دی، پھر اس کا بچہ پیدا ہوا، پس بائع نے اس بچے کے نسب کا دعوی کیا، تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ باندی فروخت کے دن سے چھ ماہ سے کم پر یہ بچہ جن چکی ہے تو یہ بچہ بائع کا بیٹا ہو گا اور اس کی ماں بائع کی ام ولد ہو گی ، اور جو بیع ہوئی ہے وہ باطل ہے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بائع کا دعوی باطل ہو اور یہی امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے؛ کیونکہ بائع کی طرف سے بیع کا اقدام کرنا اس امر کا اقرار ہے کہ یہ بچہ اس کا بیٹا نہیں ہے بلکہ غلام ہے اس لیے اس کا فروخت کرنا جائز ہے، تو بعد میں اس کے نسب کا دعوی کرنے سے اس میں تضاد پیدا ہوتا ہے اور متناقض کا دعوی باطل ہوتا ہے پس جب دعوی باطل ہے تو اس سے بچے کا نسب ثابت نہ ہو گا؛ کیونکہ بغیر دعوی کے نسب ثابت نہیں ہوتا ہے۔

{2} مگر استحسانا یہ بچہ بائع کا بیٹا ہو گا؛ وجہ استحسان یہ ہے کہ بائع کی ملک کے ساتھ علوق (نطفہ قرار پکڑنا) کا متصل ہونا اس کے لیے ظاہری دلیل ہے کہ علوقِ نطفہ اسی سے ہے؛ کیونکہ مسلمان کی شان سے یہ بات ظاہر ہے کہ اس نے زنا نہیں کیا ہے اور بناءِ نسب یعنی علوق ہونا ایک امر خفی ہے کبھی انسان کو علوقِ نطفہ کا پتہ نہیں چلتا ہے پس وہ باندی کو فروخت کرتا ہے کہ شاید علوق نہیں ہے حالانکہ علوق ہوتا ہے، لہذا اس میں تناقض عفو ہے اس لیے تناقض کے باوجود اس کا دعوی صحیح ہے اور جب دعوی صحیح ہے تو یہ اسی وقت کی طرف منسوب ہو گا جس وقت سے نطفہ قرار پایا ہے، پس ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ام ولد فروخت کی ہے اس لیے یہ بیع فسخ کر دی جائے گی؛ کیونکہ ام ولد کی بیع جائز نہیں ہے اور بائع نے اگر ثمن وصول کر لیا ہو تو وہ واپس کر دے؛ کیونکہ اس نے ناحق وصول کیا ہے۔

{3} اور اگر مشتری نے بھی بائع کے دعوی کے ساتھ یا اس کے بعد اس بچے کے نسب کا دعوی کیا تو بائع کا دعوی اولی ہو گا؛ کیونکہ بائع کا دعوی سابق ہے؛ اس لیے کہ بائع کا دعوی علوقِ نطفہ کے وقت کی طرف منسوب ہے؛ کیونکہ بائع کا دعوی استیلاد کا ہے اور استیلاد کا دعوی فی الحال قیام مِلک کا محتاج نہیں بلکہ علوقِ نطفہ کے وقت مِلک کا پایا جانا ضروری ہے بہر حال بائع کا دعوی علوقِ نطفہ کے وقت کی طرف منسوب ہے جبکہ مشتری کا دعوی فی الحال ہے اس لیے بائع کا دعوی سابق ہے اور جس کا دعوی سابق ہو وہی اولی ہے اس لیے بائع کا دعوی اولی ہے۔

{4} اور اگر فروخت کے وقت سے دو برس سے زیادہ پر یہ بچہ پیدا ہوا ہو تو بائع کا دعویٰ نسب صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ علوق کا اس کی مِلک کے ساتھ متصل ہونا یقینی طور پر نہیں پایا گیا حالانکہ اتصالِ علوق ہی اس کے ثبوتِ نسب کی شہادت و حجت تھی تو جب ہم کو یہ یقین ہی نہیں کہ علوق اس کی مِلک کے ساتھ متصل ہوا ہے تو اس کے لیے حجت بھی نہیں ہے پس اس کا دعویٰ نسب صحیح بھی نہ ہوگا۔ البتہ اگر مشتری نے بائع کے دعوی کی تصدیق کی تو بائع سے نسب ثابت ہو جائے گا اور بچے کی اس پیدائش کو محمول کیا جائے گا نکاح کے ذریعہ پیدا ہونے پر کہ بائع نے اس باندی کے ساتھ نکاح کیا ہے جس سے یہ بچہ پیدا ہوا، یہ اس لیے تاکہ زنا و فجور سے بچہ کا پیدا ہونا لازم نہ آئے۔

{5} اور بیع باطل نہیں ہوگی؛ کیونکہ ہم کو اس امر کا یقین ہے کہ بائع کی مِلک میں علوقِ نطفہ نہیں ہوا ہے بعد میں ہوا ہے پس یہ ام ولد کی فروخت نہیں اس لیے یہ بیع باطل بھی نہ ہوگی، اور جب علوقِ نطفہ بائع کی مِلک میں نہیں ہوا ہے تو اس بچہ میں حقیقی آزادی اور اس کی ماں میں حقِ آزادی (ام ولد ہونے کی بناء پر) ثابت نہیں ہوگی؛ کیونکہ درحقیقت یہ بچہ مشتری کا غلام ہے اور اس کی ماں مشتری کی باندی ہے بائع کی ام ولد نہیں ہے۔

اور بائع کا نسب کا دعوی کرنا اس بچے کی آزادی کا دعوی ہے حالانکہ بائع اس بچے کا مالک نہیں ہے؛ کیونکہ اس کا مالک مشتری ہے اور مالک کے سوا دوسرے کو آزادی کے دعوی کی اہلیت حاصل نہیں ہوتی ہے، اسی لیے تصدیقِ مشتری کی ضرورت ہے پس جب مشتری بائع کی تصدیق کرے تو بائع کا نسب ثابت ہو جائے گا۔

{6} اور اگر بیع کے وقت سے چھ ماہ سے زیادہ پر اور دو برس سے کم پر باندی بچہ جن گئی تو بھی بائع کا دعویٰ اس بچے میں قبول نہ ہوگا، مگر یہ کہ مشتری اس کی تصدیق کرے؛ کیونکہ اس میں یہ احتمال باقی ہے کہ شاید بائع کی مِلک میں علوق نہ ہوا ہو بلکہ باندی کو فروخت کرنے کے بعد علوق ہوا ہو تو باوجود اس احتمال کے حجت پوری نہ ہوگی اس لیے مشتری کی تصدیق ضروری ہے۔ اور جب مشتری اس کی تصدیق کرے تو نسب ثابت ہو جائے گا اور بیع باطل ہو جائے گی، اور یہ بچہ آزاد ہوگا اور اس کی ماں بائع کی ام ولد ہوگی جیسے اس مسئلہ میں جس میں فروخت کے وقت سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنے؛ کیونکہ بائع اور مشتری نے ایک دوسرے کی تصدیق کرلی اور نطفہ بائع کی مِلک میں قرار پانے کا احتمال موجود ہے اس لیے بچہ آزاد ہوگا اور اس کی ماں بائع کی ام ولد ہوگی۔

{7} پھر اگر یہ بچہ مر گیا تب بائع نے اس کے نسب کا دعوی کیا حالانکہ باندی اس کو وقتِ بیع سے چھ ماہ سے کم پر جن چکی تھی تو ماں کا ام ولد ہونا ثابت نہیں ہوگا؛ کیونکہ ماں اس بارے میں اپنے بچے کی تابع ہے اور بچے کا نسب اس کی موت کے بعد ثابت نہیں

ہوا؛ کیونکہ اس کو نسب کے ثبوت کی ضرورت نہیں ہے تو اس کے اتباع میں ماں کا ام ولد ہونا بھی ثابت نہ ہوگا؛ کیونکہ بچہ اصل ہے اور ماں تابع ہے تو جب اصل میں نسب ثابت نہ ہوا تو تابع میں بھی اس کا اثر ثابت نہ ہوگا۔

{8} اور اگر بچے کی ماں مرگئی، پھر بائع نے بچے کے نسب کا دعویٰ کیا حالانکہ بیع کے وقت سے وہ اس بچے کو چھ ماہ سے کم پر جن چکی تھی تو بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا اور بائع اس کو لے لے گا؛ کیونکہ نسب کے بارے میں بچہ اصل ہے اور اس کی ماں کا ام ولد ہونا فرع ہے تو تابع (ماں) کا مرنا نسب کے لیے مضر نہیں ہے۔

باقی بچہ اس لیے اصل ہے کہ ماں اس کی جانب مضاف ہوتی ہے چنانچہ کہتے ہیں ام الولد (بچے کی ماں) اس طرح نہیں کہتے ہیں کہ ولد الام (ماں کا بچہ)، اور ماں آزادی بچے کی طرف سے حاصل کرتی ہے؛ کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے "أعتقها ولدها[1]" (اس باندی کو اس کے بچے نے آزاد کر دیا) پس ماں کو آزادی کا شرف بچے کی جانب سے حاصل ہے اس لیے بچہ اصل ہے اور ماں تابع ہے۔ اور اس لیے کہ ماں کو فقط آزادی کا حق حاصل ہوتا ہے کہ مولیٰ کے مرنے کے بعد آزاد ہو جاتی ہے فی الحال آزادی حاصل نہیں ہوتی ہے جبکہ بچے کو حقیقی اور فی الحال آزادی حاصل ہوتی ہے اور حقیقی آزادی حقِ آزادی سے اعلیٰ ہے اور قاعدہ ہے کہ ادنیٰ اپنے اعلیٰ کا تابع ہوتا ہے۔

{9} اور جب ماں کی وفات کے بعد بچے کا نسب ثابت ہوا تو بائع اس کو لے لے گا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بائع پر کل ثمن مشتری کو واپس کرنا واجب ہے، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ فقط بچے کا حصہ واپس کرے گا ماں کا حصہ واپس نہیں کرے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات ظاہر ہو گئی کہ بائع نے اپنی ام ولد فروخت کی ہے اور ام ولد کی بیع باطل ہے اور اس کی مالیت متقوّم (ذی قیمت) نہیں ہے یعنی عقدِ بیع یا غصب کی صورت میں اس کی کچھ قیمت متعین نہیں ہو سکتی ہے پس مشتری اس کا ضامن نہ ہوگا اس لیے وہ اپنا کل ثمن واپس پانے کا مستحق ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ ام ولد کی مالیت متقوّم ہے تو مشتری اس کا ضامن ہوگا یعنی ام ولد کو باندی فرض کر کے اس کی قیمت کا اندازہ کیا جائے جو ثمن اس کے مقابلہ میں تھا وہ اب اس باندی اور اس کے بچے دونوں کے مقابلے میں ہوگا اس کو دونوں پر تقسیم کر کے جو باندی کے مقابلے میں پڑے مشتری اس کا ضامن ہے اس لیے بائع سے اس کا ثمن واپس نہیں لے گا اور جو بچے کے مقابلے میں پڑے وہ بائع سے واپس لے گا۔

فتویٰ:۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول راجح ہے، بلکہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بھی کل ثمن واپس کرنا چاہیے لما فی فتح القدیر: قَالَ الْإِمَامُ الزَّيْلَعِيُّ فِي التَّبْيِينِ بَعْدَمَا بَيَّنَ الْمَقَامَ بِهَذَا الْمِنْوَالِ : هَكَذَا ذَكَرُوا الْحُكْمَ فِي قَوْلِهِمَا ، وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَرُدَّ الْبَائِعُ

---

[1] حديث مارية القبطية "أعتقها ولدها" تقدم في الاستيلاد. (نصب الراية: 244/4)

جَمِيعَ الثَّمَنِ عِنْدَهُمَا أَيْضًا ثُمَّ يَرْجِعُ بِقِيمَةِ الْأُمِّ ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ نَسَبُ الْوَلَدِ مِنْهُ تَبَيَّنَ أَنَّهُ بَاعَ أُمَّ وَلَدِهِ وَبَيْعُ أُمِّ الْوَلَدِ غَيْرُ صَحِيحٍ بِالْإِجْمَاعِ فَلَا يَجِبُ فِيهِ الثَّمَنُ وَلَا يَكُونُ لِأَجْزَاءِ الْمَبِيعِ مِنْهُ حِصَّةٌ ، بَلْ يَجِبُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ الْمُتَعَاقِدَيْنِ رَدُّ مَا قَبَضَهُ إنْ كَانَ بَاقِيًا وَإِلَّا فَبَدَلَهُ انْتَهَى فَتَأَمَّلْ (فتح القدير: 278/7)

{10} جامع صغیر کی روایت ذکر کرنے سے صاحب ہدایہؒ کی غرض یہ بتانا ہے کہ یہاں اعتاق اور موت کا حکم ایک ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک مرد کی ملکیت میں اس کی باندی حاملہ ہو گئی پھر اس نے باندی کو فروخت کر دیا پس وہ مشتری کے قبضہ میں وقتِ بیع سے چھ ماہ سے کم پر بچہ جن گئی اور بائع نے اس بچے کا دعوی کیا حالانکہ مشتری اس کی ماں کو آزاد کر چکا ہے تو وہ بائع کا بیٹا ہو گا اور بچہ اس کے حصہ ثمن کے عوض بائع کو واپس کر دیا جائے گا اور بائع کل ثمن میں سے اس کا حصہ مشتری کو واپس کر دے گا اور باندی کا حصہ ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر مشتری نے اس بچے کو آزاد کر دیا ہو تو بائع کا دعوی نسب باطل ہے جب تک کہ مشتری اس کے دعوی کی تصدیق نہ کرے۔

{11} اور ان دونوں صورتوں میں وجہ فرق یہ ہے کہ دعوی نسب اور استیلاد کے باب میں بچہ اصل ہے اور اس کی ماں اس کی تابع ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، تو پہلی صورت (جس میں مشتری ماں کو آزاد کر دے) میں دعوی نسب واستیلاد سے جو چیز روکنے والی ہے یعنی آزادی وہ اس کی ماں میں پائی گئی جو تابع ہے تو یہ اصل میں مؤثر نہ ہو گی اس لیے اصل یعنی بچے میں دعوی نسب کا ثبوت ممتنع نہ ہو گا اس لیے بچے میں نسب ثابت ہو جائے گا۔

{12} اور یہ ضروری نہیں ہے کہ اگر نسب کی وجہ سے بچے کی آزادی ثابت ہو تو اس کی ماں میں بھی استیلاد (ام ولد ہونا) ثابت ہو بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ بچہ آزاد ہو اور اس کی ماں اپنے مولیٰ کی باندی ہی رہے چنانچہ جس مرد نے دھوکہ کھایا اس کا بچہ آزاد ہوتا ہے حالانکہ اس کی ماں اپنے مولیٰ کی باندی رہتی ہے مثلاً ایک باندی نے جاکر کسی آزاد مرد کو دھوکہ دیا کہ میں آزاد عورت ہوں تو مجھ سے نکاح کر لو پس اس نے نکاح کر لیا اور اولاد ہوئی پھر باندی کے مولیٰ نے آکر ثابت کیا کہ یہ میری باندی ہے تو باندی اپنے مولیٰ کو دلائی جائے گی اور اولاد بعوضِ قیمت آزاد ہو گی تو اولاد کا نسب اور اس کی آزادی ثابت ہوئی حالانکہ اس کی ماں ام ولد نہ ہوئی۔ اور جیسے کسی باندی سے بذریعہ نکاح کے اولاد ہوئی مثلاً کسی نے غیر کی باندی سے نکاح کیا اور اولاد ہوئی تو اولاد کا نسب اپنے باپ سے ثابت ہو گا حالانکہ ماں اس کی ام ولد نہ ہو گی بلکہ اپنے مولیٰ کی باندی رہے گی۔ حاصل یہ کہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ بچے کے نسب ثابت ہونے یا آزاد ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی ماں ام ولد یا آزاد ہو جائے۔

{13} اور دوسری صورت (جس میں مشتری بچے کو آزاد کردے) میں تو آزادی جو ثبوتِ نسب سے مانع ہے وہ اصل (بچہ) میں قائم ہے تو اس سے نسب ثابت ہونا اصل (بچہ) میں ممتنع ہوا اور تابع (اس کی ماں) میں بھی استیلاد (ام ولد ہونا) ممتنع ہوا اس لیے اس کی ماں بھی ام ولد نہ ہوگی۔

پھر واضح رہے کہ مشتری کا ماں یا بچے کو آزاد کرنا پہلی صورت میں استیلاد اور دوسری صورت میں ثبوتِ نسب کے لیے اس وجہ سے مانع ہے کہ آزاد کرنا ایسی چیز ہے جو ٹوٹ نہیں سکتی جیسے استحقاقِ نسب کا حق بچے میں اور استیلاد کا حق ماں میں ایسا حق ہے جو ٹوٹ نہیں سکتا ہے تو مشتری کی طرف سے اعتاق ہونا اور بائع کی طرف سے حق استحقاق واستیلاد ہونا اس اعتبار سے برابر ہیں کہ کوئی بھی ٹوٹ نہیں سکتا ہے لہٰذا ایک کے فعل کو دوسرے کے فعل پر ترجیح حاصل نہ ہوگی۔

{14} پھر یہاں اعتاق کو ترجیح حاصل ہے؛ کیونکہ مشتری کی طرف سے حقیقی آزاد کرنا موجود ہوا، اور بائع کی طرف سے باندی میں فقط حق آزادی اور بچے میں حق دعوی نسب ثابت ہوا حالانکہ حق آزادی ونسب کو حقیقی آزادی کے ساتھ معارضہ نہیں ہو سکتا ہے یعنی بالفعل آزادی بنسبت حق آزادی کے زیادہ قوی ہے تو مشتری کا تصرف قائم رہا۔ اور واضح ہو کہ مشتری کا مدبر کرنا بمنزلہ اعتاق کے ہے؛ کیونکہ تدبیر بھی ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتی ہے اور مدبر کرنے سے بھی آزادی کے بعض آثار ثابت ہوگئے کہ اب وہ ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل نہیں ہوتا ہے، پس اگر مشتری نے بچے کو مدبر کردیا تو بھی بائع کا دعوی نسب ثابت نہ ہوگا۔

اور یہ جو امام محمدؒ نے پہلی صورت میں فرمایا کہ "بائع اس بچے کے حصۂ ثمن کو واپس کردے" تو یہ حصہ واپس کرنے کا قول صاحبینؒ کا قول ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پورا ثمن واپس کرے گا اور یہی صحیح ہے جیسا کہ ہم نے باندی کے مرنے کی صورت میں بیان کیا، مگر علامہ زیلعیؒ نے صاحبِ ہدایہؒ کی تصحیح کو ردّ کردیا ہے کما فی ردّ المحتار: (قَوْلُهُ : وَنَقَلَهُ فِي الدُّرَرِ) وَذَكَرَ فِي الْمَبْسُوطِ يَرُدُّ حِصَّتَهُ مِنَ الثَّمَنِ لَا حِصَّتَهَا بِالِاتِّفَاقِ وَفَرَّقَ عَلَى هَذَا بَيْنَ الْمَوْتِ وَالْعِتْقِ بِأَنَّ الْقَاضِيَ كَذَّبَ الْبَائِعَ فِيمَا زَعَمَ حَيْثُ جَعَلَهَا مُعْتَقَةً مِنَ الْمُشْتَرِي فَبَطَلَ زَعْمُهُ وَلَمْ يُوجَدِ التَّكْذِيبُ فِي فَصْلِ الْمَوْتِ فَيُؤَاخَذُ بِزَعْمِهِ فَيَسْتَرِدُّ حِصَّتَهَا كَذَا فِي الْكَافِي اهـ .لَكِنْ رَجَّحَ فِي الزَّيْلَعِيِّ كَلَامَ الْمَبْسُوطِ وَجَعَلَهُ هُوَ الرِّوَايَةَ فَقَالَ بَعْدَ نَقْلِ التَّصْحِيحِ عَنِ الْهِدَايَةِ وَهُوَ مُخَالِفُ الرِّوَايَةِ وَكَيْفَ يُقَالُ يَسْتَرِدُّ جَمِيعَ الثَّمَنِ ، وَالْبَيْعُ لَمْ يَبْطُلْ فِي الْجَارِيَةِ حَيْثُ لَمْ يَبْطُلْ إعْتَاقُهُ بَلْ يَرُدُّ حِصَّةَ الْوَلَدِ فَقَطْ بِأَنْ يَقْسِمَ الثَّمَنَ عَلَى قِيمَتِهِمَا وَتُعْتَبَرُ قِيمَةُ الْأُمِّ يَوْمَ الْقَبْضِ لِأَنَّهَا دَخَلَتْ فِي ضَمَانِهِ بِالْقَبْضِ وَقِيمَةُ الْوَلَدِ يَوْمَ الْوِلَادَةِ لِأَنَّهُ صَارَ لَهُ قِيمَةٌ بِالْوِلَادَةِ فَتُعْتَبَرُ قِيمَتُهُ عِنْدَ ذَلِكَ اهـ (ردّ المحتار: 494/4)

{1}قَالَ : وَمَنْ بَاعَ عَبْدًا وُلِدَ عِنْدَهُ وَبَاعَهُ الْمُشْتَرِي مِنْ آخَرَ ثُمَّ ادَّعَاهُ
فرمایا: اور جس نے فروخت کیا ایسا غلام جو پیدا ہوا ہے اس کے پاس، اور فروخت کیا اس کو مشتری نے دوسرے کے ہاتھ، پھر دعوی کیا اس کا
الْبَائِعُ الْأَوَّلُ فَهُوَ ابْنُهُ وَيَبْطُلُ الْبَيْعُ ؛ لِأَنَّ الْبَيْعَ يَحْتَمِلُ النَّقْضَ ، وَمَا لَهُ مِنْ حَقِّ الدَّعْوَةِ لَا يَحْتَمِلُهُ
پہلے بائع نے تو وہ اس کا بیٹا ہو گا اور باطل ہو جائے گی بیع؛ کیونکہ بیع احتمال رکھتی ہے نقض کا اور جو بائع کو حق دعوی ہے وہ احتمال نہیں رکھتا ہے نقض کا
فَيَنْقُضُ الْبَيْعَ لِأَجْلِهِ ، وَكَذَا إذَا كَاتَبَ الْوَلَدَ أَوْ رَهَنَهُ أَوْ أَجَرَهُ أَوْ كَاتَبَ الْأُمَّ
پس ٹوٹ جائے گی بیع اس کی وجہ سے، اور اسی طرح جب بچے کو مکاتب کر دے یا رہن رکھے یا کرایہ پر دے، یا مکاتب کر دے اس کی ماں
أَوْ رَهَنَهَا أَوْ زَوَّجَهَا ثُمَّ كَانَتِ الدَّعْوَةُ لِأَنَّ هَذِهِ الْعَوَارِضَ تَحْتَمِلُ النَّقْضَ فَيَنْقُضُ ذَلِكَ كُلَّهُ
یا رہن رکھے اس کو یا نکاح کر دے اس کا، پھر یہ دعوی ہو؛ کیونکہ یہ عوارض احتمال رکھتے ہیں نقض کا، پس توڑ دیے جائیں گے یہ سب،
وَتَصِحُّ الدَّعْوَةُ ، {2} بِخِلَافِ الْإِعْتَاقِ وَالتَّدْبِيرِ عَلَى مَا مَرَّ ، وَبِخِلَافِ مَا إذَا ادَّعَاهُ الْمُشْتَرِي أَوَّلًا ثُمَّ ادَّعَاهُ
اور صحیح ہو گا دعوی، برخلاف اعتاق اور تدبیر کے جیسا کہ گذر چکا، اور برخلاف اس کے جب دعوی کرے اس کا مشتری پہلے پھر دعوی کرے اس کا
الْبَائِعُ حَيْثُ لَا يَثْبُتُ النَّسَبُ مِنَ الْبَائِعِ لِأَنَّ النَّسَبَ الثَّابِتَ مِنَ الْمُشْتَرِي لَا يَحْتَمِلُ النَّقْضَ فَصَارَ كَإِعْتَاقِهِ.
بائع کہ ثابت نہ ہو گا نسب بائع سے؛ کیونکہ مشتری سے ثابت نسب احتمال نہیں رکھتا ہے نقض کا پس ہو گیا جیسا کہ اس کا آزاد کرنا اس کو۔
{3} قَالَ : وَمَنِ ادَّعَى نَسَبَ أَحَدِ التَّوْأَمَيْنِ ثَبَتَ نَسَبُهُمَا مِنْهُ ؛ لِأَنَّهُمَا مِنْ مَاءٍ وَاحِدٍ،
فرمایا: اور جس نے دعوی کیا دو جڑواں بچوں میں سے ایک کے نسب کا تو ثابت ہو گا دونوں کا نسب اس سے؛ کیونکہ وہ دونوں ایک ہی نطفہ سے ہیں
فَمِنْ ضَرُورَةِ ثُبُوتِ نَسَبِ أَحَدِهِمَا ثُبُوتُ نَسَبِ الْآخَرِ، وَهَذَا لِأَنَّ التَّوْأَمَيْنِ وَلَدَانِ بَيْنَ وِلَادَتِهِمَا أَقَلُّ مِنْ سِتَّةِ أَشْهُرٍ
تو ایک کے نسب کے ثبوت کے لیے لازمی ہے دوسرے کے نسب کا ثبوت، اور یہ اس لیے کہ جڑواں ایسے دو بچے ہیں جن کی ولادت کے درمیان چھ ماہ سے کم مدت ہو،
فَلَا يُتَصَوَّرُ عُلُوقُ الثَّانِي حَادِثًا لِأَنَّهُ لَا حَبَلَ لِأَقَلَّ مِنْ سِتَّةِ أَشْهُرٍ. {4} وَفِي الْجَامِعِ الصَّغِيرِ : إذَا كَانَ فِي يَدِهِ
پس متصور نہیں ثانی کا نیا علوق؛ کیونکہ حمل نہیں ہوتا ہے چھ ماہ سے کم مدت میں۔ اور جامع صغیر میں ہے: جب کسی کے قبضہ میں
غُلَامَانِ تَوْأَمَانِ وُلِدَا عِنْدَهُ فَبَاعَ أَحَدَهُمَا وَأَعْتَقَهُ الْمُشْتَرِي ثُمَّ ادَّعَى
دو جڑواں غلام ہوں جو پیدا ہوئے ہیں اسی کے پاس، اور وہ فروخت کر دے دونوں میں سے ایک کو، اور آزاد کر دے اس کو مشتری، پھر دعوی کرے
الْبَائِعُ الَّذِي فِي يَدِهِ فَهُمَا ابْنَاهُ وَبَطَلَ عِتْقُ الْمُشْتَرِي ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ نَسَبُ الْوَلَدِ الَّذِي
بائع اس کا جو اس کے قبضہ میں ہے، تو وہ دونوں اس کے بیٹے ہوں گے، اور باطل ہو گا مشتری کا آزاد کرنا؛ کیونکہ جب ثابت ہوا اس بچے کا نسب
عِنْدَهُ لِمُصَادَفَةِ الْعُلُوقِ وَالدَّعْوَةِ مِلْكَهُ إذِ الْمَسْأَلَةُ مَفْرُوضَةٌ فِيهِ ثَبَتَ بِهِ حُرِّيَّةُ الْأَصْلِ فِيهِ

جو اس کے پاس ہے؛ بوجہ پالینے کے علوق اور دعوی نے اس کی ملک کو؛ کیونکہ مسئلہ مفروض ہے اسی میں، تو ثابت ہوگی اس سے اصل حریت اس میں،

فَيَثْبُتُ نَسَبُ الْآخَرِ ، وَحُرِّيَّةُ الْأَصْلِ فِيهِ ضَرُورَةً لِأَنَّهُمَا تَوْأَمَانِ ، فَتَبَيَّنَ أَنَّ عِتْقَ الْمُشْتَرِي

پس ثابت ہوگا دوسرے کا نسب، اور اصل حریت اس میں ضرورۃً ہے؛ کیونکہ وہ دونوں جڑواں ہیں، پس ظاہر ہو گیا کہ مشتری کا آزاد کرنا

وَشِرَاءَهُ لَاقَى حُرِّيَّةَ الْأَصْلِ فَبَطَلَ ، {5} بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ الْوَلَدُ وَاحِدًا لِأَنَّ هُنَاكَ يَبْطُلُ الْعِتْقُ فِيهِ مَقْصُودًا

اور اس کا خریدنا ملا ہوا ہے اصل آزادی کے ساتھ، پس باطل ہوگا۔ برخلاف اس کے جب بچہ ایک ہو؛ کیونکہ وہاں باطل ہوتا عتق اس میں مقصوداً

لِحَقِّ دَعْوَةِ الْبَائِعِ وَهُنَا ثَبَتَ تَبَعًا لِحُرِّيَّتِهِ فِيهِ حُرِّيَّةُ الْأَصْلِ فَافْتَرَقَا {6} وَلَوْ لَمْ يَكُنْ أَصْلُ الْعُلُوقِ فِي مِلْكِهِ

دعوی بائع کے حق کی وجہ سے، اور یہاں ثابت ہوا تبعاً؛ کیونکہ اس کی حریت اس میں اصلی ہے، پس دونوں میں فرق ہو گیا۔ اور اگر نہ ہو اصل علوق

فِي مِلْكِهِ ثَبَتَ نَسَبُ الْوَلَدِ الَّذِي عِنْدَهُ ، وَلَا يَنْقُضُ الْبَيْعُ فِيمَا بَاعَ ؛ لِأَنَّ هَذِهِ دَعْوَةُ تَحْرِيرٍ

بائع کی ملک میں تو ثابت ہوگا اس بچے کا نسب جو اس کے پاس ہے، اور نہیں ٹوٹے گی بیع اس میں جو فروخت کیا؛ کیونکہ یہ دعوی تحریر ہے

لِانْعِدَامِ شَاهِدِ الِاتِّصَالِ فَيَقْتَصِرُ عَلَى مَحَلِّ وِلَايَتِهِ .

شاہد اتصال نہ ہونے کی وجہ سے، پس مقصور ہوگا دعوی اس کی محل ولایت پر۔

تشریح:۔ {1} اگر ایک شخص نے ایسا غلام فروخت کیا جو اس کے پاس پیدا ہوا ہے اور مشتری نے اس کو دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کیا پھر بائع اول نے اس کے نسب کا دعوی کیا تو وہ اس کا بیٹا ہو جائے گا، اور بیع ٹوٹ جائے گی؛ کیونکہ بیع ایسی چیز ہے جو ٹوٹ سکتی ہے اور بائع کو جو دعوی نسب کا حق ہے وہ نہیں ٹوٹ سکتا ہے اور جہاں محتمل نقض اور غیر محتمل نقض جمع ہو جائیں تو محتمل نقض کو توڑ دیا جائے گا، اس لیے مذکورہ صورت میں دعوی نسب کے حق کی وجہ سے بیع توڑ دی جائے گی۔

اسی طرح اگر مشتری نے بچے کو مکاتب بنایا، یا بطور رہن رکھا، یا اجارہ پر دیا، یا اس کی ماں کو مکاتبہ بنایا، یا بطور رہن رکھا، یا دوسرے شخص کے ساتھ اس کا نکاح کر دیا پھر بائع نے اس بچے کے نسب کا دعوی کیا تو بھی یہی حکم ہے کہ یہ تصرفات توڑ دیئے جائیں گے؛ کیونکہ یہ ایسے عوارض ہیں کہ ٹوٹ سکتے ہیں، پس یہ توڑ دیئے جائیں گے اور بائع کا دعوی نسب صحیح ہو جائے گا۔

{2} برخلاف اعتاق اور تدبیر کے کہ یہ ٹوٹنے کے قابل نہیں ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور برخلاف اس کے اگر مشتری نے پہلے اس کے نسب کا دعوی کیا پھر اس کے بعد بائع نے دعوی کیا تو بائع سے نسب ثابت نہ ہوگا؛ کیونکہ مشتری سے جو نسب ثابت ہو چکا وہ ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسے مشتری اس کو آزاد کر دے تو اعتاق کو حق بائع پر ترجیح حاصل ہوگی۔

{3} اگر ایک شخص نے جڑواں بچوں میں سے ایک کے نسب کا دعوی کیا تو دوسرے بچے کا نسب بھی اس سے ثابت ہو جائے گا؛ کیونکہ جڑواں دونوں بچے ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوئے ہیں تو جب ایک کا نسب اس سے ثابت ہوا تو ضرور دوسرے کا نسب بھی اس سے ثابت ہو جائے گا، اور دوسرے کے نسب کا ثبوت اس لیے ضروری ہے کہ جڑواں ایسے دو بچوں کو کہتے ہیں کہ ان دونوں کی پیدائش کے درمیان چھ ماہ سے کم مدت ہو تو یہ ممکن نہیں ہے کہ اول بچے کی ولادت کے بعد جدید علوق کے ساتھ دوسرے بچے کا نطفہ قرار پائے؛ کیونکہ حمل کی میعاد چھ ماہ سے کم ممکن نہیں ہے تو لازمی بات ہے کہ دونوں کا حمل ایک ہی نطفہ سے ہے۔

{4} اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کے قبضہ میں جڑواں دو غلام ہوں جو اسی کی مِلک میں پیدا ہوئے ہوں پس اس نے دونوں میں سے ایک کو فروخت کیا اور مشتری نے اس کو آزاد کر دیا، پھر بائع نے اس غلام پر جو اس کے قبضہ میں موجود ہے اپنے نسب کا دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو دونوں اس کے بیٹے ہو جائیں گے اور مشتری کا آزاد کرنا باطل ہو جائے گا؛ کیونکہ جب نطفہ اس کی مِلک میں قرار پانے کی وجہ سے اس غلام کا نسب بائع سے ثابت ہو گیا جو بائع کے پاس موجود ہے؛ کیونکہ علوق اور نسب کا دعوی دونوں اس کی مِلک میں پائے گئے؛ کیونکہ مسئلہ تو ایسی ہی صورت میں فرض کیا گیا ہے کہ علوق اسی کی مِلک میں ہوا ہے تو اس بچہ میں اصلی آزادی ثابت ہو گئی تو لازمی طور پر دوسرے بچہ کا بھی نسب ثابت ہو گا اور لازمی طور پر اس میں بھی اصلی آزادی ثابت ہو جائے گی؛ کیونکہ وہ دونوں جڑواں ہیں تو اب یہ بات ظاہر ہوئی کہ مشتری کا اعتاق اور خریدنا اصلی آزاد کے ساتھ ملاقی ہوا ہے یعنی مشتری نے اصلی آزاد کو خریدا اور آزاد کیا ہے حالانکہ اصلی آزاد کا خریدنا ممکن نہیں اور اسے آزاد کرنا بھی باطل ہے اس لیے دونوں غلام بائع کے بیٹے ہوں گے۔

{5} اس کے برخلاف اگر ایک ہی بچہ ہوتا تو مشتری کا عتق باطل نہ ہوتا اس لیے کہ اس صورت میں تو بائع کے دعویٰ نسب کی وجہ سے مشتری کا ایسا اعتاق باطل ہو جائے گا جو مقصوداً ثابت ہے اور یہ جائز نہیں ہے؛ کیونکہ سابق میں گذر چکا کہ بائع کا دعویٰ نسب کا حق مشتری کے حقیقی اعتاق کا معارض نہیں ہو سکتا ہے؛ کیونکہ حق ادنیٰ ہے حقیقت سے اس لیے حق حقیقت کا معارض نہیں ہو سکتا ہے، اور یہاں جڑواں کی صورت میں اصلی آزادی کی وجہ سے مشتری کا اعتاق باطل ہونا تبعاً ثابت ہوا ہے پس دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہوا۔

{6} اور اگر اسی مسئلہ میں اصل علوق (نطفہ قرار پانا) بائع کی ملکیت میں نہ ہو مثلاً بائع نے حاملہ باندی خریدی اور وہ دو سال سے زائد مدت میں بچے جن گئی تو جو غلام بائع کے پاس ہے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور جو فروخت کیا ہے اس کی بیع نہیں ٹوٹے گی؛ کیونکہ یہ استیلاد کا دعوی نہیں ہے، بلکہ آزاد کرنے کا دعوی ہے؛ کیونکہ نطفہ کا قرار پانا اور نسب کا دعوی دونوں کا اتصال مدعی (بائع) کی

ملکیت کے ساتھ نہیں ہے بلکہ صرف نسب کا دعوی اس کی ملکیت میں ہے تو دعوی بھی بائع کی ولایت کے محل تک محدود رہے گا اور بائع کی ولایت کا محل وہی غلام ہے جو بائع کے پاس ہے اس لیے اسی غلام کا نسب ثابت ہو جائے گا اور دوسرے کا نسب نہیں ثابت ہوگا؛ کیونکہ وہ مشتری کی ولایت میں چلا گیا۔

{1} قَالَ: وَإِذَا كَانَ الصَّبِيُّ فِي يَدِ رَجُلٍ فَقَالَ: هُوَ ابْنُ عَبْدِي فُلَانٍ الْغَائِبِ ثُمَّ قَالَ: هُوَ ابْنِي لَمْ يَكُنِ ابْنَهُ أَبَدًا

فرمایا: اور اگر ہو بچہ کسی شخص کے قبضہ میں، پس اس نے کہا یہ بیٹا ہے میرے فلاں غائب غلام کا، پھر کہا یہ میرا بیٹا ہے، تو نہ ہوگا اس کا بیٹا کبھی،

وَإِنْ جَحَدَ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ ابْنَهُ وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، وَقَالَا: إِذَا جَحَدَ الْعَبْدُ

اگرچہ انکار کردے غلام اس کا بیٹا ہونے سے، اور یہ امام صاحب ؒ کے نزدیک ہے، اور صاحبین ؒ فرماتے ہیں کہ جب انکار کردے غلام

فَهُوَ ابْنُ الْمَوْلَى) وَعَلَى هَذَا الْخِلَافِ إِذَا قَالَ: هُوَ ابْنُ فُلَانٍ وُلِدَ عَلَى فِرَاشِهِ ثُمَّ ادَّعَاهُ لِنَفْسِهِ.

تو وہ بیٹا ہوگا مولی کا، اور اسی اختلاف پر ہے جب وہ کہے کہ یہ فلاں کا بیٹا ہے پیدا ہوا ہے اس کے فراش پر، پھر دعوی کرے اس کا اپنے لیے۔

{2} لَهُمَا أَنَّ الْإِقْرَارَ ارْتَدَّ بِرَدِّ الْعَبْدِ فَصَارَ كَأَنْ لَمْ يَكُنِ الْإِقْرَارُ، وَالْإِقْرَارُ بِالنَّسَبِ يَرْتَدُّ بِالرَّدِّ

صاحبین ؒ کی دلیل یہ ہے کہ اقرار رد ہوتا ہے غلام کے رد کرنے سے پس ہو گیا گویا اقرار نہیں ہے، اور نسب کا اقرار رد ہوتا ہے رد کرنے سے

وَإِنْ كَانَ لَا يَحْتَمِلُ النَّقْضَ، أَلَا يَرَى أَنَّهُ يَعْمَلُ فِيهِ الْإِكْرَاهُ وَالْهَزْلُ فَصَارَ كَمَا إِذَا أَقَرَّ الْمُشْتَرِي عَلَى الْبَائِعِ

اگرچہ احتمال نہیں رکھتا ہے نقض کا، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اثر کرتا ہے اس میں اکراہ اور مذاق، پس ہو گیا جیسا کہ جب اقرار کرے مشتری بائع پر

بِإِعْتَاقِ الْمُشْتَرَى فَكَذَّبَهُ الْبَائِعُ ثُمَّ قَالَ أَنَا أَعْتَقْتُهُ يَتَحَوَّلُ الْوَلَاءُ إِلَيْهِ،

خرید کردہ کو آزاد کرنے کا، اور تکذیب کی اس کی بائع نے، پھر مشتری نے کہا کہ میں نے آزاد کیا ہے اس کو، تو پھر جائے گی ولاء اس کی طرف،

{3} بِخِلَافِ مَا إِذَا صَدَّقَهُ لِأَنَّهُ يَدَّعِي بَعْدَ ذَلِكَ نَسَبًا ثَابِتًا مِنَ الْغَيْرِ، وَبِخِلَافِ مَا إِذَا

برخلاف اس کے جب وہ تصدیق کرے اس کی؛ کیونکہ وہ دعوی کرتا ہے ایسے نسب کا جو ثابت ہے غیر سے، اور برخلاف اس کے جب وہ

لَمْ يُصَدِّقْهُ وَلَمْ يُكَذِّبْهُ لِأَنَّهُ تَعَلَّقَ بِهِ حَقُّ الْمُقَرِّ لَهُ عَلَى اعْتِبَارِ تَصْدِيقِهِ فَيَصِيرُ

نہ تصدیق کرے اس کی اور نہ تکذیب کرے اس کی؛ کیونکہ متعلق ہوا اس کے ساتھ مقرلہ کا حق اس کی تصدیق کے اعتبار پر، پس ہو جائے گا

كَوَلَدِ الْمُلَاعَنَةِ فَإِنَّهُ لَا يَثْبُتُ نَسَبُهُ مِنْ غَيْرِ الْمُلَاعِنِ، لِأَنَّ لَهُ أَنْ يُكَذِّبَ نَفْسَهُ.

جیسے لعان کنندہ عورت کا بچہ کہ ثابت نہ ہوگا اس کا نسب لعان کرنے والے کے علاوہ سے؛ کیونکہ اس کو اختیار ہے کہ اپنی تکذیب کرے

{4} وَلِأَبِي حَنِيفَةَ أَنَّ النَّسَبَ مِمَّا لَا يَحْتَمِلُ النَّقْضَ بَعْدَ ثُبُوتِهِ وَالْإِقْرَارُ بِمِثْلِهِ لَا يَرْتَدُّ

اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ نسب ان امور میں سے ہے کہ احتمال نہیں رکھتا ہے شخص کا اس کے ثبوت کے بعد، اور اقرار اسی طرح رد نہیں ہوتا ہے

بِالرَّدِّ فَبَقِيَ فَتَمْتَنِعُ دَعْوَتُهُ ، كَمَنْ شَهِدَ عَلَى رَجُلٍ بِنَسَبِ صَغِيرٍ فَرُدَّتْ شَهَادَتُهُ لِتُهْمَةٍ

رد کرنے سے، پس وہ باقی رہا، پس ممتنع ہو گیا مقر کا دعویٰ جیسے کوئی گواہی دے کسی شخص پر نابالغ کے نسب کا، پھر رد ہو گئی اس کی گواہی تہمت کی وجہ سے

ثُمَّ ادَّعَاهُ لِنَفْسِهِ ، {5} وَهَذَا لِأَنَّهُ تَعَلَّقَ بِهِ حَقُّ الْمُقَرِّ لَهُ عَلَى اعْتِبَارِ تَصْدِيقِهِ ، حَتَّى لَوْ

پھر اس نے دعویٰ کیا اس کا اپنے لیے، اور یہ اس لیے کہ متعلق ہو گیا اس کے ساتھ مقر لہ کا حق اس کی تصدیق کے اعتبار پر، حتیٰ کہ اگر

صَدَّقَهُ بَعْدَ التَّكْذِيبِ يَثْبُتُ النَّسَبُ مِنْهُ ، وَكَذَا تَعَلَّقَ بِهِ حَقُّ الْوَلَدِ فَلَا يَرْتَدُّ

اس نے تصدیق کی اس کی تکذیب کے بعد، تو ثابت ہو گا نسب اس سے، اور اسی طرح متعلق ہو گیا اس کے ساتھ بچے کا حق، پس رد نہ ہو گا

بِرَدِّ الْمُقَرِّ لَهُ . {6} وَمَسْأَلَةُ الْوَلَاءِ عَلَى هَذَا الْخِلَافِ ، وَلَوْ سُلِّمَ فَالْوَلَاءُ قَدْ يَبْطُلُ بِاعْتِرَاضِ الْأَقْوَى كَجَرِّ الْوَلَاءِ

مقر لہ کے رد کرنے سے۔ اور ولاء کا مسئلہ اسی اختلاف پر ہے، اور اگر مان لیا جائے تو ولاء باطل ہو جاتی ہے قوی تر پیش آنے سے جیسے کھینچ جانا ولاء کا

مِنْ جَانِبِ الْأُمِّ إلَى قَوْمِ الْأَبِ. وَقَدِ اعْتَرَضَ عَلَى الْوَلَاءِ الْمَوْقُوفِ مَا هُوَ أَقْوَى وَهُوَ دَعْوَى الْمُشْتَرِي فَيَبْطُلُ بِهِ ،

ماں کی جانب سے باپ کی قوم کی طرف، اور یہاں پیش آیا موقوف ولاء پر وہ جو اس سے قوی تر ہے، اور وہ مشتری کا دعویٰ ہے، پس باطل ہو گا اس وجہ سے،

بِخِلَافِ النَّسَبِ عَلَى مَا مَرَّ . {7} وَهَذَا يَصْلُحُ مَخْرَجًا عَلَى أَصْلِهِ لِمَنْ يَبِيعُ الْوَلَدَ

برخلاف نسب کے جیسا کہ گذر چکا، اور یہ قابل ہے راہ خروج کا امام صاحب کی اصل پر اس شخص کے حق میں جو فروخت کر دے بچے کو

وَيَخَافُ عَلَيْهِ الدَّعْوَةَ بَعْدَ ذَلِكَ فَيَقْطَعُ دَعْوَاهُ إقْرَارَهُ بِالنَّسَبِ لِلْغَيْرِ . {8} قَالَ:

اور اندیشہ ہو اس پر دعویٰ کا اس کے بعد، پس وہ قطع کر دیتا ہے اس کے دعویٰ کو غیر سے اس کے نسب کے اقرار کی وجہ سے۔ فرمایا:

وَإِذَا كَانَ الصَّبِيُّ فِي يَدِ مُسْلِمٍ وَنَصْرَانِيٍّ فَقَالَ النَّصْرَانِيُّ: هُوَ ابْنِي وَقَالَ الْمُسْلِمُ هُوَ عَبْدِي فَهُوَ ابْنُ النَّصْرَانِيِّ وَهُوَ

اور اگر ہو بچہ مسلمان اور نصرانی کے قبضہ میں، نصرانی کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے، اور مسلمان کہے یہ میرا غلام ہے، تو وہ نصرانی کا بیٹا ہو گا، اور وہ

حُرٌّ ، لِأَنَّ الْإِسْلَامَ مُرَجِّحٌ فَيَسْتَدْعِي تَعَارُضًا ، وَلَا تَعَارُضَ لِأَنَّ نَظَرَ الصَّبِيِّ فِي هَذَا

آزاد ہو گا؛ کیونکہ اسلام مرجح ہوتا ہے پس وہ تقاضا کرتا ہے تعارض کا، اور یہاں کوئی تعارض نہیں؛ کیونکہ بچے کی رعایت اس میں

أَوْفَرُ لِأَنَّهُ يَنَالُ شَرَفَ الْحُرِّيَّةِ حَالًا وَشَرَفَ الْإِسْلَامِ مَآلًا ، إذْ دَلَائِلُ الْوَحْدَانِيَّةِ ظَاهِرَةٌ ، وَفِي عَكْسِهِ

بھرپور ہے کیونکہ وہ پاتا ہے حریت کا شرف فی الحال اور شرف اسلام انجام کار میں؛ اس لیے کہ وحدانیت کے دلائل ظاہر ہیں، اور اس کے عکس میں

الْحُكْمُ بِالْإِسْلَامِ تَبَعًا وَحِرْمَانُهُ عَنِ الْحُرِّيَّةِ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي وُسْعِهِ اكْتِسَابُهَا وَلَوْ كَانَتْ دَعْوَتُهُمَا

اسلام کا حکم تبعاً ہے، اور اس کا محروم ہونا ہے حریت سے؛ کیونکہ اس کے بس میں نہیں حریت کو حاصل کرنا۔ اور اگر دونوں کا دعویٰ

دِعْوَةَ الْبُنُوَّةِ فَالْمُسْلِمُ أَوْلَى ؛ تَرْجِيحًا لِلْإِسْلَامِ وَهُوَ أَوْفَرُ النَّظَرَيْنِ .

بیٹا ہونے کا ہو، تو مسلمان اولیٰ ہوگا؛ ترجیح دیتے ہوئے اسلام کو، اور دو شفقتوں میں سے یہی کامل ہے۔

تشریح:۔ {1} اگر کسی کے قبضہ میں ایک نابالغ بچہ ہو پس اس نے کہا کہ "یہ بچہ میرے فلاں غلام کا بیٹا ہے جو غائب ہے "یعنی سفر پر گیا ہے پھر اس کے بعد اس قابض نے دعویٰ کیا کہ "یہ میرا بیٹا ہے" تو وہ کبھی اس کا بیٹا نہیں ہو سکتا ہے اگرچہ اس کا غلام اس بچے کے نسب کا انکار کرے یعنی کہے کہ یہ میرا بیٹا نہیں ہے تب بھی یہ قابض کا بیٹا نہ ہوگا، یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب غلام نے انکار کیا تو یہ بچہ قابض کا بیٹا ہوگا۔ اسی طرح اگر قابض شخص نے کہا کہ یہ لڑکا فلاں شخص کا بیٹا ہے اسی کے فراش پر پیدا ہوا ہے، پھر دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو بھی اسی طرح کا اختلاف ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک کبھی اس کا بیٹا نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر فلاں شخص اس کے نسب کا انکار کرے کہ یہ میرا بیٹا نہیں ہے تو قابض کا بیٹا ہو جائے گا۔

{2} صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام کے ردّ کرنے سے مولیٰ کا اس کے لیے نسب کا اقرار کرنا ردّ ہو جائے گا تو یہ ایسا ہو گیا کہ گویا مولیٰ نے اقرار کیا ہی نہ تھا، اور نسب کا اقرار ردّ کر دینے سے ردّ ہو جاتا ہے اگرچہ نسب ایسی چیز نہیں ہے جو ٹوٹ سکتی ہو، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اس میں زبردستی اور مذاق اپنا عمل کرتا ہے، چنانچہ اگر ایک شخص پر زبردستی کی گئی کہ "اپنے غلام کے بارے میں اپنا بیٹا ہونے کا اقرار کر" تو اس کا اقرار جائز نہیں ہے اور اگر کسی نے مذاقاً کہا کہ "یہ میرا بیٹا ہے" تو نسب ثابت نہیں ہوگا، بہر حال نسب کا اقرار اگرچہ ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے مگر یہ ایسی چیز کے ساتھ ملحق ہے جو ٹوٹنے کا احتمال رکھتی ہے اس لیے اس میں اکراہ اور مذاق اپنا عمل کرتا ہے اور ردّ کرنے سے ردّ ہو جاتا ہے اس لیے مولیٰ کا یہ دعویٰ کرنا کہ یہ میرا بیٹا ہے صحیح ہے پس یہ ایسا ہے جیسے مشتری نے بائع پر اقرار کیا کہ "میرے خریدے ہوئے غلام کو اس کے بائع نے آزاد کیا ہے" اور بائع نے اس کی تکذیب کی کہ میں نے آزاد نہیں کیا ہے، پھر مشتری نے کہا کہ "میں نے اس کو آزاد کیا ہے" تو مشتری نے جو بائع پر اقرار کیا ہے بائع کے ردّ کرنے سے یہ اقرار ردّ ہو جاتا ہے اس لیے مشتری کا اعتاق جائز اور ولاء اسی کی جانب پھرے گی۔

{3} اس کے برخلاف اگر اس بچے کے بارے میں غلام نے اپنے مولیٰ کے قول کی تصدیق کی کہ "ہاں یہ میرا بیٹا ہے" پھر مولیٰ نے دعویٰ کیا کہ "یہ میرا بیٹا ہے" تو مولیٰ کا دعویٰ ثابت نہیں ہوگا؛ کیونکہ غلام کی تصدیق کے بعد مولیٰ ایسے نسب کا دعویٰ کرتا ہے جو غیر (اس کے غلام) سے ثابت ہے اور خود بھی اس غیر سے ثبوت کا اقرار کر چکا ہے اس لیے مولیٰ کا دعویٰ نسب ثابت نہ ہوگا ۔ اسی طرح مذکورہ بالا حکم کے برخلاف اگر مولیٰ کے غلام نے مولیٰ کی نہ تصدیق کی اور نہ تکذیب کی تو اس صورت میں بھی مولیٰ کا دعویٰ

نسب ثابت نہیں ہوگا؛ کیونکہ مقرلہ غلام کے تصدیق کرنے کے اعتبار پر اس بچے کے نسب کے ساتھ مقرلہ غلام کا حق متعلق ہو چکا ہے یعنی غلام کی تصدیق کرنے سے اس بچے کا نسب غلام سے ثابت ہو جائے گا، تو یہ بچہ ایسا ہو گیا جیسے لعان کرنے والی عورت کا بچہ ہوتا ہے کہ اس کا نسب لعان کرنے والے مرد کے سوائے دوسرے سے ثابت نہیں ہوتا ہے؛ کیونکہ اس کے ساتھ لعان کرنے والے مرد کا حق متعلق ہو چکا ہے یوں کہ لعان کرنے والے مرد کو اختیار ہے کہ اپنے آپ کو جھوٹا بتلادے کہ میں نے اپنی بیوی پر زناکاری کی تہمت لگانے میں جھوٹ کہا تھا یا غلطی کی تھی تو اس کا دعویٰ نسب صحیح ہے اس لیے اس بچے کا نسب لعان کرنے والے کے علاوہ سے ثابت نہ ہوگا۔

{4} امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نسب ایسی چیز ہے کہ ثابت ہونے کے بعد ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور اس طرح کی چیز جو ٹوٹنے کا احتمال نہ رکھتی ہو رد کرنے سے رد نہیں ہوتی ہے تو مقر کے حق میں یہ اقرار باقی رہا اگرچہ مقرلہ کے حق میں ثابت نہیں، تو جب مقر کے حق میں یہ اقرار باقی ہے تو اس کا دعویٰ نسب کرنا ممتنع ہو گیا جیسے کسی شخص نے دوسرے شخص پر ایک نابالغ بچے کے نسب کی گواہی دی پھر کسی تہمت (مثلاً فسق کی تہمت) کی وجہ سے اس کی گواہی رد کر دی گئی پھر اس نے خود اس بچے کے نسب کا دعوی کیا تو اس کا دعوی قبول نہ ہوگا؛ کیونکہ غیر پر اس کے نسب کا اقرار باوجود رد کیے جانے کے رد نہیں ہوا اس لیے اس کا اپنا دعویٰ نسب درست نہ ہوگا۔

{5} پھر نسب کا اقرار رد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اقرار کی وجہ سے اس کے ساتھ مقرلہ کے حق کا تعلق ہو گیا اس لحاظ سے کہ شاید وہ مقر کے قول کی تصدیق کرے حتی کہ اگر مقرلہ تکذیب کے بعد بھی مقر کی تصدیق کر دے تب بھی مقرلہ سے اس بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا، اسی طرح اقرار کے ساتھ بچے کا بھی حق متعلق ہو جاتا ہے؛ کیونکہ بچہ بھی نسب کا محتاج ہے تو مقرلہ کے رد کرنے سے رد نہ ہوگا پس جب مقر کا اقرار رد نہیں ہوا تو اس کا نسب کا دعوی کرنا صحیح نہیں۔

{6} صاحبینؒ کے استشہاد کا جواب یہ ہے کہ ولاء کے مسئلہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی اگر مشتری نے اعتاقِ بائع کا اقرار کیا اور بائع نے اس کی تکذیب کی، پھر مشتری نے کہا کہ میں نے اس کو آزاد کیا ہے تو صاحبینؒ کے قول پر اس کی ولاء مشتری کی جانب پھرے گی، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کو ولاء نہیں ملے گی پس جب یہ صورت خود مختلف فیہ ہے تو یہ حجت نہیں ہو سکتی ہے۔

اور اگر ہم مان لیں کہ ولاء کا مسئلہ متفق علیہ ہے تو ہم جواب دیتے ہیں کہ ولاء اور نسب میں فرق ہے؛ کیونکہ ولاء ایسی چیز ہے کہ زیادہ قوی پیش آنے سے باطل ہو جاتی ہے جیسے ماں کی جانب سے باپ کی قوم کی طرف ولاء کھینچ لانے والا امر پیش آنے سے ولاء باپ کی

قوم کی طرف کھنچ جاتی ہے مثلاً ایک آزاد شدہ باندی نے کسی غلام کے ساتھ نکاح کیا اور اس سے بچے جن گئی تو اولاد کی ولاء ماں کے آزاد کنندہ کو ملے گی، لیکن اگر ان بچوں کے باپ کو اس کے مولی نے آزاد کر دیا تو باپ ان کی ولاء کو اپنی طرف کھینچ لے گا اب ان کی ولاء باپ کے آزاد کنندہ کے لیے ہوگی، پس یہاں بائع کی طرف سے جو ولاء موقوف ہے اس پر مشتری کا دعوی وارد ہو گیا جو اس موقوف سے اقوی ہے اس لیے اس اقوی سے ولاءِ اول باطل ہو جائے گی، اور بائع کی طرف سے ولاء موقوف اس لیے ہے کہ بائع تکذیب کے بعد مشتری کے قول کی تصدیق کر سکتا ہے، بہر حال جب موقوف ولاء پر مشتری کا دعوی وارد ہو گیا تو ولاءِ اول باطل ہو جائے گی، جبکہ نسب کا مسئلہ ولاء کے برخلاف ہے؛ کیونکہ وہ کسی شی کے پیش آنے سے بالکل نہیں ٹوٹتا ہے جیسا کہ سابق میں گذر چکا لہذا نسب کو ولاء پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

{7} یاد رہے کہ نسب کا باطل نہ ہونا ایک ایسی اصل ہے جس سے امام صاحبؒ کے مسلک کے مطابق ایک حیلے کا راستہ نکل سکتا ہے وہ یہ کہ اگر کسی نے کوئی بچہ بیچنا چاہا حالانکہ مشتری کو خوف ہے کہ اس کے بعد بائع اس کے نسب کا دعوی کرے گا جس سے اس کی بیع ٹوٹ جائے گی تو مشتری بائع کو امر کر دے کہ کسی دوسرے شخص کے لیے اس بچے کے نسب کا اقرار کر دے جس کے بعد بائع اس کے نسب کا دعوی نہیں کر سکتا ہے اس طرح بائع کے دعویٔ نسب کی وجہ سے بیع کے ٹوٹنے سے مشتری مامون ہو جائے گا۔

فتوی: امام ابو حنیفہؒ کا قول راجح ہے لما قال المفتی غلام قادر النعمانی:القول الراجح هو قول الامام الاعظم ؛ لأن قول الامام قول المتون وایضاً ظهر من داب المصنف، و قال العلامة ابو البرکات النسفی:صبی عند رجل فقال هو ابن فلان ثم قال هو ابنی لم یکن ابنه و ان جحد ان یکون ابنه (القول الراجح:194/2)

{8} اگر ایک بچہ ایک مسلمان اور ایک نصرانی کے قبضہ میں ہو پس نصرانی نے کہا کہ "یہ میرا بیٹا ہے" اور مسلمان نے کہا کہ "یہ میرا غلام ہے" تو وہ نصرانی کا بیٹا قرار دیا جائے گا اور آزاد ہو گا؛ کیونکہ اسلام بے شک مرجح ہوتا ہے لیکن مرجح ہونے کے لیے کوئی تعارض چاہیئے اور یہاں کوئی تعارض نہیں ہے؛ کیونکہ یہاں مساوات نہیں ہے اس لیے کہ نصرانی کا بیٹا قرار دینے اور آزاد بنانے میں بچہ کے حق میں شفقت بہت زیادہ ہے اس لیے کہ وہ فی الحال آزادی کی شرافت پاتا ہے اور انجام کو اسلام کی شرافت پائے گا اس لیے کہ اسلام اور وحدانیت کے دلائل خوب واضح ہیں لہذا وہ انجام کار مسلمان بھی ہو جائے گا اس طرح اس کو دو شرافتیں (اسلام اور آزادی) حاصل ہو جائیں گی، جب کہ اس کے عکس میں دو شرافتیں نہیں ہیں یعنی اگر اسے مسلمان کا غلام بنایا جائے تو فی الحال اپنے مولی کا تابع ہو کر بے شک وہ اسلام کے حکم میں داخل ہو جائے گا، مگر آزادی سے محروم ہو گا اور آزادی حاصل کرنا اس کے اختیار میں بھی نہیں ہے، لہذا دونوں میں مساوات نہیں ہے اس لیے مسلمان کا غلام قرار دینے میں اسلام وجہ ترجیح نہیں ہو سکتا ہے۔

اور اگر مسلمان و نصرانی میں سے ہر ایک نے دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو مسلمان کو ترجیح ہوگی؛ کیونکہ اسلام کو ترجیح حاصل ہے اور بچے کے حق میں دو شفقتوں میں سے یہی کامل شفقت ہے کہ ثابت النسب ہونے کے ساتھ مسلمان بھی شمار ہوگا۔

{1}قَالَ : وَإِذَا ادَّعَتِ امْرَأَةٌ صَبِيًّا أَنَّهُ ابْنُهَا لَمْ تَجُزْ دَعْوَاهَا حَتَّى تَشْهَدَ امْرَأَةٌ

فرمایا: اور اگر دعوی کیا عورت نے بچے کے بارے میں کہ یہ میرا بیٹا ہے، تو جائز نہ ہوگا اس کا دعوی یہاں تک کہ گواہی دے ایک عورت

عَلَى الْوِلَادَةِ وَمَعْنَى الْمَسْأَلَةِ أَنْ تَكُونَ الْمَرْأَةُ ذَاتَ زَوْجٍ لِأَنَّهَا تَدَّعِي تَحْمِيلَ النَّسَبِ عَلَى الْغَيْرِ فَلَا تُصَدَّقُ

اس کی ولادت پر، اور اس مسئلہ کا معنی یہ ہے کہ عورت شوہر والی ہو؛ کیونکہ وہ دعوی کرتی ہے نسب ڈالنے کا دوسرے پر، پس اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی

إلَّا بِحُجَّةٍ، بِخِلَافِ الرَّجُلِ لِأَنَّهُ يُحَمِّلُ نَفْسَهُ النَّسَبَ، {2}ثُمَّ شَهَادَةُ الْقَابِلَةِ كَافِيَةٌ فِيهَا لِأَنَّ الْحَاجَةَ إلَى تَعْيِينِ الْوَلَدِ.

مگر حجت سے۔ برخلاف مرد کے؛ کیونکہ وہ نسب ڈالتا ہے اپنے اوپر، پھر دایہ کی گواہی کافی ہے اس میں؛ کیونکہ حاجت تعیین ولد کی ہے،

أَمَّا النَّسَبُ فَيَثْبُتُ بِالْفِرَاشِ الْقَائِمِ، وَقَدْ صَحَّ { أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَبِلَ شَهَادَةَ الْقَابِلَةِ عَلَى الْوِلَادَةِ}

رہا نسب تو وہ ثابت ہوتا ہے فراش سے جو قائم ہے، اور صحیح ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے قبول کی تھی دایہ کی شہادت ولادت پر۔

{3} وَلَوْ كَانَتْ مُعْتَدَّةً فَلَا بُدَّ مِنْ حُجَّةٍ تَامَّةٍ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَقَدْ مَرَّ فِي الطَّلَاقِ ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَنْكُوحَةً وَلَا مُعْتَدَّةً

اور اگر وہ معتدہ ہو تو ضروری ہے کامل حجت امام صاحبؒ کے نزدیک، اور گذر چکا ہے کتاب الطلاق میں، اور اگر وہ نہ منکوحہ ہو اور نہ معتدہ،

قَالُوا : يَثْبُتُ النَّسَبُ مِنْهَا بِقَوْلِهَا لِأَنَّ فِيهِ إلْزَامًا عَلَى نَفْسِهَا دُونَ غَيْرِهَا .{4} وَإِنْ كَانَ لَهَا زَوْجٌ

تو مشائخ نے کہا ہے کہ ثابت ہوگا نسب اس سے اس کے کہنے سے؛ کیونکہ اس میں لازم کرنا ہے اپنے اوپر نہ کہ غیر پر، اور اگر اس کا کوئی شوہر ہو

وَزَعَمَتْ أَنَّهُ ابْنُهَا مِنْهُ وَصَدَّقَهَا فَهُوَ ابْنُهُمَا وَإِنْ لَمْ تَشْهَدْ امْرَأَةٌ

اور عورت کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اس سے، اور تصدیق کی اس کی زوج نے، تو وہ ان دونوں کا بیٹا ہوگا اگرچہ گواہی نہ دے کوئی عورت؛

لِأَنَّهُ الْتَزَمَ نَسَبَهُ فَأَغْنَى ذَلِكَ عَنِ الْحُجَّةِ .{5} وَإِنْ كَانَ الصَّبِيُّ فِي أَيْدِيهِمَا وَزَعَمَ الزَّوْجُ أَنَّهُ ابْنُهُ

کیونکہ اس نے التزام کیا اس کے نسب کا، پس مستغنی کر دیا اس نے حجت سے۔ اور اگر ہو بچہ ان دونوں کے قبضہ میں، اور شوہر کہے کہ میرا بیٹا ہے

مِنْ غَيْرِهَا وَزَعَمَتْ أَنَّهُ ابْنُهَا مِنْ غَيْرِهِ فَهُوَ ابْنُهُمَا ؛ لِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ الْوَلَدَ مِنْهُمَا

اس کے غیر سے، اور عورت کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اس کے غیر سے، تو وہ ان دونوں کا بیٹا ہوگا؛ کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ بچہ ان دونوں سے ہے؛

لِقِيَامِ أَيْدِيهِمَا أَوْ لِقِيَامِ الْفِرَاشِ بَيْنَهُمَا ، ثُمَّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يُرِيدُ إبْطَالَ حَقِّ صَاحِبِهِ

ان دونوں کا قبضہ قائم ہونے کی وجہ سے یا قیام فراش کی وجہ سے دونوں کے درمیان، پھر ہر ایک ان دونوں میں سے چاہتا ہے ابطال اپنے ساتھی کے حق کا،

فَلَا يُصَدَّقُ عَلَيْهِ ،{6}وَهُوَ نَظِيرُ ثَوْبٍ فِي يَدِ رَجُلَيْنِ يَقُولُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا
پس تصدیق نہیں کی جائے گی اس کے ساتھی پر اور یہ نظیر ہے ایسے کپڑے کی جو دو شخصوں کے قبضہ میں ہو، کہتا ہے ہر ایک ان دونوں میں سے
هُوَ بَيْنِي وَبَيْنَ رَجُلٍ آخَرَ غَيْرِ صَاحِبِهِ يَكُونُ الثَّوْبُ بَيْنَهُمَا إلَّا أَنَّ هُنَاكَ يَدْخُلُ
کہ یہ میرے اور اس کے ساتھی کے علاوہ فلاں دوسرے شخص کے درمیان مشترک ہے، تو کپڑا ان دونوں میں مشترک ہوگا؛ مگر وہاں داخل ہو جائے گا
الْمُقَرُّ لَهُ فِي نَصِيبِ الْمُقِرِّ لِأَنَّ الْمَحَلَّ يَحْتَمِلُ الشَّرِكَةَ ، وَهَاهُنَا لَا يَدْخُلُ لِأَنَّ النَّسَبَ لَا يَحْتَمِلُهَا.
مقرلہ مقر کے حصہ میں؛ کیونکہ محل احتمال رکھتا ہے شرکت، اور یہاں داخل نہ ہوگا؛ کیونکہ نسب احتمال نہیں رکھتا ہے شرکت کا۔

{7}قَالَ : وَمَنِ اشْتَرَى جَارِيَةً فَوَلَدَتْ وَلَدًا عِنْدَهُ فَاسْتَحَقَّهَا رَجُلٌ غَرِمَ الْأَبُ قِيمَةَ الْوَلَدِ
فرمایا: اور جس نے باندی خریدی، پس اس نے بچہ جنا خریدار کے پاس، پھر مستحق نکل آیا اس کا کوئی شخص، تو باپ تاوان دے گا ولد کی قیمت کا
يَوْمَ يُخَاصِمُ ؛ لِأَنَّهُ وَلَدُ الْمَغْرُورِ{8}فَإِنَّ الْمَغْرُورَ مَنْ يَطَأُ امْرَأَةً مُعْتَمِدًا عَلَى مِلْكِ يَمِينٍ أَوْ نِكَاحٍ
جھگڑے کے دن کی؛ کیونکہ یہ دھوکہ شدہ کا بیٹا ہے؛ اس لیے دھوکہ شدہ وہ ہے جو وطی کرے کسی عورت سے اعتماد کرتے ہوئے ملکِ یمین یا نکاح پر،
فَتَلِدُ مِنْهُ ثُمَّ تُسْتَحَقُّ ، وَوَلَدُ الْمَغْرُورِ حُرٌّ بِالْقِيمَةِ بِإِجْمَاعِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ، وَلِأَنَّ
پس وہ بچہ جنے اس سے، پھر عورت مستحق ہو جائے، اور دھوکہ شدہ کا بچہ آزاد ہے بعوضِ قیمت صحابہ کرامؓ کے اجماع سے۔ اور اس لیے کہ
النَّظَرَ مِنَ الْجَانِبَيْنِ وَاجِبٌ فَيُجْعَلُ الْوَلَدُ حُرَّ الْأَصْلِ فِي حَقِّ أَبِيهِ رَقِيقًا فِي حَقِّ مُدَّعِيهِ نَظَرًا لَهُمَا،
رعایت جانبین کی واجب ہے، پس قرار دیا جائے گا بچہ حر الاصل اس کے باپ کے حق میں، رقیق اس کے مدعی کے حق میں؛ دونوں کی رعایت کے پیش نظر۔
{9}ثُمَّ الْوَلَدُ حَاصِلٌ فِي يَدِهِ مِنْ غَيْرِ صُنْعِهِ فَلَا يَضْمَنُهُ إلَّا بِالْمَنْعِ كَمَا فِي وَلَدِ الْمَغْصُوبَةِ،
پھر بچہ آیا ہے اس کے قبضہ میں اس کی تعدی کے بغیر، پس وہ ضامن نہ ہوگا اس کا مگر روکنے سے، جیسا کہ مغصوبہ باندی کے بچے میں ہوتا ہے؛
فَلِهَذَا تُعْتَبَرُ قِيمَةُ الْوَلَدِ يَوْمَ الْخُصُومَةِ لِأَنَّهُ يَوْمُ الْمَنْعِ وَلَوْ مَاتَ الْوَلَدُ لَا شَيْءَ عَلَى الْأَبِ؛
پس اسی وجہ سے معتبر ہوگی بچے کی قیمت خصومت کے دن کی؛ کیونکہ خصومت کا دن منع کا دن ہے۔ اور اگر مر گیا بچہ تو کچھ لازم نہیں باپ پر؛
لِانْعِدَامِ الْمَنْعِ ،{10}وَكَذَا لَوْ تَرَكَ مَالًا لِأَنَّ الْإِرْثَ لَيْسَ بِبَدَلٍ عَنْهُ ، وَالْمَالُ لِأَبِيهِ لِأَنَّهُ حُرُّ الْأَصْلِ
منع نہ ہونے کی وجہ سے اور اسی طرح اگر چھوڑ دیا مال کو؛ کیونکہ میراث بدل نہیں ہے بچے کا، اور مال اس کے باپ کا ہوگا؛ کیونکہ بچہ حر الاصل ہے
فِي حَقِّهِ فَيَرِثُهُ{11} وَلَوْ قَتَلَهُ الْأَبُ يَغْرَمُ قِيمَتَهُ ؛ لِوُجُودِ الْمَنْعِ
باپ کے حق میں، پس وہ اس کا وارث ہوگا، اور اگر قتل کیا اس کو باپ نے، تو تاوان دے گا اس کی قیمت کا؛ منع پائے جانے کی وجہ سے،
وَكَذَا لَوْ قَتَلَهُ غَيْرُهُ فَأَخَذَ دِيَتَهُ ، لِأَنَّ سَلَامَةَ بَدَلِهِ لَهُ كَسَلَامَتِهِ،

اور اسی طرح اگر قتل کیا اس کو باپ کے علاوہ نے، پس لے لی باپ نے اس کی دیت؛ کیونکہ اس کے بدل کی سلامتی اس کی سلامتی کی طرح ہے

وَمَنْعَ بَدَلِهِ كَمَنْعِهِ فَيَغْرَمُ قِيمَتَهُ كَمَا إذَا كَانَ حَيًّا {12} وَيَرْجِعُ بِقِيمَةِ الْوَلَدِ

اور بدل کا روکنا اس کے روکنے کی طرح ہے، پس وہ تاوان ادا کرے گا اس کی قیمت کا جیسا کہ جب وہ زندہ ہو۔ اور واپس لے گا بچے کی قیمت

عَلَى بَائِعِهِ ؛ لِأَنَّهُ ضَمِنَ لَهُ سَلَامَتَهُ كَمَا يَرْجِعُ بِثَمَنِهِ ، بِخِلَافِ الْعُقْرِ لِأَنَّهُ لَزِمَهُ

اپنے بائع سے؛ کیونکہ وہ ضامن تھا اس کے لیے اس کی سلامتی کا جیسا کہ واپس لے گا اس کا ثمن، بر خلاف عقر کے؛ کیونکہ وہ تو لازم ہوا ہے

لِاسْتِيفَاءِ مَنَافِعِهَا فَلَا يَرْجِعُ بِهِ عَلَى الْبَائِعِ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ .

باندی کے منافع وصول کرنے کی وجہ سے پس واپس نہیں لے سکتا وہ بائع سے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

تشریح:۔{1} اگر ایک عورت نے کسی بچے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ "یہ بچہ میرا بیٹا ہے" تو اس کا دعویٰ جائز نہیں ہے یہاں تک کہ ایک عورت بچے کی ولادت پر گواہی دے، اور اس مسئلہ کا معنی یہ ہے کہ یہ عورت شوہر والی ہے اور دعویٰ کر لے کہ "یہ میرا بیٹا ہے اس شوہر سے" اور شوہر اس بچے سے انکار کرتا ہے تو عورت کا یہ دعویٰ جائز نہیں؛ کیونکہ عورت دعویٰ کرتی ہے کہ اس بچے کے نسب کو شوہر پر ڈالے تو بغیر حجت کے عورت کے قول کی تصدیق نہ ہوگی، اور چونکہ ولادت کو مرد حاضر نہیں ہوتا ہے اس لیے ایک دائی کی گواہی سے بچے کی ولادت ثابت ہو جاتی ہے۔ اس کے برخلاف اگر مرد نے کسی بچے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ "یہ میرا بیٹا ہے" تو اس کا دعویٰ جائز ہے؛ کیونکہ وہ کسی غیر پر بچے کا نسب نہیں ڈالتا ہے بلکہ خود اپنی ذات پر ڈالتا ہے جس کے لیے حجت کی حاجت نہیں ہے۔

{2} پھر واضح رہے کہ عورت کے مسئلہ میں دائی کی گواہی کافی ہے اس لیے کہ حاجت فقط اس بچے کے معین کرنے کی ہے یعنی کہ یہی بچہ ہے جس کو اس عورت نے جنا ہے، رہا بچے کا نسب تو وہ بوجہ فراش (عورت کا زوج کے لیے اس طرح متعین ہونا کہ اس کا جو بھی بچہ پیدا ہو اس کا نسب اس سے ثابت ہو) کے ثابت ہو جائے گا جو فی الحال موجود ہے، اور صحیح روایت سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے ولادت پر صرف دائی کی گواہی قبول فرمائی تھی[1] اس لیے فقط دائی کی گواہی کافی ہے۔

{3} اور اگر یہ عورت معتدہ ہو یعنی طلاق یا وفات کی عدت گذار رہی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت پر پوری حجت پیش کرنا ضروری ہے یعنی کہ دو مرد یا دو ایک مرد دو عورتیں گواہی دیں، یا حمل بالکل ظاہر ہو، یا شوہر اس کا اقرار کرے تو بلا شہادت بھی نسب ثابت ہو جائے گا، اور یہ مسئلہ "کِتَابُ الطَّلَاقِ" کے "بَابُ ثُبُوتِ النَّسَبِ" میں گذر چکا ہے۔ اور اگر یہ عورت منکوحہ یا معتدہ نہ

(1) أنه عليه السلام قبل شهادة القابلة على الولادة، تقدم في الشهادات. (نصب الراية: 247/4)

ہو تو مشائخ نے کہا ہے کہ عورت سے بچے کا نسب صرف عورت کے کہنے سے ثابت ہو جائے گا؛ کیونکہ اس میں خود عورت نے اپنی ذات پر نسب کو لازم کیا ہے نہ کہ غیر (شوہر) پر، اور جو شخص اپنی ذات پر کوئی چیز لازم کر دے تو بغیر حجت اس کی تصدیق کی جائے گی اس لیے اس صورت میں صرف عورت کا قول کافی ہے۔

{4} اور اگر اس عورت کا کوئی شوہر ہو اور عورت نے دعویٰ کیا کہ "یہ لڑکا میرا اسی شوہر سے ہے" اور شوہر نے اس کے قول کی تصدیق کی تو وہ ان دونوں کا بیٹا ہو جائے گا اگرچہ کوئی عورت اس کی گواہی نہ دے؛ کیونکہ شوہر نے اس کے نسب کا التزام کر لیا جس نے اس کو حجت پیش کرنے سے مستغنی کر دیا اس لیے کسی دائی وغیرہ کی گواہی کی ضرورت نہیں ہے۔

{5} اور اگر یہ بچہ زوجین دونوں کے قبضہ میں ہو اور شوہر دعویٰ کرتا ہے کہ "یہ بچہ میرا بیٹا ہے اس عورت کے سوا دوسری عورت سے ہے" اور زوجہ دعویٰ کرتی ہے کہ "یہ میرا بیٹا ہے اس شوہر کے سوا دوسرے شوہر سے ہے" تو بھی وہ ان دونوں کا بیٹا قرار دیا جائے گا؛ کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ یہ بچہ ان دونوں کا ہے؛ کیونکہ ان دونوں کا قبضہ قائم ہے یا ان دونوں میں نکاح کا فراش قائم ہے۔ پھر چونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک یہ چاہتا ہے کہ اس بچے میں دوسرے کا حق باطل کر دے تو دونوں میں سے کسی کے قول کی دوسرے پر تصدیق نہیں کی جائے گی۔

{6} اور اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ ایک کپڑا دو شخصوں کے قبضہ میں ہے، اور ہر ایک دعویٰ کرتا ہے کہ "یہ کپڑا میرے اور فلاں شخص کے درمیان مشترک ہے" لیکن اپنے قابض ساتھی کا نام نہیں لیتا ہے بلکہ اس کے سوا کسی دوسرے شخص کا نام لیتا ہے کہ وہ اس کپڑے میں میرا شریک ہے، تو یہ کپڑا ان دونوں قابضوں میں مشترک ہو گا، البتہ دونوں مسئلوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ کپڑے کے مسئلہ میں ہر ایک قابض نے جس شخص کے لیے اقرار کیا ہے وہ اس مقر کے حصہ میں داخل ہو کر اس کے ساتھ شریک ہو جائے گا؛ کیونکہ کپڑا ایسی چیز ہے جو شرکت کو قبول کرتا ہے، اور دعویٰ نسب کے مسئلہ میں جس مرد کو عورت نے داخل کیا یا جس عورت کو شوہر نے داخل کیا وہ مقر کے حصہ میں داخل نہ ہو گا؛ کیونکہ نسب ایسی چیز نہیں ہے جو شرکت کا احتمال رکھتا ہے اس لیے مقر لہ مقر کے حصہ میں شریک نہیں ہو سکتا ہے۔

{7} اگر ایک شخص نے ایک باندی خریدی اور وہ مشتری کے پاس مشتری سے بچہ جن گئی، پھر ایک شخص نے آکر دعویٰ کیا کہ یہ باندی میری ہے اور اس نے باندی پر اپنا استحقاق ثابت کر دیا تو بچے کا باپ (مشتری) مستحق کو اس بچے کی وہ قیمت تاوان دے گا جو قیمت خصومت کے دن ہے؛ کیونکہ یہ ایسے شخص کا بچہ ہے جس نے دھوکہ کھایا ہے یعنی اس نے اپنی باندی سمجھ کر اس کے ساتھ وطی کر لی حالانکہ وہ غیر کی باندی ہے، اور قاعدہ ہے کہ جس شخص نے دھوکہ کھایا ہو اس کا بچہ قیمت کے عوض آزاد ہوتا ہے۔

{8} اور یہاں مشتری مغرور (دھوکہ کھایا ہوا) اس لیے ہے کہ مغرور اسی شخص کو کہتے ہیں جو ملکیت یا نکاح کے اعتماد پر کسی عورت سے وطی کرلے اور وہ اس سے بچہ جن لے، پھر وہ عورت مستحق ہو جائے یعنی اس کا کوئی اور شخص مستحق نکل آئے اور استحقاق ثابت کر کے اس کو لے لے، اور مغرور کا بچہ اس لیے قیمت کے عوض آزاد ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس پر اجماع کیا ہے[1]، اور اس لیے کہ عورت کے مالک اور بچہ کے باپ دونوں کا لحاظ کرنا واجب ہے پس بچے کے باپ کا لحاظ کرتے ہوئے اس بچے کو اصلی آزاد قرار دیا جائے گا اور ماں کے مالک کا لحاظ کرتے ہوئے بچے کو رقیق قرار دیا جائے گا اور قیمت کے عوض آزاد قرار دیا جائے گا جس میں بچے کے باپ اور عورت کے مالک دونوں کی رعایت ہے۔

{9} واضح رہے کہ باپ پر اس بچے کا ضمان اس لیے واجب ہے کہ یہ بچہ اپنے باپ کے قبضہ میں بغیر اس کے تعدی اور ظلم کے آیا ہے تو وہ مستحق کے لیے صرف اس وجہ سے ضامن ہو گا کہ باپ اسے مستحق کو دینے سے روک دے جیسے غصب کی ہوئی باندی کے بچے میں ہوتا ہے کہ مغصوبہ باندی کا بچہ غاصب کے پاس امانت ہے اس کا کوئی ضمان نہیں مگر یہ کہ غاصب اس کو مغصوب منہ سے روک دے تو پھر اس کا ضامن ہو گا، بہر حال جب بچہ کو روکنے کی وجہ سے اس پر ضمان آتا ہے تو بچے کی وہ قیمت معتبر ہو گی جو قیمت خصومت کے دن ہے؛ کیونکہ اسی دن اس نے بچے کو روکا ہے، اور اگر خصومت سے پہلے یہ بچہ مر گیا تو اس کے باپ پر کچھ تاوان واجب نہ ہو گا؛ کیونکہ اس کی طرف سے روکنا نہیں پایا گیا۔

{10} اسی طرح اگر یہ بچہ مر گیا اور اس نے اپنے باپ کے لیے کچھ مال بطورِ میراث چھوڑا تو بھی باپ اس مال کا ضامن نہیں ہے؛ کیونکہ بچے کی میراث کچھ اس بچے کا عوض نہیں ہے کہ اس مال کو روکنا بچے کو روکنے کی طرح قرار دیا جائے اور باپ کو ضامن قرار دیا جائے۔ اور یہ مال بچے کے باپ کو ملے گا اس لیے کہ باپ کے حق میں یہ بچہ اصلی آزاد ہے تو باپ اس کا وارث ہو گا۔

([1]) علامہ زیلعی فرماتے ہیں: قلت: غريب، وروى ابن أبي شيبة في مصنفه في البيوع حدثنا أبو بكر بن عياش عن مطرف عن عامر عن علي في رجل اشترى جارية فولدت منه أولادا، ثم أقام رجل البينة أنها له، قال: ترد عليه، ويقوم عليه ولدها فيغرم الذي باعها ما غرها، انتهى. حدثنا سفيان بن عيينة عن أيوب بن موسى عن ابن قسيط عن سليمان بن يسار أن أمة أتت قوما فغرتهم، وزعمت أنها حرة، فتزوجها رجل، فولدت له أولادا فوجدوها أمة، فقضى عمر بقيمة أولادها، في كل مغرور غرة، انتهى. حدثنا عبد الأعلى عن سعيد عن قتادة عن خلاس أن أمة أتت طيئا فزعمت أنها حرة، فتزوجها رجل، ثم إن سيدها ظهر عليها، فقضى عثمان أنها وأولادها لسيدها، وجعل لزوجها ما أدرك من متاعه، وجعل فيهم السنة، في كل رأس رأسين2 انتهى. حدثنا يزيد بن هارون عن أشعث عن الشعبي، قال: سألته عن جارية أتت قوما، فزعمت أنها حرة، فرغب فيها رجل، فتزوجها، فولدت له أولادا، ثم علموا أنها أمة، فجاء مولاها فأخذها، قال: يأخذ المولى أمته، ويفدي الأب أولاده، بغرة غرة، انتهى. حدثنا الفضل بن دكين عن هشام بن سعد عن شيبة بن نصاح عن سعيد بن المسيب، قال: في ولد كل مغرور غرة، انتهى. وفي الموطأ في كتاب الأقضية مالك أنه بلغه أن عمر بن الخطاب، أو عثمان بن عفان، قضى أحدهما في أمة غرت رجلا بنفسها، فذكرت أنها حرة، فتزوجها، فولدت له أولادا، فقضى أن يفدي ولده بمثلهم، قال مالك: وتلك القيمة عندي، انتهى. (نصب الراية؛ 248/4)

{11} اور اگر باپ نے اس بچے کو قتل کر ڈالا تو اس کی قیمت کا ضامن ہو گا؛ کیونکہ اس کی طرف سے بچے کو روکنا پایا گیا۔ اسی طرح اگر باپ کے علاوہ کسی دوسرے شخص نے اس بچے کو قتل کیا اور باپ نے اس کی دیت لے لی تو بھی باپ ضامن ہو گا اس لیے کہ باپ کو اس کا عوض (دیت) سالم ملنا بمنزلہ خود بچے کے سالم ملنے کے ہے اور باپ کا دیت روکنا بمنزلہ بچے کے روکنے کے ہے پس وہ اس کی قیمت کا ضامن ہو گا جیسے بچہ زندہ ہونے کی صورت میں ضامن ہوتا ہے۔

{12} اور بچہ کی جو کچھ قیمت اس نے مستحق کو تاوان دی ہے وہ اپنے بائع سے واپس لے گا یعنی جس نے اس کے ہاتھ یہ باندی فروخت کر کے اس کو تصرف پر مسلط کیا تھا اسی سے بچے کی قیمت کا تاوان لے گا؛ کیونکہ بائع اس مشتری کے لیے اس مبیعہ کے عیب سے سالم ہونے کا ضامن ہوا تھا تو جب اس کا مستحق نکل آیا تو یہ عیب ہے اس لیے بچے کا تاوان اس سے واپس لے گا؛ کیونکہ بچہ مبیع (ماں) کا جزء ہے جیسے خود مبیعہ (اس بچے کی ماں) کا ثمن واپس لے گا۔ عقر کا حکم اس کے برخلاف ہے یعنی مشتری نے باندی کے ساتھ شبہ سے وطی کرنے کے عوض جو کچھ مستحق کو دیا وہ بائع سے واپس نہیں لے سکتا؛ کیونکہ یہ تو مشتری پر باندی کے منافع حاصل کرنے کی وجہ سے لازم ہوا ہے تو اس کو بائع سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

كِتَابُ الْإِقْرَارِ

یہ کتاب اقرار کرنے کے بیان میں ہے۔

اقرار لغت میں بمعنی اثبات ہے کہا جاتا ہے "قَرَّ الشيءِ اِذَا ثَبَتَ" اور شرعاً "اِخبارٌ عَن ثُبُوتِ حَقِّ الغَيرِ عَلى نَفسِه" یعنی مقر کا اپنے نفس پر لازم و ثابت شدہ حق غیر کی خبر دینے کو اقرار کہتے ہیں۔ اقرار کرنے والے کو مقر اور جس کیلئے اقرار کیا جائے اس کو مقر لہ اور جس شئ کا اقرار کیا جائے اس کو مقر بہ کہا جاتا ہے۔

"كِتَابُ الإقرَارِ" کو "كِتَابُ الدّعوَى" کے بعد اس لیے رکھا ہے کہ دونوں میں مناسبت پائی جاتی ہے یوں کہ مدعیٰ علیہ یا تو مدعی کے دعوی کا اقرار کرے گا یا انکار کرے گا، اقرار کی صورت میں فیصلہ مختصر وقت میں ہوتا ہے اور انکار کی صورت میں کچھ امور نمٹانے کے بعد فیصلہ ہوتا ہے، بہر حال انکار اور اقرار دعوی کے بعد اور دعوی پر موقوف ہوتے ہیں اس لیے مصنفؒ نے موقوف علیہ (دعوی) کو پہلے اور موقوف (اقرار) کو بعد میں بیان فرمایا ہے۔

{1} قَالَ : وَإِذَا أَقَرَّ الحُرُّ البَالِغُ العَاقِلُ بِحَقٍّ لَزِمَهُ إِقرَارُهُ مَجهُولًا كَانَ مَا أَقَرَّ بِهِ أَو مَعلُومًا

فرمایا: اور اگر اقرار کیا آزاد، عاقل، بالغ نے کسی حق کا، تو لازم ہوگا اس کا اقرار اس کو، خواہ مجہول ہو وہ چیز جس کا وہ اقرار کر چکا یا معلوم ہو،

اِعْلَمْ أَنَّ الْإِقْرَارَ إِخْبَارٌ عَنْ ثُبُوتِ الْحَقِّ، وَأَنَّهُ مُلْزِمٌ لِوُقُوعِهِ دَلَالَةً؛ أَلَا تَرَى كَيْفَ أَلْزَمَ

جاننا چاہیے کہ اقرار خبر دینا ہے ثبوتِ حق کا، اور اقرار لازم کرنے والا ہے؛ بوجہ اس کے دلیل واقع ہونے کے، کیا نہیں دیکھتے ہو کیسا لازم کیا

رَسُولُ اللهِ ﷺ مَاعِزًا رضی اللہ عنہ الرَّجْمَ بِإِقْرَارِهِ وَتِلْكَ الْمَرْأَةَ بِاعْتِرَافِهَا. {2} وَهُوَ حُجَّةٌ قَاصِرَةٌ لِقُصُورِ وِلَايَةِ الْمُقِرِّ

حضور ﷺ نے حضرت ماعز پر رجم اس کے اقرار سے، اور اس عورت پر اس کے اعتراف سے، اور اقرار حجت قاصرہ ہے؛ قصورِ ولایت کی وجہ سے

عَنْ غَيْرِهِ فَيَقْتَصِرُ عَلَيْهِ {3} وَشَرَطَ الْحُرِّيَّةَ لِيَصِحَّ إِقْرَارُهُ مُطْلَقًا، فَإِنَّ الْعَبْدَ الْمَأْذُونَ لَهُ وَإِنْ كَانَ مُلْحَقًا بِالْحُرِّ

مقر کی غیر پر، پس وہ مقتصور ہوگا مقر پر۔ اور شرط لگائی ہے آزادی کی تاکہ صحیح ہو اس کا اقرار مطلقاً؛ کیونکہ ماذون لہ غلام اگرچہ ملحق ہے آزاد کے ساتھ

فِي حَقِّ الْإِقْرَارِ، لَكِنَّ الْمَحْجُورَ عَلَيْهِ لَا يَصِحُّ إِقْرَارُهُ بِالْمَالِ وَيَصِحُّ بِالْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ لِأَنَّ إِقْرَارَهُ عُهِدَ

اقرار کے حق میں، لیکن محجور علیہ غلام کا اقرار صحیح نہیں ہے مال کا، اور صحیح ہے حدود اور قصاص کا؛ اس لیے کہ اس کا اقرار معلوم ہوا ہے

مُوجِبًا لِتَعَلُّقِ الدَّيْنِ بِرَقَبَتِهِ وَهِيَ مَالُ الْمَوْلَى فَلَا يُصَدَّقُ عَلَيْهِ،

واجب کرنے والا؛ تعلق دین کی وجہ سے اس کی گردن کے ساتھ، اور رقبہ مولیٰ کا مال ہے پس اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اس کے مولیٰ پر،

بِخِلَافِ الْمَأْذُونِ لِأَنَّهُ مُسَلَّطٌ عَلَيْهِ مِنْ جِهَتِهِ، وَبِخِلَافِ الْحَدِّ وَالدَّمِ لِأَنَّهُ مُبْقًى عَلَى أَصْلِ الْحُرِّيَّةِ فِي ذَلِكَ،

برخلاف ماذون لہ کے؛ کیونکہ وہ مسلط ہے مال پر مولیٰ کی طرف سے، اور برخلاف حد اور قصاص کے؛ کیونکہ وہ باقی رہتا ہے اصلی آزادی پر ان میں

حَتَّى لَا يَصِحَّ إِقْرَارُ الْمَوْلَى عَلَى الْعَبْدِ فِيهِ، {4} وَلَا بُدَّ مِنَ الْبُلُوغِ وَالْعَقْلِ لِأَنَّ إِقْرَارَ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ غَيْرُ لَازِمٍ

حتیٰ کہ صحیح نہیں ہے مولیٰ کا اقرار اپنے غلام پر ان میں۔ اور ضروری ہے عقل اور بلوغ؛ کیونکہ بچے اور مجنون کا اقرار لازم نہیں ہوتا؛

لِانْعِدَامِ أَهْلِيَّةِ الِالْتِزَامِ، إِلَّا إِذَا كَانَ الصَّبِيُّ مَأْذُونًا لَهُ لِأَنَّهُ مُلْحَقٌ بِالْبَالِغِ بِحُكْمِ الْإِذْنِ، {5} وَجَهَالَةُ الْمُقَرِّ بِهِ لَا تَمْنَعُ

اہلیتِ التزام معدوم ہونے کی وجہ سے، مگر جبکہ بچہ ماذون لہ ہو؛ کیونکہ وہ ملحق ہے بالغ کے ساتھ بحکم اجازت۔ اور مقر بہ کی جہالت مانع نہیں

صِحَّةَ الْإِقْرَارِ؛ لِأَنَّ الْحَقَّ قَدْ يَلْزَمُ مَجْهُولًا بِأَنْ أَتْلَفَ مَالًا لَا يَدْرِي قِيمَتَهُ أَوْ يَجْرَحَ جِرَاحَةً

صحتِ اقرار کے لیے؛ کیونکہ حق کبھی لازم ہوتا ہے مجہول ہو کر بایں طور پر کہ ایسا مال تلف کردے کہ معلوم نہ ہوا اس کی قیمت، یا کسی کو لگائے ایسا زخم

لَا يَعْلَمُ أَرْشَهَا أَوْ تَبْقَى عَلَيْهِ بَاقِيَةُ حِسَابٍ لَا يُحِيطُ بِهِ عِلْمُهُ، وَالْإِقْرَارُ إِخْبَارٌ عَنْ ثُبُوتِ الْحَقِّ فَيَصِحُّ بِهِ،

جس کا جرمانہ معلوم نہ ہو، یا باقی ہو اس پر کچھ حساب جس کو وہ نہ جانتا ہو، اور اقرار خبر دینا ہے ثبوتِ حق کا، پس صحیح ہے مجہول کے ساتھ،

بِخِلَافِ الْجَهَالَةِ فِي الْمُقَرِّ لَهُ لِأَنَّ الْمَجْهُولَ لَا يَصْلُحُ مُسْتَحِقًّا، {6} وَيُقَالُ لَهُ: بَيِّنِ الْمَجْهُولَ؛ لِأَنَّ التَّجْهِيلَ

برخلافِ مقرلہ میں جہالت کے؛ کیونکہ مجہول شخص مستحق نہیں ہو سکتا ہے۔ اور کہا جائے گا اس سے کہ بیان کر مجہول کو؛ کیونکہ مجہول رکھنا

مِنْ جِهَتِهِ فَصَارَ . كَمَا إِذَا أَعْتَقَ أَحَدَ عَبْدَيْهِ . فَإِنْ لَمْ يُبَيِّنْ

اسی کی طرف سے ہے، پس ہو گیا جیسا کہ جب کوئی آزاد کر دے اپنے دو غلاموں میں سے ایک۔ پس اگر اس نے بیان نہیں کیا،

أَجْبَرَهُ الْقَاضِي عَلَى الْبَيَانِ ؛ لِأَنَّهُ لَزِمَهُ الْخُرُوجُ عَمَّا لَزِمَهُ بِصَحِيحِ إِقْرَارِهِ وَذَلِكَ بِالْبَيَانِ.

تو مجبور کرے گا اس کو قاضی بیان پر؛ کیونکہ لازم ہے اس پر خروج اس سے جو لازم آیا ہے اس پر اس کے صحیح اقرار کی وجہ سے، اور یہ بیان سے ہو گا۔

{7} فَإِنْ قَالَ : لِفُلَانٍ عَلَيَّ شَيْءٌ لَزِمَهُ أَنْ يُبَيِّنَ مَا لَهُ قِيمَةٌ ؛ لِأَنَّهُ أَخْبَرَ عَنِ الْوُجُوبِ

فرمایا: پس اگر کہا: کہ فلاں کی مجھ پر کوئی چیز ہے، تو لازم ہو گا اس پر ایسی چیز بیان کرنا جس کی کچھ قیمت ہو؛ کیونکہ اس نے خبر دی وجوب سے

فِي ذِمَّتِهِ ، وَمَا لَا قِيمَةَ لَهُ لَا يَجِبُ فِيهَا ، فَإِذَا بَيَّنَ غَيْرَ ذَلِكَ يَكُونُ رُجُوعًا.

اپنے ذمہ میں، اور جس چیز کی قیمت نہ ہو وہ لازم نہیں ہوتی ہے ذمہ میں، پس جب وہ بیان کرے اس کے علاوہ تو یہ اقرار سے رجوع ہو گا۔

تشریح:۔ {1} اگر کسی آزاد، عاقل اور بالغ شخص نے اپنے اوپر کسی حق کا اقرار کیا تو وہ حق اس کے ذمہ لازم ہو جاتا ہے خواہ وہ حق مجہول ہو مثلاً کہا کہ "فلاں کی میرے ذمہ ایک چیز ہے" اور یا معلوم ہو مثلاً کہا کہ "فلاں کا میرے ذمہ ایک من گندم ہے"۔ واضح رہے کہ اقرار کا معنی اپنے اوپر کسی کے حق کے ثابت ہونے کی خبر دینا ہے اور یہ اقرار آدمی پر اس حق کو لازم کرنے والا ہوتا ہے؛ کیونکہ اقرار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ جس چیز کی خبر دی ہے وہ واقع ہو گئی ہے، آپ دیکھیں جب حضرت ماعز رضی اللہ عنہ نے اپنے اوپر زنا کا اقرار کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے اقرار کی وجہ سے اس پر رجم کو لازم کر دیا، اسی طرح غامدیہ عورت نے جب زنا کا اعتراف کر لیا تو اس کو رجم کر دیا گیا[1]۔

{2} پھر واضح ہو کہ اقرار ایک حجتِ قاصرہ ہے یعنی صرف اپنے اوپر اقرار کرنے والے تک مقصور رہتا ہے، دوسرے پر لازم نہیں ہوتا؛ کیونکہ مقر کی ولایت دوسرے سے قاصر ہے تو مقر کا اقرار صرف مقر تک ہی رہے گا، اس کے برخلاف بیّنہ چونکہ حجتِ متعدیہ ہے اس لیے وہ غیر پر بھی حجت ہو گا۔

{3} اور مقر کی آزادی کی شرط اس لیے لگائی تاکہ اس کا اقرار مطلقاً صحیح ہو یعنی مال اور غیر مال سب میں صحیح ہو؛ کیونکہ غلاموں میں سے اگرچہ ماذون فی التجارۃ غلام اقرار کے سلسلے میں آزاد لوگوں کے ساتھ شامل ہے لیکن مجور غلام کا اقرارِ مالی صحیح نہیں ہے۔ البتہ مجور غلام کا حدود اور قصاص کا اقرار کرنا صحیح ہے؛ مجور غلام کا اقرارِ مالی اس لیے صحیح نہیں ہے کہ معلوم ہوا ہے کہ مجور غلام

---

(1) حديث ماعز والغامدية تقدم في الحدود. (نصب الراية: 4/249)

کا اقرار بھی مقر پر مقربہ لازم کرنے والا ہے پس اگر اس کا اقرارِ مالی صحیح ہو تو قرضہ اس کی گردن پر لازم ہو جائے گا حالانکہ اس کی گردن اس کے مولیٰ کا مال ہے تو مولیٰ کے مال پر اس کے اقرار کی تصدیق نہ ہو گی؛ کیونکہ اقرار حجتِ قاصرہ ہے غیر کی طرف متعدی نہیں ہوتا ہے۔

برخلاف ماذون غلام کے کہ اس کا اقرارِ مالی بھی صحیح ہے؛ کیونکہ وہ اپنے مولیٰ کی طرف سے مال پر مسلط ہے اور کسی شی پر مسلط شخص کا اقرار اسی شی کے بارے صحیح ہوتا ہے۔ اور برخلاف حدود اور قصاص کے کہ ان میں غلام مجور کا اقرار بھی صحیح ہے؛ کیونکہ غلام مجوز حدود اور قصاص میں اصلی آزادی پر باقی ہے حتی کہ اگر مولیٰ نے حدود اور قصاص میں اپنے غلام پر اقرار کیا تو مولیٰ کا یہ اقرار صحیح نہیں ہے۔

{4} پھر واضح رہے کہ مقر کا عاقل اور بالغ ہونا ضروری ہے؛ اس لیے کہ بچے اور مجنون کا اقرار لازم نہیں ہوتا ہے؛ کیونکہ ان میں یہ اہلیت نہیں ہوتی ہے کہ اپنے اوپر کسی چیز کا التزام کریں، لیکن اگر بچے کو تجارت کی اجازت ہو تو اس کا اقرار صحیح ہو گا؛ کیونکہ ماذون بچہ اجازت کی وجہ سے بالغوں کے ساتھ ملایا گیا ہے۔

{5} واضح رہے کہ جس کا اقرار کیا گیا اگر وہ مجہول ہو تو یہ جہالت صحتِ اقرار کے لیے مضر نہیں ہے؛ کیونکہ کبھی آدمی پر مجہول حق لازم ہوتا ہے مثلاً کسی کا مال تلف کر دیا جس کی قیمت معلوم نہیں ہے، یا کسی کو زخمی کر دیا حالانکہ اس زخم کا جرمانہ معلوم نہیں ہے، یا کسی پر معاملات کا کچھ حساب کتاب باقی ہے حالانکہ وہ اس کو نہیں جانتا ہے کہ کتنا ہے اور اس نے اس کا اقرار کیا تو جہالت کے باوجود یہ حق اس پر لازم ہو گا؛ کیونکہ اقرار ثبوتِ حق کی خبر دینے کا نام ہے لہٰذا مجہول حق کا بھی اقرار صحیح ہے۔

اس کے برخلاف اگر وہ شخص مجہول ہو جس کے لیے اقرار کیا گیا ہے تو یہ صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ جو شخص مجہول ہے یعنی نامعلوم ہے وہ مستحق نہیں ہو سکتا، پس اگر کسی مجہول شخص کے لیے کسی چیز کا اقرار کیا گیا تو یہ صحیح نہ ہو گا۔

{6} مجہول چیز کا اقرار چونکہ صحیح ہے پس اگر کسی نے مجہول چیز کا اقرار کیا تو مقر سے کہا جائے گا کہ تو اس مجہول چیز کو بیان کر؛ کیونکہ مجہول کر دینا اسی کی جانب سے واقع ہوا ہے اس لیے بیان بھی اسی کے ذمہ ہو گا، پس یہ ایسا ہے جیسے ایک شخص نے اپنے دو غلاموں کے بارے میں کہا کہ "ایک آزاد ہے" تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ یہ بیان کر دو کہ ان دو غلاموں میں سے تو نے کس کی آزادی کا ارادہ کیا ہے۔ پس اگر مقر نے بیان نہیں کیا تو قاضی اس کو بیان کرنے پر مجبور کرے گا؛ کیونکہ اس کے صحیح اقرار کی وجہ سے جو چیز اس پر لازم آئی اس ذمہ داری سے خارج ہونا بھی اس پر لازم ہے اور اس کا ذریعہ یہی ہے کہ وہ بیان کرے، پس قاضی اس حق لازم کی وجہ سے اس پر زبردستی کرے گا۔

الالغاز:۔ایّ رجل أقرّ ولم یلزمه المال حتی تکرّر الاقرار؟

الجواب:۔انه المقر بالزنا لایجب علیه مهر المزنیة حتی یکرر الاقرار۔(الاشباه والنظائر)

{7} اگر ایک شخص نے کہا کہ "مجھ پر فلاں شخص کے لیے کوئی چیز ہے" تو اس پر لازم ہے کہ ایسی چیز بیان کرے جس کی کچھ قیمت ہو؛ کیونکہ اس نے اپنے ذمہ واجب ہونے کی خبر دی ہے اور جس چیز کی کچھ قیمت نہ ہو وہ آدمی کے ذمہ واجب نہیں ہوتی ہے، پس اگر اس نے ایسی چیز بیان کی جس کی کچھ قیمت نہ ہو تو یہ اپنے اقرار سے پھرنا ہوگا اس لیے اس کا یہ بیان نہیں مانا جائے گا۔

{1}قَالَ : وَالْقَوْلُ قَوْلُهُ مَعَ يَمِينِهِ إنِ ادَّعَى الْمُقَرُّ لَهُ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ ؛ لِأَنَّهُ هُوَ الْمُنْكِرُ فِيهِ ، وَكَذَا إذَا قَالَ

فرمایا: اور قول مقر کا معتبر ہوگا اس کی یمین کے ساتھ اگر دعوی کیا مقرلہ نے اس سے زیادہ کا؛ کیونکہ وہ منکر ہے زیادتی کا، اور اسی طرح اگر کہا

لِفُلَانٍ عَلَيَّ حَقٌّ ؛ لِمَا بَيَّنَّا ، وَكَذَا لَوْ قَالَ : غَصَبْتُ مِنْهُ شَيْئًا

کہ فلاں کا مجھ پر حق ہے؛ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے، اور اسی طرح اگر کہا: کہ میں نے غصب کی ہے اس سے کوئی چیز،

وَيَجِبُ أَنْ يُبَيِّنَ مَا هُوَ مَالٌ يَجْرِي فِيهِ التَّمَانُعُ تَعْوِيلًا عَلَى الْعَادَةِ .{2} وَلَوْ قَالَ : لِفُلَانٍ عَلَيَّ مَالٌ

اور واجب ہے کہ بیان کرے ایسی چیز جو مال ہو اور جاری ہو اس میں باہم روک: اعتماد کرتے ہوئے عادت پر۔ اور اگر کہا کہ فلاں کا مجھ پر مال ہے،

فَالْمَرْجِعُ إلَيْهِ فِي بَيَانِهِ ؛ لِأَنَّهُ الْمُجْمِلُ وَيُقْبَلُ قَوْلُهُ فِي الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ ؛ لِأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ مَالٌ

تو رجوع ہوگا اس کی طرف اس کے بیان میں؛ کیونکہ مجمل رکھنے والا وہی ہے، اور قبول ہوگا اس کا قول قلیل وکثیر میں؛ کیونکہ یہ سب مال ہے؛

فَإِنَّهُ اسْمٌ لِمَا يُتَمَوَّلُ بِهِ ، إلَّا أَنَّهُ لَا يُصَدَّقُ فِي أَقَلَّ مِنْ دِرْهَمٍ ؛ لِأَنَّهُ

اس لیے کہ مال نام ہے اس کا جس سے دولتمندی حاصل کی جائے، مگر یہ کہ تصدیق نہیں کی جائے گی ایک درہم سے کم میں؛ کیونکہ ایک درہم سے کم

لَا يُعَدُّ مَالًا عُرْفًا{3} وَلَوْ قَالَ : مَالٌ عَظِيمٌ لَمْ يُصَدَّقْ فِي أَقَلَّ مِنْ مِائَتَيْ دِرْهَمٍ ؛ لِأَنَّهُ أَقَرَّ

مال شمار نہیں کیا جاتا ہے عرف میں۔ اور اگر کہا: کہ مالِ عظیم ہے، تو تصدیق نہیں کی جائے گی دو سو درہم سے کم میں؛ کیونکہ اس نے اقرار کیا

بِمَالٍ مَوْصُوفٍ فَلَا يَجُوزُ إلْغَاءُ الْوَصْفِ وَالنِّصَابُ عَظِيمٌ حَتَّى اُعْتُبِرَ صَاحِبُهُ غَنِيًّا بِهِ ، وَالْغَنِيُّ عَظِيمٌ

مالِ موصوف کا، پس جائز نہیں وصف کو لغو کرنا، اور نصاب مالِ عظیم ہے حتی کہ شمار ہوتا ہے اس کا مالک غنی اس کی وجہ سے، اور غنی عظیم ہے

عِنْدَ النَّاسِ .{4} وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ لَا يُصَدَّقُ فِي أَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ وَهِيَ نِصَابُ السَّرِقَةِ لِأَنَّهُ عَظِيمٌ

لوگوں کے نزدیک۔ اور امام صاحبؒ سے مروی ہے کہ تصدیق نہیں کی جائے گی دس درہم سے کم میں، اور وہ نصابِ سرقہ ہے تو وہ عظیم ہے

حَيْثُ تُقْطَعُ بِهِ الْيَدُ الْمُحْتَرَمَةُ ، وَعَنْهُ مِثْلُ جَوَابِ الْكِتَابِ ،{5} وَهَذَا إذَا

اس حیثیت سے کہ کاٹا جاتا ہے اس کی وجہ سے محترم ہاتھ، اور امام صاحبؒ سے دوسری روایت جواب کتاب کی طرح مروی ہے، اور یہ جب ہے

قَالَ مِنَ الدَّرَاهِمِ، أَمَّا إِذَا قَالَ مِنَ الدَّنَانِيرِ فَالتَّقْدِيرُ فِيهَا بِالْعِشْرِينَ، وَفِي الْإِبِلِ بِخَمْسٍ وَعِشْرِينَ لِأَنَّهُ أَدْنَى نِصَابٍ

کہ وہ "مِنَ الدَّرَاهِمِ" کہے، اور اگر "مِنَ الدَّنَانِيرِ" کہا تو اس میں اندازہ بیس سے ہوگا، اور اونٹوں میں پچیس سے؛ کیونکہ یہ کم از کم نصاب ہے

يَجِبُ فِيهِ مِنْ جِنْسِهِ وَفِي غَيْرِ مَالِ الزَّكَاةِ بِقِيمَةِ النِّصَابِ{6} وَلَوْ قَالَ : أَمْوَالٌ عِظَامٌ فَالتَّقْدِيرُ بِثَلَاثَةِ نُصُبٍ

جس میں واجب ہوتا ہے اسی جنس کا جانور، اور مالِ زکوۃ کے علاوہ میں نصاب کی قیمت سے۔ اور اگر کہا: اموالِ عظام، تو اندازہ تین نصابوں سے ہوگا

مِنْ أَيِّ فَنٍّ سَمَّاهُ ؛ اعْتِبَارًا لِأَدْنَى الْجَمْعِ{7} وَلَوْ قَالَ : دَرَاهِمُ كَثِيرَةٌ لَمْ يُصَدَّقْ فِي أَقَلَّ مِنْ عَشَرَةٍ

اس جنس کے جس کو اس نے ذکر کیا ہے اعتبار کرتے ہوئے ادنیٰ جمع کا۔ اور اگر کہا: دراہم کثیرہ ہیں، تو تصدیق نہیں کی جائے گی دس سے کم میں،

وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ ، وَعِنْدَهُمَا لَمْ يُصَدَّقْ فِي أَقَلَّ مِنْ مِائَتَيْنِ ؛ لِأَنَّ صَاحِبَ النِّصَابِ مُكْثِرٌ

اور یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک تصدیق نہیں کی جائے گی دو سو سے کم میں؛ کیونکہ صاحبِ نصاب کثیر مال والا ہے،

حَتَّى وَجَبَ عَلَيْهِ مُوَاسَاةُ غَيْرِهِ ، بِخِلَافِ مَا دُونَهُ . وَلَهُ أَنَّ الْعَشَرَةَ أَقْصَى مَا يَنْتَهِي إِلَيْهِ

حتی کہ واجب ہے اس پر غیر کی ہمدردی، برخلاف اس سے کم کے، اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ دس کا عدد انتہائی وہ عدد ہے جس پر منتہی ہوتا ہے

اسْمُ الْجَمْعِ، يُقَالُ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ ثُمَّ يُقَالُ أَحَدَ عَشَرَ دِرْهَمًا فَيَكُونُ هُوَ الْأَكْثَرَ مِنْ حَيْثُ اللَّفْظُ فَيَنْصَرِفُ إِلَيْهِ

اسم جمع، کہا جاتا ہے "عَشَرَةُ دَرَاهِمَ" پھر کہا جاتا ہے "أَحَدَ عَشَرَ دِرْهَمًا" پس ہوگا دس اکثر لفظ کے اعتبار سے، پس پھرے گا اسی کی طرف۔

{8} وَلَوْ قَالَ دَرَاهِمُ فَهِيَ ثَلَاثَةٌ ؛ لِأَنَّهَا أَقَلُّ الْجَمْعِ الصَّحِيحِ إِلَّا أَنْ يُبَيِّنَ أَكْثَرَ مِنْهَا ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ يَحْتَمِلُهُ

اور اگر کہا "دَرَاهِمُ" تو وہ تین درہم ہیں؛ کیونکہ یہ اقل جمع صحیح ہے، مگر یہ کہ بیان کرے اس سے زیادہ؛ کیونکہ لفظ احتمال رکھتا ہے اس کا،

وَيَنْصَرِفُ إِلَى الْوَزْنِ الْمُعْتَادِ{9} وَلَوْ قَالَ : كَذَا كَذَا دِرْهَمًا لَمْ يُصَدَّقْ فِي أَقَلَّ مِنْ أَحَدَ عَشَرَ دِرْهَمًا؛ لِأَنَّهُ ذَكَرَ

اور پھرے گا وزنِ معتاد کی طرف۔ اور اگر کہا: اتنے اتنے درہم، تو تصدیق نہیں کی جائے گی گیارہ درہم سے کم میں؛ کیونکہ اس نے ذکر کئے

عَدَدَيْنِ مُبْهَمَيْنِ لَيْسَ بَيْنَهُمَا حَرْفُ الْعَطْفِ وَأَقَلُّ ذَلِكَ مِنَ الْمُفَسَّرِ أَحَدَ عَشَرَ{10} وَلَوْ قَالَ: كَذَا وَكَذَا دِرْهَمًا لَمْ يُصَدَّقْ

دو ایسے مبہم عدد جن کے درمیان حرفِ عطف نہیں ہے، اور کم از کم ایسے مبہم اعداد میں سے گیارہ ہے۔ اور اگر کہا: اتنے اور اتنے، تو تصدیق نہیں کی جائے گی

فِي أَقَلَّ مِنْ أَحَدٍ وَعِشْرِينَ ؛ لِأَنَّهُ ذَكَرَ عَدَدَيْنِ مُبْهَمَيْنِ بَيْنَهُمَا حَرْفُ الْعَطْفِ، وَأَقَلُّ ذَلِكَ مِنَ الْمُفَسَّرِ أَحَدٌ وَعِشْرُونَ

اکیس سے کم میں؛ کیونکہ اس نے ذکر کئے دو ایسے مبہم عدد جن کے درمیان حرفِ عطف ہے اور کم از کم ایسے مبہم اعداد میں سے اکیس ہے

فَيُحْمَلُ كُلُّ وَجْهٍ عَلَى نَظِيرِهِ{11} وَلَوْ قَالَ كَذَا دِرْهَمًا فَهُوَ دِرْهَمٌ ؛ لِأَنَّهُ تَفْسِيرٌ لِلْمُبْهَمِ ، وَلَوْ ثَلَّثَ

پس محمول کیا جائے گا ہر وجہ کو اس کی نظیر پر۔ اور اگر کہا: "كَذَا دِرْهَمًا" تو وہ ایک درہم ہے؛ کیونکہ یہ تفسیر ہے مبہم کی۔ اور اگر تین مرتبہ

كَذَا بِغَيْرِ وَاوٍ فَأَحَدَ عَشَرَ ؛ لِأَنَّهُ لَا نَظِيرَ لَهُ سِوَاهُ{12} وَإِنْ ثَلَّثَ بِالْوَاوِ فَمِائَةٌ وَأَحَدٌ وَعِشْرُونَ،

لفظ "كذا" ذکر کیا بغیر واؤ کے، تو گیارہ ہوں گے؛ کیونکہ کوئی نظیر نہیں اس کی اس کے سوا۔ اور اگر تین بار ذکر کیا واؤ کے ساتھ، تو ایک سو اکیس ہوں گے،

وَإِنْ رَبَّعَ يُزَادُ عَلَيْهَا أَلْفٌ ، لِأَنَّ ذَلِكَ نَظِيرُهُ .

اور اگر چار بار کہا تو اضافہ کیا جائے گا اس پر ہزار کا؛ کیونکہ یہ اس کی نظیر ہے۔

تشریح:۔{1} اگر مقر نے مقر بہ چیز کی کوئی مقدار بیان کی، مگر مقر لہ نے اس مقدار سے زیادہ کا دعویٰ کیا، تو قسم کے ساتھ مقر کا قول قبول ہوگا؛ کیونکہ مقر ہی اس زائد مقدار کا منکر ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مقر نے کہا کہ "فلاں شخص کا مجھ پر حق ہے" تو بھی ایسی چیز بیان کرنا لازم ہے جس کی قیمت ہو دلیل وہی ہے جو اوپر ہم نے بیان کی کہ اس نے اپنے ذمہ میں وجوب کی خبر دی ہے اور جس چیز کی قیمت نہ ہو وہ واجب نہیں ہوتی ہے اس لیے ایسی چیز بیان کرنا لازم ہے جس کی قیمت ہو۔

اسی طرح اگر کہا کہ "میں نے فلاں شخص سے کوئی چیز غصب کر لی" تو بھی عادت پر اعتماد کرتے ہوئے ایسا مال بیان کرنا واجب ہے کہ جس میں باہم روک جاری ہوتی ہو؛ کیونکہ عادت میں غصب ایسے ہی مال لینے کو کہتے ہیں جو مال قیمتی ہو کہ اس کے لینے سے روکا جاتا ہے۔

{2} اگر مقر نے کہا کہ "مجھ پر فلاں شخص کا مال ہے" تو اس کے بیان کے بارے میں رجوع مقر ہی کی طرف کیا جائے گا؛ کیونکہ اسی نے مال کو مجمل چھوڑا ہے اور مجمل چھوڑے ہوئے کے بارے میں مجمل چھوڑنے والے کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ پھر خواہ مقر قلیل مال بیان کرے یا کثیر بیان کرے اسی کا قول قبول ہوگا؛ کیونکہ قلیل ہو یا کثیر ہو سب مال ہے؛ اس لیے کہ مال ایسی چیز کو کہتے ہیں جس سے انسان دولت مندی حاصل کرتا ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو، لیکن ایک درہم سے کم بیان کرنے میں تصدیق نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ عرف میں اس کو مال نہیں کہتے ہیں۔

{3} اگر مقر نے کہا کہ "میرے اوپر فلاں شخص کا مال عظیم ہے" تو دو سو درہم سے کم بیان کرنے کی صورت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ اس نے ایسے مال کا اقرار کیا جو متصف ہے وصفِ عظیم کے ساتھ اور قاعدہ ہے کہ متصف بالصفۃ کا اقرار کرنے کی صورت میں مقر بہ اس صفت کے ساتھ لازم ہوگا، لہٰذا وصفِ عظیم کو لغو کرنا جائز نہیں ہے بلکہ اس کی رعایت ضروری ہے۔ پھر دو سو درہم جو نصاب زکوٰۃ ہے مال عظیم شمار ہوتا ہے حتیٰ کہ جس شخص کے پاس دو سو درہم مال ہو وہ شرعاً غنی شمار ہوتا ہے اور عام لوگوں کے نزدیک مالدار اور عظیم ہے یوں دو سو درہم میں حکم شرع اور عرف دونوں کی رعایت ہے۔

{4} اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت مروی ہے کہ دس دراہم سے کم میں تصدیق نہیں کی جائے گی اور یہ مقدار نصاب سرقہ ہے اور یہ مقدار عظیم ہے؛ کیونکہ اس قدر مال چوری کرنے پر اس کا محترم ہاتھ کاٹا جاتا ہے اس لیے یہ عظیم مال ہے جس کو بیان کرنے پر مقر کی تصدیق کی جائے گی اور اس سے کم بیان کرنے پر تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اور دوسری روایت امام صاحبؒ سے جواب کتاب کی طرح مروی ہے یعنی کہ دو سو دراہم سے کم بیان کرنے کی صورت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

فتوی:۔ اصح یہ ہے کہ مقر کے حال کو دیکھا جائے گا کہ فقیر ہے یا غنی ہے کما فی ردّ المحتار: (قَوْلُهُ : وَقِيلَ : إنَّ الْمُقِرَّ إلَخْ) قَالَ الزَّيْلَعِيُّ : وَالْأَصَحُّ أَنَّ قَوْلَهُ يُبْنَى عَلَى حَالِ الْمُقِرِّ فِي الْفَقْرِ وَالْغِنَى ، فَإِنَّ الْقَلِيلَ عِنْدَ الْفَقِيرِ عَظِيمٌ ، وَأَضْعَافُ ذَلِكَ عِنْدَ الْغَنِيِّ لَيْسَ بِعَظِيمٍ ؛ وَهُوَ فِي الشَّرْعِ مُتَعَارِضٌ فَإِنَّ الْمِائَتَيْنِ فِي الزَّكَاةِ عَظِيمٌ ، وَفِي السَّرِقَةِ وَالْمَهْرِ الْعَشَرَةُ عَظِيمَةٌ فَيَرْجِعُ إلَى حَالِهِ ، ذَكَرَهُ فِي النِّهَايَةِ وَحَوَاشِي الْهِدَايَةِ مَعْزِيًّا إلَى الْمَبْسُوطِ شُرُنْبُلَالِيَّةٌ وَذَكَرَ فِي الْهَامِشِ عَنِ الزَّيْلَعِيِّ .وَيَنْبَغِي عَلَى قِيَاسِ مَا رُوِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنْ يُعْتَبَرَ فِيهِ حَالُ الْمُقِرِّ شُرُنْبُلَالِيَّةٌ اهـ (ردّ المحتار:501/4)

{5} واضح رہے کہ دو سو دراہم میں اس کی تصدیق اس وقت صحیح ہے کہ اس نے یوں کہا ہو کہ "میرے اوپر فلاں شخص کا دراہموں میں سے مالِ عظیم ہے" اور اگر اس نے کہا کہ "دیناروں میں سے مالِ عظیم ہے" تو بیس دیناروں سے اندازہ کیا جائے گا؛ کیونکہ دنانیر کا نصاب بیس دینار ہیں۔ اور اگر اس نے کہا کہ "میرے اوپر فلاں شخص کا اونٹوں میں سے مالِ عظیم ہے" تو پچیس اونٹ بیان کرنے میں تصدیق کی جائے گی؛ کیونکہ یہ کم از کم وہ نصاب ہے جس میں یہی جنس (زکوۃ میں دینا) واجب ہے یعنی پچیس اونٹوں میں اونٹ کا بچہ "بنت مخاض" دیا جاتا ہے جبکہ اس سے کم میں بکری دی جاتی ہے۔ اور اگر اس نے زکوۃ کے مالوں کے سوا کوئی مال (مثلاً کپڑوں میں سے مالِ عظیم) بیان کیا تو اس میں نصاب کی قیمت سے اندازہ کیا جائے گا۔

{6} اگر مقر نے کہا کہ "میرے اوپر فلاں شخص کے اموالِ عظام ہیں" تو اس نے جس جنس کے اموال بیان کیے ہوں مثلاً کہا کہ دراہم میں سے یا دنانیر میں سے یا اونٹوں میں سے اموال عظیم ہیں تو اسی جنس کے تین نصاب بیان کرنے سے اندازہ کیا جائے گا؛ کیونکہ ادنیٰ جمع تین ہے پس ادنیٰ جمع کا اعتبار کرتے ہوئے تین نصاب سے اندازہ کیا جائے گا۔

{7} اور اگر مقر نے کہا کہ "مجھ پر فلاں شخص کے دراہم کثیرہ ہیں" تو دس دراہم سے کم میں تصدیق نہیں کی جائے گی اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک دو سو دراہم سے کم دراہم میں تصدیق نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ جس کے پاس نصاب ہو وہ مال کثیر کا مالک شمار ہوتا ہے حتیٰ کہ اس پر دوسرے (ذوی الارحام حقداروں) کی مواسات اور غمخواری لازم آتی ہے، بخلاف اس کے اگر نصاب سے کم کا مالک ہو تو وہ مال کثیر کا مالک شمار نہیں ہوتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اسم جمع جس عدد پر منتہی ہوتا ہے وہ دس ہے چنانچہ "عشرۃ دراھم" بصیغۂ جمع بولتے ہیں اور دس کے بعد گیارہ کو "احد عشر درھما" بصیغۂ مفرد بولتے ہیں تو اکثر عدد دلالتِ لفظ کے اعتبار سے عشرہ ہے اس لیے اسی جانب لفظ پھیر دیا جائے گا؛ کیونکہ جب کوئی مانع نہ ہو تو لفظ کے مدلول سے عدول نہیں کیا جائے گا۔

فتوی:۔ مولانا عبد الحکیم شاولی کوٹیؒ نے اس مسئلہ میں بھی مقر کے حال کے مطابق حکم دینے کو بہتر قرار دیا جائے، چنانچہ فرماتے ہیں: و روی القدوری فی کتاب التقریب عن الامام ابی حنیفة روایة مثل قولهما واختار بعض شراح الهدایة أیضاً قولهما،لکن رجح المحقق ابن الهمام فی الفتح قول ابی حنیفة بالعشرة وعلیه المتون اه، و الذی یظهر للعبد الضعیف عبد الحکیم الشاولکوتی ان یعتبر ههنا أیضاً العرف وحال المقر فی الفقر و الغنیٰ و یکون التقدیر و الإرادة مفوضاً الی فقه الحاکم کما هو الحکم فی اخت هذه المسألة السابقة آنفاً،و لان اختلاف التصحیح یثبت الرأی للمفتی والعرف هو المرجح فی کثیر من الاحکام ،هذا ماظهر لی ولم اره،والله تعالیٰ أعلم(هامش الهدایة: 231/3)

{8} اور اگر مقر نے کہا کہ "مجھ پر دراہم ہیں" تو یہ اقرار تین درہموں پر واقع ہوگا اس لیے کہ "دراہم" جمع صحیح ہے اور جمع صحیح میں سے کمتر تین ہیں لہٰذا یہ اقرار تین پر واقع ہوگا، لیکن اگر وہ تین سے زیادہ بیان کرے تو صحیح ہوگا؛ کیونکہ لفظ "دراہم" تین سے زیادہ کا بھی احتمال رکھتا ہے اور درہموں کا وزن وہ مراد ہوگا جو مقر کے شہر میں رائج ہو؛ کیونکہ اس نے مطلق دراہم کا اقرار کیا ہے اور مطلق غالب نقدِ بلد پر محمول ہوتا ہے۔

{9} اور اگر مقر نے کہا کہ "اس کے مجھ پر اتنے اتنے درہم ہیں" تو گیارہ درہم سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی ؛کیونکہ مقر نے دو عدد مبہم ایسے ذکر کئے ہیں جن کے درمیان حرف عطف نہیں اور صریح غیر مبہم دو عددوں میں سے کمتر عدد گیارہ ہے اس لیے گیارہ سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

{10} اور اگر مقر نے کہا کہ "میرے اوپر اتنے اور اتنے درہم ہیں" تو اکیس درہم سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی ؛کیونکہ اس نے ایسے دو عدد مبہم ذکر کئے کہ جن کے درمیان حرف عطف ہے، اور ایسے دو عدد جن کے درمیان حرف عطف ہو اور وہ مفسّر ذکر ہوں یعنی ان کی تمیز ذکر ہو ایسے عددوں میں کمتر عدد اکیس ہے؛ کیونکہ اکیس سے کم عددوں کے درمیان حرف عطف ذکر نہیں کیا جاتا ہے تو ہر وجہ کو اپنی مفسّر نظیر پر محمول کیا جائے گا یعنی لفظ "کذا" عدد سے کنایہ ہے اور اس کے استعمال میں اصل یہ ہے کہ اس کو عددِ صریح پر قیاس کیا جائے تو جس صورت کے لیے صریح عدد بطورِ نظیر موجود ہو لفظ "کذا" کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

{11} اور اگر مقر نے کہا کہ "مجھ پر اتنا ہے درہم کے اعتبار سے" تو وہ ایک درہم ہے؛ کیونکہ "درهما" اس عددِ مبہم کی تفسیر ہے اور "درهما" مفرد ہے اس لیے اس سے ایک درہم مراد ہوگا۔ اور اگر تین مرتبہ بغیر واؤ کے کہا "كذا كذا درهما" تو اس سے گیارہ درہم واجب ہوں گے؛ کیونکہ تین لفظوں کا بلا حرف عطف کوئی عدد موجود نہیں ہے پس ایک کو مکرر مانا جائے گا اور مقر کی طرف سے دو مرتبہ "كذا كذا درهما" کہنا ثابت ہوگا اور دو مرتبہ بلا حرف عطف مبہم عدد ذکر کرنے کی صورت میں گیارہ درہم مراد ہوتے ہیں۔

{12} اور اگر مقر نے تین مرتبہ "كذا وكذا وكذا" واؤ کے ساتھ ذکر کیا تو ایک سو اکیس درہم واجب ہوں گے؛ کیونکہ حرف عطف کے ساتھ تین لفظوں کا اقل عدد ایک سو اکیس ہے۔ اور اگر اس نے چار مرتبہ "كذا وكذا وكذا وكذا" واؤ کے ساتھ ذکر کیا تو اس پر ہزار کا اضافہ کیا جائے گا یعنی ایک ہزار ایک سو اکیس واجب ہوں گے؛ کیونکہ یہی عدد اس کی نظیر ہے۔

{1} قَالَ: وَإِنْ قَالَ: لَهُ عَلَيَّ أَوْ قِبَلِي فَقَدْ أَقَرَّ بِالدَّيْنِ ؛ لِأَنَّ " عَلَيَّ " صِيغَةُ إِيجَابٍ ، وَقِبَلِي يُنْبِئُ عَنِ الضَّمَانِ

فرمایا: اور اگر کہا: فلاں کے مجھ پر یا میری طرف، تو اس نے اقرار کر لیا دَین کا؛ کیونکہ "عَلَيَّ" ایجاب کا صیغہ ہے، اور "قِبَلِي" خبر دیتا ہے ضمان کی

عَلَى مَا مَرَّ فِي الْكَفَالَةِ . وَلَوْ قَالَ الْمُقِرُّ هُوَ وَدِيعَةٌ وَوَصَلَ صُدِّقَ ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ يَحْتَمِلُهُ مَجَازًا

جیسا کہ گذر چکا کفالہ میں۔ اور اگر کہا مقر نے: کہ وہ ودیعت ہے، اور متصل کیا، تو تصدیق کی جائے گی؛ کیونکہ لفظ احتمال رکھتا ہے اس کا مجازاً

حَيْثُ يَكُونُ الْمَضْمُونُ عَلَيْهِ حِفْظَهُ وَالْمَالُ مَحَلَّهُ فَيُصَدَّقُ مَوْصُولًا لَا مَفْصُولًا . {2} قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ:

کہ ہوتا ہے ضامن اس کی حفاظت کا، اور مال محل حفاظت ہے، پس تصدیق کی جائے گی موصولاً نہ کہ مفصولاً۔ مصنف فرماتے ہیں کہ

وَفِي نُسَخِ الْمُخْتَصَرِ فِي قَوْلِهِ قِبَلِي إنَّهُ إقْرَارٌ بِالْأَمَانَةِ لِأَنَّ اللَّفْظَ يَنْتَظِمُهُمَا حَتَّى صَارَ قَوْلُهُ : لَا حَقَّ لِي قِبَلَ فُلَانٍ

مختصر کے بعض نسخوں میں ہے کہ "قِبَلِي" کہنے میں اقرار ہے امانت کا؛ کیونکہ لفظ شامل ہے دونوں کو حتی کہ ہوگا قائل کا قول "لَا حَقَّ لِي قِبَلَ فُلَانٍ"

إبْرَاءً عَنِ الدَّيْنِ وَالْأَمَانَةِ جَمِيعًا ، وَالْأَمَانَةُ أَقَلُّهُمَا وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ . {3} وَلَوْ قَالَ عِنْدِي أَوْ مَعِي أَوْ فِي بَيْتِي

ابراء ہے دَین اور امانت دونوں سے، اور امانت دونوں میں سے کمتر ہے، اور اول اصح ہے۔ اور اگر کہا: "میرے پاس یا میرے ساتھ، یا میرے گھر

أَوْ فِي كِيسِي أَوْ فِي صُنْدُوقِي فَهُوَ إقْرَارٌ بِأَمَانَةٍ فِي يَدِهِ ؛ لِأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ إقْرَارٌ بِكَوْنِ الشَّيْءِ فِي يَدِهِ

یا میری تھیلی یا میرے صندوق میں ہے" تو یہ اقرار ہے امانت کا اس کے قبضہ میں؛ کیونکہ یہ سب اقرار ہیں شی کا اس کے قبضہ میں ہونے کا،

وَذَلِكَ يَتَنَوَّعُ إلَى مَضْمُونٍ وَأَمَانَةٍ فَيَثْبُتُ أَقَلُّهُمَا وَهُوَ الْأَمَانَةُ . {4} وَلَوْ قَالَ لَهُ رَجُلٌ : لِي عَلَيْك أَلْفٌ

اور قبضہ منقسم ہے مضمون اور امانت کی طرف، پس ثابت ہوگا ان دونوں میں سے کمتر اور وہ امانت ہے۔ اور اگر کہا اس سے کسی شخص نے: کہ میرے تجھ پر ہزار ہیں

فَقَالَ اتَّزِنْهَا أَوْ انْتَقِدْهَا أَوْ أَجِّلْنِي بِهَا أَوْ قَدْ قَضَيْتُكَهَا فَهُوَ إِقْرَارٌ ، لِأَنَّ الْهَاءَ فِي الْأَوَّلِ وَالثَّانِي كِنَايَةٌ

اس نے کہا: وزن کرلوان کو، یا پرکھ لوان کو، یا مجھے مہلت دوان کی، یا وہ تو میں تجھ کو ادا کر چکا ہوں، تو یہ اقرار ہے؛ کیونکہ ہاء اول اور ثانی میں کنایہ ہے

عَنِ الْمَذْكُورِ فِي الدَّعْوَى، فَكَأَنَّهُ قَالَ: اتَّزِنِ الْأَلْفَ الَّتِي لَكَ عَلَيَّ، حَتَّى لَوْ لَمْ يَذْكُرْ حَرْفَ الْكِنَايَةِ لَا يَكُونُ إِقْرَارًا

دعوی میں مذکور سے، تو گویا اس نے کہا: وزن کرلوان ہزار کو جو تیرے مجھ پر ہیں، حتی کہ اگر اس نے ذکر نہیں کیا ہاء کنایہ کو، تو یہ اقرار نہ ہوگا؛

لِعَدَمِ الصَّرْفِ إِلَى الْمَذْكُورِ {5} وَالتَّأْجِيلُ إِنَّمَا يَكُونُ فِي حَقٍّ وَاجِبٍ، وَالْقَضَاءُ يَتْلُو الْوُجُوبَ وَدَعْوَى الْإِبْرَاءِ

اس کے نہ پھرنے کی وجہ سے مذکور کی طرف، اور میعاد ہوتی ہے حق واجب میں، اور ادائیگی وجوب کے بعد ہوتی ہے، اور بری کرنے کا دعوی

كَالْقَضَاءِ لِمَا بَيَّنَّا ، وَكَذَا دَعْوَى الصَّدَقَةِ وَالْهِبَةِ لِأَنَّ التَّمْلِيكَ يَقْتَضِي سَابِقَةَ الْوُجُوبِ،

ادا کی طرح ہوتا ہے: اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے، اور اسی طرح ہے صدقہ اور ہبہ کا دعوی؛ کیونکہ مالک کرنا تقاضا کرتا ہے سابقہ وجوب کا،

وَكَذَا لَوْ قَالَ أَحَلْتُكَ بِهَا عَلَى فُلَانٍ لِأَنَّهُ تَحْوِيلُ الدَّيْنِ .{6} قَالَ : وَمَنْ أَقَرَّ بِدَيْنٍ مُؤَجَّلٍ فَصَدَّقَهُ

اور اسی طرح اگر کہا: میں نے اسے فلاں پر حوالہ کیا؛ کیونکہ حوالہ دَین کی تحویل ہے۔ فرمایا: اور جس نے اقرار کیا میعادی دَین کا، پس تصدیق کی اس کی

الْمُقَرُّ لَهُ فِي الدَّيْنِ وَكَذَّبَهُ فِي التَّأْجِيلِ لَزِمَهُ الدَّيْنُ حَالًا ؛ لِأَنَّهُ أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ بِمَالٍ وَادَّعَى حَقًّا

مقرلہ نے دَین میں، اور تکذیب کی اس کی میعاد میں، تو لازم ہوگا اس پر دَین فی الحال؛ کیونکہ اس نے اقرار کیا اپنے اوپر مال کا، اور دعوی کیا حق کا

لِنَفْسِهِ فِيهِ فَصَارَ كَمَا إِذَا أَقَرَّ بِعَبْدٍ فِي يَدِهِ وَادَّعَى الْإِجَارَةَ ،{7} بِخِلَافِ الْإِقْرَارِ بِالدَّرَاهِمِ السُّودِ

اپنے لیے اس میں، تو یہ ہو گیا جیسا کہ جب وہ اس غلام کا اقرار کرے جو اس کے قبضہ میں، اور دعوی کرے اجارہ کا۔ برخلاف سیاہ درہموں کے اقرار کے؛

لِأَنَّهُ صِفَةٌ فِيهِ وَقَدْ مَرَّتِ الْمَسْأَلَةُ فِي الْكَفَالَةِ .قَالَ : وَيُسْتَحْلَفُ الْمُقَرُّ لَهُ عَلَى الْأَجَلِ ؛ لِأَنَّهُ مُنْكِرٌ

کیونکہ سیاہ ہونا صفت ہے ان میں، اور یہ مسئلہ گذر چکا ہے باب الکفالہ۔ فرمایا: قسم لی جائے گی مقرلہ سے میعاد پر؛ کیونکہ وہ منکر ہے

حَقًّا عَلَيْهِ وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُنْكِرِ .

ایک حق کا اپنے اوپر، اور یمین منکر پر ہوتی ہے۔

تشریح:۔{1} اگر مقر نے کہا کہ "فلاں کا مجھ پر ہے" یا "میری طرف ہے" تو یہ اس کی طرف سے اپنے اوپر فلاں کے لیے قرضہ کا اقرار ہے؛ کیونکہ "عَلَيَّ" اپنے اوپر واجب کرنے کا صیغہ ہے اور "قِبَلِي" ایسا لفظ ہے کہ ضامن ہونے کی خبر دیتا ہے چنانچہ "کتاب الکفالۃ" کی ابتداء میں اس کا بیان گذر چکا۔ اور اگر مقر نے "مجھ پر ہے" یا "میری طرف ہے" کہنے کے متصل کہا کہ "وہ ودیعت ہے" تو اس کی تصدیق کی جائے گی؛ کیونکہ اس کا کلام اس معنی کا مجازاً احتمال رکھتا ہے؛ کیونکہ مودَع پر ودیعت کی حفاظت کی ذمہ داری

ہوتی ہے اور مال محل حفاظت ہے پس اس نے محل حفاظت (مالِ ودیعت) کو ذکر کیا اور حال (حفاظت) کو مراد لیا ہے تو مجازاً یہ جائز ہوگا، پس جب متصل ودیعت ہونے کو بیان کرے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر جدا کر کے بیان کرے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

{2} صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ "مختصر القدوری" کے بعض نسخوں میں اس طرح لکھا ہے کہ اگر مقر نے کہا کہ "میری جانب ہے" تو یہ امانت کا اقرار ہے؛ کیونکہ یہ لفظ امانت اور قرضہ دونوں کو شامل ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ "فلاں شخص کی جانب میرا کچھ حق نہیں ہے" تو یہ اس کی طرف سے فلاں کو قرضہ اور امانت دونوں سے بری کرنا ہوگا پس جب "میری جانب" کہنے میں قرضہ اور امانت دونوں کا احتمال ہے حالانکہ ان دونوں میں سے امانت ادنی ہے تو اس لفظ کو اسی ادنی پر محمول کیا جائے گا۔ لیکن قولِ اول زیادہ صحیح ہے یعنی "میری جانب" کہنا اقرارِ قرضہ ہے؛ کیونکہ یہ لفظ قرضوں میں زیادہ مستعمل ہے۔

{3} اور اگر مقر نے کہا کہ "فلاں کا میرے پاس" یا "میرے ساتھ" یا "میرے گھر میں" یا "میرے بٹوا میں ہے" یا "میرے صندوق میں ہے" تو یہ اس بات کا اقرار ہے کہ فلاں کی شی میرے قبضہ میں امانت ہے؛ کیونکہ فلاں کی شی کا اس کے پاس ہونا دو طرح پر ہو سکتا ہے کہ بطورِ ضمانت ہو یا بطورِ امانت ہو، اور ان دونوں میں سے جو ادنی ہو وہ ثابت ہوگی؛ کیونکہ وہی یقینی ہے کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا اور ادنی امانت ہے تو امانت کا حکم کیا جائے گا۔

{4} اگر ایک شخص سے دوسرے نے کہا کہ "میرے تجھ پر ہزار درہم ہیں"، پس اس نے جواب دیا کہ "تو ان کو تول دو" یا کہا "ان کو نقد پرکھ لو" یا کہا "مجھے ان کے بارے میں مہلت دو" یا کہا "میں تجھے ان کو ادا کر چکا ہوں" تو یہ قرضہ کا اقرار ہے؛ کیونکہ اول اور دوسرے جملے میں جو ہاء ضمیر ہے اس کا مرجع وہی ہزار درہم ہیں جو دعوی میں مذکور ہیں۔ تو گویا اس نے کہا کہ "تیرے جو ہزار درہم مجھ پر ہیں ان کو تول دو" یا "ان کو پرکھ دو" حتی کہ اگر اس نے یہ ضمیر ذکر نہ کی تو یہ اقرار نہ ہوگا؛ کیونکہ اس کا کلام دعوی میں مذکور ہزار کی طرف نہیں پھرے گا۔

{5} اور اپنے قول "مجھے ان کے بارے میں مہلت دو" میں اس نے میعاد مانگی ہے اور میعاد مانگنا اسی حق میں ہو سکتا ہے جو واجب ہو۔ اور اپنے قول "میں تجھے ان کو ادا کر چکا ہوں" میں اس نے ہزار کی ادائیگی کو ذکر کیا ہے اور ادا کر دینا واجب ہونے کے بعد ہوتا ہے لہٰذا ان دونوں صورتوں میں اس نے وجوب کا اقرار کیا ہے۔ اور اگر اس نے جواب میں بری کر دینے کا دعوی کیا کہ "تو نے مجھے بری کر دیا" تو یہ ادا کرنے کی طرح ہوگا یعنی یہ بھی وجوب کا اقرار ہے؛ کیونکہ بری کرنا بھی ادا کرنے کی طرح وجوب کے بعد ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے دعوی کیا کہ "تو نے مجھے صدقہ میں دے دیئے" یا "ہبہ کر دیئے" تو یہ بھی واجب ہونے

کا اقرار ہے؛ کیونکہ صدقہ اور ہبہ کے ذریعہ مالک کر دینا پہلے وجوب کا تقاضا کرتا ہے کہ ہزار درہم اس کے ذمہ واجب تھے پھر مالک نے اس پر صدقہ کر کے یا ہبہ کر کے اس کو ان کا مالک بنایا۔

اسی طرح اس نے جو کہا کہ "میں نے تجھے اس مال کے لیے فلاں شخص پر حوالہ دیا" تو یہ بھی قرضہ کا اقرار ہے؛ کیونکہ حوالہ ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف دین پھیرنے کا نام ہے اور یہ وجوب کے بعد ہوتا ہے اس لیے یہ اپنے اوپر وجوب کا اقرار ہے۔

{6} اگر کسی نے اپنے اوپر میعادی قرضہ ہونے کا اقرار کیا کہ "میرے ذمہ تیرے ہزار درہم ہیں ایک ماہ کے بعد" پس مقرلہ نے قرضہ میں اس کی تصدیق کی اور میعاد میں تکذیب کی کہ تیرے ذمہ ہزار دراہم فی الحال ہیں، تو مقر پر فی الحال واجب الاداء قرضہ لازم ہوگا؛ کیونکہ اس نے اپنے اوپر مال کا اقرار کیا جس میں بلاحجت اس کی تصدیق کی جائے گی، پھر اس میں اپنی ذات کے لیے ایک حق کا دعوی کیا یعنی ایک ماہ میعاد کا دعوی کیا تو اس دعوی میں بلاحجت اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، پس یہ ایسا ہے جیسے کوئی اس طرح کہے کہ "یہ غلام جو میرے قبضہ میں ہے فلاں شخص کی مِلک ہے اور یہ میرے پاس کرایہ پر ہے" تو فلاں کی مِلک کا اقرار اس پر لازم ہوگا اور اجارہ کا دعوی کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اس طرح یہاں بھی اقرارِ مال میں اس کی تصدیق کی جائے گی اور دعویٰ میعاد میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔

{7} اس کے برخلاف اگر کسی شخص نے دوسرے کے لیے سیاہ (کھوٹے) درہموں کا اقرار کیا مثلاً کہا کہ "مجھ پر فلاں شخص کے دو درہم ہیں مگر سفید نہیں ہیں بلکہ کھوٹ ملے سیاہ درہم ہیں" تو اس پر اسی صفت کے ساتھ دراہم لازم ہوں گے جس کے ساتھ اس نے اقرار کیا ہے؛ کیونکہ سیاہ ہونا ان درہموں کی ایک صفت ہے لہٰذا اسی صفت کے ساتھ لازم ہوں گے، باقی اوپر کے مسئلہ میں میعاد چونکہ ایک عارض ہے اور عوارض میں منکر کا قول معتبر ہوگا اس لیے وہاں ہم نے کہا کہ میعاد میں مقر کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور یہ مسئلہ "باب الکفالۃ" میں گذر چکا۔ اور مقرلہ سے میعاد کے انکار کرنے پر قسم لی جائے گی؛ کیونکہ وہ اپنے اوپر ایک حق (میعاد) سے انکار کرتا ہے اور جو منکر ہو اس پر قسم عائد ہوتی ہے۔

{1} وَإِنْ قَالَ : لَهُ عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ لَزِمَهُ كُلُّهَا دَرَاهِمُ .وَلَوْ قَالَ : مِائَةٌ وَثَوْبٌ لَزِمَهُ ثَوْبٌ وَاحِدٌ،

اور اگر کہا: فلاں کے مجھ پر سو اور درہم ہے تو لازم ہوں گے اس پر سب دراہم، اور اگر کہا: سو اور ایک کپڑا، تو اس پر ایک کپڑا لازم ہوگا

وَالْمَرْجِعُ فِي تَفْسِيرِ الْمِائَةِ إلَيْهِ ، وَهُوَ الْقِيَاسُ فِي الْأَوَّلِ ، وَبِهِ قَالَ الشَّافِعِيُّ لِأَنَّ الْمِائَةَ مُبْهَمَةٌ

اور رجوع کیا جائے گا سو کی تفسیر میں اس کی طرف، اور یہی قیاس ہے اول میں، اور اسی کے قائل ہیں امام شافعیؒ؛ کیونکہ سو مبہم ہے

وَالدِّرْهَمُ مَعْطُوفٌ عَلَيْهَا بِالْوَاوِ الْعَاطِفَةِ لَا تَفْسِيرًا لَهَا فَبَقِيَتِ الْمِائَةُ عَلَى إبْهَامِهَا كَمَا فِي الْفَصْلِ الثَّانِي.

اور درہم معطوف ہے اس پر واؤ عاطفہ کے ذریعہ، تفسیر نہیں ہے اس کی، تو باقی رہا لفظ مائۃ اپنے ابہام پر جیسا کہ دوسری صورت میں ہے۔

{2} وَجْهُ الِاسْتِحْسَانِ وَهُوَ الْفَرْقُ أَنَّهُمْ اسْتَثْقَلُوا تِكْرَارَ الدِّرْهَمِ فِي كُلِّ عَدَدٍ وَاكْتَفَوْا بِذِكْرِهِ عَقِيبَ الْعَدَدَيْنِ. وَهَذَا فِيمَا

اور وجہ استحسان وہی فرق ہے کہ انہوں نے ثقیل سمجھا لفظ درہم کو ہر عدد میں، اور اکتفا کیا اس کے ذکر پر دو عددوں کے بعد، اور یہ وہاں ہے

يَكْثُرُ اسْتِعْمَالُهُ وَذَلِكَ عِنْدَ كَثْرَةِ الْوُجُوبِ بِكَثْرَةِ أَسْبَابِهِ وَذَلِكَ فِي الدَّرَاهِمِ وَالدَّنَانِيرِ وَالْمَكِيلِ

جہاں استعمال بکثرت ہو، اور کثرتِ استعمال کثرتِ وجوب سے ہوتا ہے اس کے اسباب کی کثرت کے وقت، اور یہ دراہم، دنانیر، مکیلی

وَالْمَوْزُونِ ، أَمَّا الثِّيَابُ وَمَا لَا يُكَالُ وَلَا يُوزَنُ فَلَا يَكْثُرُ وُجُوبُهَا فَبَقِيَ عَلَى الْحَقِيقَةِ.

اور موزونی میں ہوتا ہے، رہے کپڑے اور وہ چیزیں جو کیل یا وزن نہیں کی جاتی ہیں تو ان کا وجوب بکثرت نہیں ہوتا تو وہ باقی رہیں اپنی حقیقت پر،

{3} وَكَذَا إذَا قَالَ : مِائَةٌ وَثَوْبَانِ ؛ لِمَا بَيَّنَّا ، بِخِلَافِ مَا إذَا قَالَ : مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَثْوَابٍ ؛ لِأَنَّهُ ذَكَرَ

اسی طرح اگر کہا: "سو اور دو کپڑے" اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے، برخلاف اس کے جب کہے "سو اور تین کپڑے" کیونکہ اس نے ذکر کیے

عَدَدَيْنِ مُبْهَمَيْنِ وَأَعْقَبَهُمَا تَفْسِيرًا إذِ الْأَثْوَابُ لَمْ تُذْكَرْ بِحَرْفِ الْعَطْفِ فَانْصَرَفَ إلَيْهِمَا

دو مبہم عدد، پھر ان کے پیچھے تفسیر کی؛ کیونکہ اثواب ذکر نہیں ہوا ہے حرفِ عطف کے ساتھ، پس وہ پھرے گا دونوں عددوں کی طرف؛

لِاسْتِوَائِهِمَا فِي الْحَاجَةِ إلَى التَّفْسِيرِ فَكَانَتْ كُلُّهَا ثِيَابًا . {4} قَالَ : وَمَنْ أَقَرَّ بِتَمْرٍ فِي قَوْصَرَّةٍ

بوجہ ان دونوں کے برابر ہونے کے تفسیر کی حاجت میں، پس وہ سب کپڑے ہوں گے۔ فرمایا: اور جو اقرار کرے کھجور کا ٹوکری میں،

لَزِمَهُ التَّمْرُ وَالْقَوْصَرَّةُ وَفَسَّرَهُ فِي الْأَصْلِ بِقَوْلِهِ : غَصَبْت تَمْرًا فِي قَوْصَرَّةٍ.

تو لازم ہوں گی اس پر کھجور اور ٹوکری، اور اس کی تفسیر کی ہے مبسوط میں قائل کے قول "میں نے غصب کی کھجور ٹوکری میں" سے،

وَوَجْهُهُ أَنَّ الْقَوْصَرَّةَ وِعَاءٌ لَهُ وَظَرْفٌ لَهُ ، وَغَصْبُ الشَّيْءِ وَهُوَ مَظْرُوفٌ لَا يَتَحَقَّقُ بِدُونِ الظَّرْفِ

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ٹوکری برتن اور ظرف ہے کھجور کے لیے، اور کسی شئ کو غصب کرنا درآنحالیکہ وہ مظروف ہو متحقق نہیں ہوتا ہے بغیر ظرف کے،

فَيَلْزَمَانِهِ {5} وَكَذَا الطَّعَامُ فِي السَّفِينَةِ وَالْحِنْطَةُ فِي الْجُوَالِقِ ، بِخِلَافِ مَا إذَا قَالَ : غَصَبْت تَمْرًا مِنْ قَوْصَرَّةٍ

پس دونوں لازم ہوں گے اس کو، اور اسی طرح اناج کشتی میں اور گندم گون میں۔ برخلاف اس کے کہ وہ کہے "میں نے کھجور غصب کی ٹوکری میں سے"؛

لِأَنَّ كَلِمَةَ مِنْ لِلِانْتِزَاعِ فَيَكُونُ الْإِقْرَارُ بِغَصْبِ الْمَنْزُوعِ . {6} قَالَ : وَمَنْ أَقَرَّ بِدَابَّةٍ فِي إصْطَبْلٍ

کیونکہ لفظ "مِن" نکالنے کے لیے ہے، پس یہ اقرار ہے نکالی ہوئی چیز کے غصب کا۔ فرمایا: اور جس نے اقرار کیا جانور کا اصطبل میں،

لَزِمَهُ الدَّابَّةُ خَاصَّةً ؛ لِأَنَّ الْإِصْطَبْلَ غَيْرُ مَضْمُونٍ بِالْغَصْبِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ

تو اس پر لازم ہو گا جانور خاص کر؛ کیونکہ اصطبل مضمون بالغصب نہیں ہوتا ہے امام صاحب اور امام ابو یوسف کے نزدیک،

وَعَلَى قِيَاسِ قَوْلِ مُحَمَّدٍ يَضْمَنُهُمَا وَمِثْلُهُ الطَّعَامُ فِي الْبَيْتِ .

اور امام محمد کے قول کے قیاس پر دونوں کا ضامن ہو گا، اور اسی طرح اناج کا گھر میں غصب کا اقرار کرنا ہے۔

تشریح:۔ {1} اگر مقر نے کہا کہ "فلاں شخص کے مجھ پر سو اور ایک درہم ہے" تو اس پر یہ سب درہم ہی لازم آئیں گے یعنی ایک سو ایک درہم لازم ہوں گے۔ اور اگر کہا کہ "سو اور ایک کپڑا ہے" تو اس پر ایک کپڑا لازم آئے گا اور سو کی تفسیر بیان کرنے میں اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اول صورت میں بھی قیاس یہی ہے کہ ایک درہم لازم ہو اور سو کی تفسیر بیان کرنے میں قائل سے رجوع کیا جائے، اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے؛ کیونکہ سو تو مبہم ہے اور ایک درہم اس پر واؤ عاطفہ کے ذریعہ معطوف ہے اور سو کے لیے تفسیر نہیں ہے؛ کیونکہ عطف تفسیر کے لیے نہیں مغائرت کے لیے ہوتا ہے تو سو کا لفظ اپنے ابہام پر باقی رہا جیسا کہ دوسری صورت میں ہے اس لیے اول صورت میں بھی سو کی تفسیر میں قائل سے رجوع کیا جائے گا۔

{2} لیکن یہ قیاس ترک کر کے ہم نے استحسان اختیار کیا؛ وجہ استحسان جس سے دونوں صورتوں میں فرق معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ لوگوں نے درہم کا لفظ ہر عدد کے بعد مکرر بولنے کو ثقیل سمجھا ہے، اور دونوں عددوں کے بعد ذکر کر دینے پر اکتفا کرتے ہیں پس "احد وعشرون درهما" کہتے ہیں ایک مرتبہ "درهما" ذکر کر کے دونوں کے لیے تفسیر قرار دیتے ہیں، البتہ اخیر میں ذکر کرنے پر اکتفا فقط اسی صورت میں ہوتا ہے جس صورت کا استعمال زیادہ ہو اور استعمال زیادہ ہونا کثرتِ وجوب کے وقت ہوتا ہے اور کثرتِ وجوب اس وقت ہوتا ہے جب کسی شئی کے اسباب زیادہ ہوں اور یہ بات درہم و دینار اور کیلی و وزنی چیزوں میں ہوتی ہے کہ یہ چیزیں بکثرت واجب ہوتی ہیں، اور رہے کپڑے اور وہ چیزیں جو کیل یا وزن نہیں کی جاتی ہیں تو ان کا وجوب زیادہ نہیں ہوتا ہے لہذا وہ اپنی اصل پر باقی رہیں گی یعنی ان میں مجمل کی تفسیر مجمل کے بیان پر موقوف ہوگی؛ کیونکہ عطف تو فقط ضرورت کے موقع پر تفسیر کا کام دیتا ہے ضرورت کے موقعوں کے علاوہ میں عطف میں تفسیر کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے۔

{3} اسی طرح اگر مقر نے کہا کہ "فلاں شخص کے مجھ پر سو اور دو کپڑے ہیں" تو بھی یہی حکم ہے کہ مجمل کی تفسیر مجمل کے بیان پر موقوف ہوگی؛ دلیل وہی ہے جو ہم بیان کر چکے کہ کپڑے اور غیر موزونی و مکیلی اشیاء کا وجوب کم ہے۔ اس کے برخلاف اگر مقر نے کہا کہ "فلاں شخص کے مجھ پر ایک سو اور تین کپڑے ہیں"؛ کیونکہ اس نے دو عدد مبہم ذکر کر کے ان کے پیچھے تفسیر بیان کی؛ کیونکہ "أثواب" کو حرف عطف کے ساتھ ذکر نہیں کیا گیا ہے کہ وہ مغائرت پر دلالت کرتا اس لیے "أثواب" ان دونوں عددوں کی طرف پھرے گا؛ کیونکہ یہ دونوں عدد تفسیر کی طرف محتاج ہونے میں برابر ہیں لہذا ایک سو تین سب کپڑے ہوں گے۔

{4} اگر کسی شخص نے خشک کھجوروں کا ٹوکری میں اقرار کیا تو اس پر خشک کھجور ٹوکری کے ساتھ لازم ہوں گی۔ اور امام محمدؒ نے مبسوط میں اس کی تفسیر یہ بیان کی کہ مقر نے کہا کہ "میں نے خشک کھجور ٹوکری میں غصب کی ہیں" تو کھجور اور ٹوکری دونوں لازم ہوں گی؛ وجہ یہ ہے کہ ٹوکری ان کھجوروں کے لیے ظرف ہے اور جو چیز کسی ظرف میں ہو اس کو غصب کرنا بدون ظرف کے تحقق نہیں ہو سکتا پس مقر پر خشک کھجور ٹوکری کے ساتھ لازم آئیں گی۔

{5} اسی طرح اگر کہا کہ "میں نے اناج غصب کیا ہے کشتی میں" یا کہا کہ "میں نے گندم غصب کیا ہے بوری میں" تو بھی یہی حکم ہے کہ اناج مع کشتی اور گندم مع بوری لازم ہوں گے۔ اس کے برخلاف اگر مقر نے کہا کہ "میں نے ٹوکری میں سے خشک کھجور غصب کی ہیں" تو ٹوکری لازم نہ ہوگی؛ کیونکہ کلمۂ "مِنْ قَوْصَرَةٍ" (ٹوکری میں سے) کہنا اس میں سے نکال لینے کے معنی میں ہے تو جو چیز نکالی ہے اسی کے غصب کرنے کا اقرار ہوگا جس سے مغصوب چیز نکالی ہے اس کے غصب کا اقرار نہ ہوگا۔

{6} اگر کسی نے اقرار کیا کہ "میں نے اصطبل میں ایک جانور غصب کیا" تو فقط جانور اس پر لازم ہوگا؛ کیونکہ اصطبل تو غصب کرنے سے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مضمون نہیں ہوتا ہے یعنی اس کا غصب ہی ممکن نہیں ہے۔ اور امام محمدؒ کے قول پر قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ "جانور اور اصطبل دونوں کا ضامن ہو"؛ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک غیر منقولی چیز بھی غصب ہو سکتی ہے۔ اسی طرح اگر مقر نے کہا کہ "میں نے کمرے میں اناج کو غصب کیا" تو بھی یہی حکم ہے کہ شیخینؒ کے نزدیک فقط اناج لازم ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک کمرہ اور اناج دونوں لازم ہوں گے۔

فتوی:۔ شیخین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے لما قال المفتی غلام قادر النعمانی: القول الراجح هو قول الشيخين، قال العلامة ابراهيم الحلبی: وان اقر بدابة فی اصطبل لزمه الدابة فقط وقال العلامة داماد افندی عند الشيخين ؛لان غصب الاصطبل لايتحقق لعدم امكان النقل لكونه محلاً للغير فلا يكون تابعاً لها و قال بعد ذالک و علی قياس قول محمد يضمنهما؛لان الغصب غير المنقول يتحقق عنده (القول الراجح :196/2)

{1} قَالَ : وَمَنْ أَقَرَّ لِغَيْرِهِ بِخَاتَمٍ لَزِمَهُ الْحَلْقَةُ وَالْفَصُّ ؛ لِأَنَّ اسْمَ الْخَاتَمِ يَشْمَلُ الْكُلَّ . وَمَنْ أَقَرَّ

فرمایا: اور جو شخص اقرار کرے دوسرے کے لیے انگوٹھی کا، تو اس کو لازم ہوگا حلقہ اور نگینہ؛ کیونکہ لفظِ خاتم کل کو شامل ہے۔ اور جو شخص اقرار کرے

لَهُ بِسَيْفٍ فَلَهُ النَّصْلُ وَالْجَفْنُ وَالْحَمَائِلُ ؛ لِأَنَّ الِاسْمَ يَنْطَوِي عَلَى الْكُلِّ . وَمَنْ أَقَرَّ بِحَجَلَةٍ فَلَهُ الْعِيدَانُ

تلوار کا تو مقر لہ کے لیے پھل، میان اور پرتلہ ہوں گے؛ کیونکہ یہ لفظ سب کو شامل ہے۔ اور جو شخص اقرار کرے چھپر کھٹ کا تو اس کے لیے لکڑیاں

وَالْكِسْوَةُ ؛ لِانْطِلَاقِ الِاسْمِ عَلَى الْكُلِّ عُرْفًا .{2} وَإِنْ قَالَ غَصَبْتُ ثَوْبًا فِي مِنْدِيلٍ لَزِمَاهُ جَمِيعًا؛

اور پردہ ہوگا؛ کیونکہ بولا جاتا ہے یہ لفظ کل پر حرف میں۔ اور اگر کہا: میں نے غصب کیا ہے کپڑا رومال میں، تو دونوں لازم ہوں گے؛

لِأَنَّهُ ظَرْفٌ لِأَنَّ الثَّوْبَ يُلَفُّ فِيهِ . وَكَذَا لَوْ قَالَ عَلَيَّ ثَوْبٌ فِي ثَوْبٍ ؛ لِأَنَّهُ ظَرْفٌ

کیونکہ رومال ظرف ہے؛ اس لیے کہ کپڑا لپیٹا جاتا ہے اس میں، اور اسی طرح اگر کہا: "مجھ پر کپڑا ہے کپڑے میں" کیونکہ کپڑا ظرف ہے،

بِخِلَافِ قَوْلِهِ: دِرْهَمٌ فِي دِرْهَمٍ حَيْثُ يَلْزَمُهُ وَاحِدٌ لِأَنَّهُ ضَرْبٌ لَا ظَرْفٌ{3} وَإِنْ قَالَ : ثَوْبٌ فِي عَشَرَةِ أَثْوَابٍ

برخلاف قائل کے قول "دِرْهَمٌ فِي دِرْهَمٍ" کے کہ ایک ہی درہم لازم ہوگا؛ کیونکہ یہ تو ضرب ہے نہ کہ ظرف۔ اور اگر کہا: "کپڑا دس کپڑوں میں"

لَمْ يَلْزَمْهُ إلَّا ثَوْبٌ وَاحِدٌ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ .وَقَالَ مُحَمَّدٌ : لَزِمَهُ أَحَدَ عَشَرَ ثَوْبًا ؛ لِأَنَّ النَّفِيسَ مِنَ الثِّيَابِ

تو لازم نہ ہوگا اس پر مگر ایک کپڑا امام ابو یوسف ؒ کے نزدیک، اور فرمایا امام محمد ؒ نے کہ اس کو لازم ہوں گے گیارہ کپڑے؛ کیونکہ کپڑوں میں سے عمدہ کپڑا

قَدْ يُلَفُّ فِي عَشَرَةِ أَثْوَابٍ فَأَمْكَنَ حَمْلُهُ عَلَى الظَّرْفِ .وَلِأَبِي يُوسُفَ أَنَّ حَرْفَ " فِي " يُسْتَعْمَلُ فِي الْبَيْنِ

کبھی لپیٹا جاتا ہے دس کپڑوں میں، تو ممکن ہے اس کو حمل کرنا ظرف پر۔ اور امام ابو یوسف ؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ فی استعمال کیا جاتا ہے درمیان

وَالْوَسَطِ أَيْضًا ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى { فَادْخُلِي فِي عِبَادِي } أَيْ بَيْنَ عِبَادِي ، فَوَقَعَ الشَّكُّ

اور وسط کے معنی میں بھی، باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "پس داخل ہو جا میرے بندوں میں" یعنی میرے بندوں کے درمیان، پس واقع ہوا شک،

وَالْأَصْلُ بَرَاءَةُ الذِّمَمِ ، عَلَى أَنَّ كُلَّ ثَوْبٍ مُوعًى وَلَيْسَ بِوِعَاءٍ فَتَعَذَّرَ حَمْلُهُ عَلَى الظَّرْفِ فَتَعَيَّنَ

اور اصل بری رہنا ہے ذموں کا، علاوہ ازیں ہر کپڑا مظروف ہے اور ظرف نہیں ہے، پس متعذر ہے اس کو حمل کرنا ظرف پر، پس متعین ہوا

الْأَوَّلُ مَحْمَلًا .{4} وَلَوْ قَالَ : لِفُلَانٍ عَلَيَّ خَمْسَةٌ فِي خَمْسَةٍ يُرِيدُ الضَّرْبَ وَالْحِسَابَ لَزِمَهُ خَمْسَةٌ؛

اول معنی محمل ہونے کے لیے۔ اور اگر کہا: کہ فلاں کے میرے ذمہ پانچ ہیں پانچ میں، مراد اس کی ضرب اور حساب ہے، تو اس کو پانچ لازم ہوں گے؛

لِأَنَّ الضَّرْبَ لَا يُكَثِّرُ الْمَالَ .وَقَالَ الْحَسَنُ : يَلْزَمُهُ خَمْسَةٌ وَعِشْرُونَ .وَقَدْ ذَكَرْنَاهُ فِي الطَّلَاقِ . وَلَوْ قَالَ

کیونکہ ضرب مال کو بڑھاتی نہیں ہے۔ اور کہا حسن ؒ نے کہ اس پر لازم ہوں گے پچیس، اور ہم ذکر کر چکے اس کو طلاق میں۔ اور اگر کہا

أَرَدْت خَمْسَةً مَعَ خَمْسَةٍ لَزِمَهُ عَشَرَةٌ ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ يَحْتَمِلُهُ .{5} وَلَوْ قَالَ لَهُ عَلَيَّ مِنْ دِرْهَمٍ إلَى عَشَرَةٍ

میں نے قصد کیا پانچ کا پانچ کے ساتھ، تو اس پر لازم ہوں گے دس؛ کیونکہ لفظ احتمال رکھتا ہے اس کا۔ اور اگر کہا: فلاں کے میرے ذمے درہم ہے دس تک،

أَوْ قَالَ مَا بَيْنَ دِرْهَمٍ إلَى عَشَرَةٍ لَزِمَهُ تِسْعَةٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَيَلْزَمُهُ الِابْتِدَاءُ وَمَا بَعْدَهُ

یا کہا: ایک درہم سے دس کے درمیان تک، تو اس پر لازم ہوں گے نو امام صاحب ؒ کے نزدیک، پس لازم ہوگی ابتداء اور اس کا مابعد،

وَتَسْقُطُ الْغَايَةُ ، وَقَالَا : يَلْزَمُهُ الْعَشَرَةُ كُلُّهَا فَتَدْخُلُ الْغَايَتَانِ .وَقَالَ زُفَرُ:

اور ساقط ہو گی غایت۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اس پر لازم ہوں گے پورے دس، پس داخل ہوں گی دونوں غایتیں۔ اور فرمایا امام زفرؒ نے

يَلْزَمُهُ ثَمَانِيَةٌ وَلَا تَدْخُلُ الْغَايَتَانِ. {6} وَلَوْ قَالَ لَهُ مِنْ دَارِي مَا بَيْنَ هَذَا الْحَائِطِ إِلَى هَذَا الْحَائِطِ

کہ اس پر لازم ہوں گے آٹھ، اور داخل نہ ہوں گی دونوں غایتیں۔ اور اگر کہا: اس کے لیے میرے گھر میں سے اس دیوار سے اس دیوار تک ہے،

فَلَهُ مَا بَيْنَهُمَا وَ لَيْسَ لَهُ مِنَ الْحَائِطَيْنِ شَيْءٌ ، وَقَدْ مَرَّتْ الدَّلَائِلُ فِي الطَّلَاقِ.

تو مقرلہ کے لیے دونوں دیواروں کا درمیان ہو گا، اور نہ ہو گا دونوں دیواروں میں سے کچھ، اور دلائل گذر چکی ہیں طلاق میں۔

تشریح:۔{1} اگر کسی نے دوسرے کے لیے انگوٹھی کا اقرار کیا تو اس کے ذمہ حلقہ اور نگینہ دونوں لازم ہوں گے؛ کیونکہ لفظِ خاتم ان دونوں چیزوں کو شامل ہے۔ اور اگر مقر نے تلوار کا اقرار کیا تو مقرلہ کے لیے پھل (دھار)، میان (تلوار رکھنے کا خانہ) اور پر تلہ (کندھے پر تلوار لٹکانے کا پٹا) ہوں گے؛ کیونکہ لفظ سیف ان سب پر بولا جاتا ہے تو جب لفظِ سیف ان سب کو شامل ہے تو یہ سب لازم ہوں گے۔ اور اگر چھپر کھٹ (گنبد نما کپڑوں سے آراستہ کیا ہوا دولہن کا کمرہ) کا اقرار کیا تو اس کے لیے چھپر کھٹ کی لکڑیاں اور پردے سب ہوں گے؛ کیونکہ عرف میں یہ لفظ ان سب پر بولا جاتا ہے۔

{2} اگر مقر نے کہا کہ "میں نے کپڑے کو رومال میں غصب کیا" تو اس پر کپڑا اور رومال دونوں لازم ہوں گے؛ کیونکہ رومال اس کا ظرف ہے اس لیے کہ کپڑا اس میں لپیٹا جاتا ہے اور ظرف کے بغیر مظروف متحقق نہیں ہوتا ہے اس لیے ظرف اور مظروف دونوں لازم ہوں گے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا کہ "میرے اوپر ایک کپڑا ہے ایک کپڑے میں" تو بھی کپڑا دوسرے کپڑے کے ساتھ واجب ہو گا؛ کیونکہ دوسرا کپڑا اول کے لیے ظرف ہے۔ اس کے برخلاف اگر مقر نے کہا کہ "میرے اوپر درہم ہے درہم میں" تو ایک ہی درہم واجب ہو گا؛ کیونکہ یہ ضرب اور حساب ہے جس کا حاصل ایک ہی نکلتا ہے ظرف نہیں ہے کہ دو واجب ہوں۔

{3} اگر مقر نے کہا کہ "مجھ پر ایک کپڑا ہے دس کپڑوں میں" تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف ایک ہی کپڑا اس کے ذمہ لازم ہو گا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر گیارہ کپڑے لازم ہوں گے؛ کیونکہ کبھی نہایت عمدہ کپڑا دس کپڑوں میں لپیٹا جاتا ہے تو ان دس کپڑوں کو اس کا ظرف ٹھہرانا ممکن ہے لہٰذا ظرف (دس کپڑے) اور مظروف (ایک کپڑا) دونوں لازم ہوں گے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ "فی" کا استعمال درمیان اور وسط کے معنی میں بھی آتا ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي[1]﴾ (داخل ہو میرے بندوں میں) یعنی میرے بندوں کے درمیان میں داخل ہو، تو اس بات میں شک پڑ گیا کہ یہاں لفظِ "فی" ظرف کے لیے ہے یا وسط کے معنی میں ہے اور شک کی وجہ سے ایک سے زائد کپڑے لازم نہ ہوں گے؛ کیونکہ اصل یہ

[1] الفجر: 29.

ہے کہ ذمے بری ہوں، لہذا جب تک حجت سے ثابت نہ ہو تب تک وہ دس کپڑوں سے بری ہو گا۔ علاوہ ازیں ہر کپڑا مظروف ہے ظرف نہیں ہے تو اس کو ظرف پر محمول کرنا متعذر ہے اس لیے صرف اول معنی (وسط) مراد ہونے کے لیے متعین ہوا کہ دس کپڑوں کے درمیان میں سے ایک کپڑا مجھ پر لازم ہے، اس لیے ظرف والا معنی یہاں مراد نہیں۔

فتوی:۔ امام ابو یوسفؒ کا قول راجح ہے لما فی الدّر المنتقی: قلت: وبه جزم فی التنویر وقدمه المصنف و اعتمده صاحب الدرر وغیره، لکان هو المعتمد و یمکن جعله لرد المفاد مستنداً فتامّل (الدّر المنتقی تحت مجمع الانهر: 403/3)

{4} اور اگر مقر نے کہا کہ "فلاں شخص کے مجھ پر پانچ ہیں پانچ میں" اور وہ اس سے ضرب اور حساب کا قصد کرے تو صرف پانچ لازم ہوں گے؛ کیونکہ ضرب مال کو نہیں بڑھاتی ہے بلکہ اس کے ٹکڑے بڑھاتی ہے مثلاً پانچ کو پانچ میں ضرب دینے سے اس کے ٹکڑے بڑھ جاتے ہیں یہ نہیں کہ پانچ درہم پچیس بن جاتے ہیں۔ اور حسن بن زیادؒ نے کہا ہے کہ مذکورہ صورت میں مقر پر پچیس لازم ہوں گے اور ہم اس کے قریب اختلاف کو "باب ایقاع الطلاق" میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر اس نے کہا کہ "میری مراد یہ تھی کہ پانچ کے ساتھ پانچ ہیں" تو اس پر دس لازم ہوں گے؛ کیونکہ لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے اور محتمل کی نیت سے محتمل صحیح ہوتا ہے۔

{5} اور اگر مقر نے کہا کہ "فلاں شخص کے مجھ پر ایک درہم سے دس تک ہیں" یا کہا کہ "ایک درہم سے دس تک کے درمیان ہیں" تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر نو درہم لازم ہوں گے اس پر ابتداء کا درہم مابعد کے ساتھ لازم ہوں گے اور انتہاء کا درہم ساقط ہو گا یعنی دسواں درہم ساقط ہو جائے گا اس طرح کل نو درہم اس پر لازم ہوں گے۔

اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اس پر پورے دس درہم لازم ہوں گے یعنی ان کے نزدیک اول، درمیانی اور آخری سب دراہم داخل ہوں گے۔ اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس پر آٹھ درہم لازم ہوں گے ان کے نزدیک اول اور آخری درہم دونوں خارج ہوں گے۔

فتوی:۔ صاحبینؒ کا قول راجح ہے لما فی فتح القدیر: وَالْحَاصِلُ أَنَّ مَا قَالَهُ أَبُو حَنِيفَةَ فِي الْغَايَةِ الْأُولَى اسْتِحْسَانٌ وَفِي الْغَايَةِ الثَّانِيَةِ قِيَاسٌ وَمَا قَالَاهُ فِي الْغَايَتَيْنِ اسْتِحْسَانٌ وَمَا قَالَهُ زُفَرُ فِيهِمَا قِيَاسٌ كَذَا فِي مَبْسُوطِ شَيْخِ الْإِسْلَامِ خُوَاهَرْ زَادَهْ . (فتح القدیر: 321/7)

{6} اور اگر مقر نے کہا کہ "فلاں شخص کے لیے میرے دار میں سے اس دیوار سے اس دیوار تک کے درمیان ہے" تو بالاتفاق جو کچھ دونوں دیواروں کے بیچ میں ہے وہ مقر لہ کو ملے گا اور دونوں دیواروں میں سے کچھ نہیں ملے گا اور اس کے دلائل "باب ایقاع الطلاق" میں گذر چکے۔

فَصْلٌ

یہ فصل حمل کے لیے اقرار کے بیان میں ہے۔

اس فصل میں مصنف ؒ نے تین مسائل کو ذکر کیا ہے، حمل کے لیے اقرار، حمل کا اقرار اور اقرار بشرطِ خیار۔ چونکہ حمل کے مسائل غیر حمل کے مسائل سے مختلف ہیں اس لیے مصنف ؒ نے ان مسائل کو مستقل فصل کے تحت ذکر کیا ہے اور مبسوط کا اتباع کرتے ہوئے خیارِ شرط کے اقرار کا مسئلہ بھی یہاں ذکر کیا ہے۔

{1} وَمَنْ قَالَ : لِحَمْلِ فُلَانَةٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ ، فَإِنْ قَالَ أَوْصَى لَهُ فُلَانٌ أَوْ مَاتَ أَبُوهُ
اور جس نے کہا کہ فلاں عورت کے حمل کے لیے مجھ پر ہزار درہم ہیں، تو اگر کہا کہ وصیت کی تھی اس کے لیے فلاں نے یا مر گیا اس کا باپ

فَوَرِثَهُ فَالْإِقْرَارُ صَحِيحٌ ؛ لِأَنَّهُ أَقَرَّ بِسَبَبٍ صَالِحٍ لِثُبُوتِ الْمِلْكِ لَهُ ثُمَّ إِذَا جَاءَتْ بِهِ
اور یہ اس کا وارث ہے، تو اقرار صحیح ہے؛ کیونکہ اس نے اقرار کیا ایسے سبب کا جو قابل ہے ثبوتِ مِلک کا اس کے لیے، پھر اگر اس نے جن لیا زندہ بچہ

فِي مُدَّةٍ يُعْلَمُ أَنَّهُ كَانَ قَائِمًا وَقْتَ الْإِقْرَارِ لَزِمَهُ ،{2}فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ مَيِّتًا فَالْمَالُ لِلْمُوصِي وَالْمُوَرِّثِ
اتنی مدت میں جس سے معلوم ہو کہ بوقتِ اقرار حمل موجود تھا تو اقرار لازم ہو گا اس پر، اور اگر اس نے جن لیا مردہ بچہ، تو مال موصی یا مورث کا ہو گا

حَتَّى يُقَسَّمَ بَيْنَ وَرَثَتِهِ ؛ لِأَنَّهُ إِقْرَارٌ فِي الْحَقِيقَةِ لَهُمَا ، وَإِنَّمَا يَنْتَقِلُ إِلَى الْجَنِينِ بَعْدَ الْوِلَادَةِ
یہاں تک کہ تقسیم کیا جائے گا اس کے ورثہ میں؛ کیونکہ یہ اقرار ہے حقیقت میں موصی اور مورث کے لیے، اور منتقل ہو جاتا ہے حمل کی طرف پیدائش کے بعد،

وَلَمْ يَنْتَقِلْ وَلَوْ جَاءَتْ بِوَلَدَيْنِ حَيَّيْنِ فَالْمَالُ بَيْنَهُمَا ، {3}وَلَوْ قَالَ الْمُقِرُّ بَاعَنِي
حالانکہ وہ منتقل نہیں ہوا۔ اور اگر وہ جن گئی دو زندہ بچے، تو مال ان دونوں میں مشترک ہو گا۔ اور اگر کہا مقر نے کہ فروخت کیا ہے حمل نے میرے ہاتھ

أَوْ أَقْرَضَنِي لَمْ يَلْزَمْهُ شَيْءٌ ؛ لِأَنَّهُ بَيَّنَ مُسْتَحِيلًا .قَالَ : وَإِنْ أَبْهَمَ الْإِقْرَارَ لَمْ يَصِحَّ
یا قرض دیا ہے مجھے تو لازم نہ ہو گی اس پر کوئی چیز؛ کیونکہ اس نے بیان کیا ایسا سبب جو محال ہے۔ فرمایا: اور اگر مبہم رکھا اقرار کو، تو صحیح نہ ہو گا

عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ : يَصِحُّ ؛ لِأَنَّ الْإِقْرَارَ مِنَ الْحُجَجِ فَيَجِبُ إِعْمَالُهُ وَقَدْ أَمْكَنَ
امام ابو یوسف ؒ کے نزدیک، اور فرمایا امام محمد ؒ نے صحیح ہو گا؛ کیونکہ اقرار حجتوں میں سے ہے پس ضروری ہے اس کو عمل دلانا، اور وہ ممکن ہے

بِالْحَمْلِ عَلَى السَّبَبِ الصَّالِحِ .{4}وَلِأَبِي يُوسُفَ أَنَّ الْإِقْرَارَ مُطْلَقَهُ يَنْصَرِفُ إِلَى الْإِقْرَارِ بِسَبَبِ التِّجَارَةِ ،
سببِ صالح پر محمول کرنے سے۔ اور امام ابو یوسف ؒ کی دلیل یہ ہے کہ اقرارِ مطلق پھرتا ہے اس اقرار کی طرف جو بسببِ تجارت ہو،

وَلِهَذَا حُمِلَ إِقْرَارُ الْعَبْدِ الْمَأْذُونِ لَهُ وَأَحَدِ الْمُتَفَاوِضَيْنِ عَلَيْهِ فَيَصِيرُ كَمَا إِذَا صَرَّحَ بِهِ .{5}قَالَ : وَمَنْ أَقَرَّ

اور اسی لیے محمول ہوتا ہے عبد ماذون اور احد الشناوضین کا اقرار اسی پر، پس ہو گیا گویا تصریح کی اس کی۔ فرمایا: اور جو شخص اقرار کرے

بِحَمْلِ جَارِيَةٍ أَوْ حَمْلِ شَاةٍ لِرَجُلٍ صَحَّ إقْرَارُهُ وَلَزِمَهُ ؛ لِأَنَّ لَهُ وَجْهًا صَحِيحًا وَهُوَ الْوَصِيَّةُ

باندی یا بکری کے حمل کا کسی آدمی کے لیے تو صحیح ہے اس کا اقرار، اور اس پر لازم ہو گا؛ کیونکہ اس کی صحیح وجہ موجود ہے، اور وہ وصیت ہے

بِهِ مِنْ جِهَةِ غَيْرِهِ فَحُمِلَ عَلَيْهِ .{6}قَالَ : وَمَنْ أَقَرَّ بِشَرْطِ الْخِيَارِ بَطَلَ الشَّرْطُ ، لِأَنَّ الْخِيَارَ لِلْفَسْخِ

اس کی غیر مقر کی طرف سے، تو محمول کیا جائے گا اسی پر۔ فرمایا: اور جو شخص اقرار کرے خیار شرط کا، تو باطل ہے شرط؛ کیونکہ خیار فسخ کے لیے ہوتا ہے،

وَالْإِخْبَارُ لَا يَحْتَمِلُهُ ، وَلَزِمَهُ الْمَالُ ؛ لِوُجُودِ الصِّيغَةِ الْمُلْزِمَةِ وَلَمْ تَنْعَدِمْ بِهَذَا الشَّرْطِ الْبَاطِلِ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

اور اخبار فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے، اور لازم ہو گا اس پر مال؛ صیغۂ ملزمہ موجود ہونے کی وجہ سے، اور لزوم معدوم نہ ہو گا اس شرطِ باطل سے۔

تشریح:۔ {1} اگر مقر نے کہا کہ "فلاں عورت کے حمل کے لیے مجھ پر ہزار درہم ہیں" تو اگر اس نے یوں بیان کیا کہ فلاں شخص نے اس حمل کے لیے وصیت کی ہے یا اس حمل کا باپ مر گیا تھا اور اس نے یہ مال میراث میں پایا ہے تو یہ اقرار صحیح ہے؛ کیونکہ اس نے حمل کے لیے ملکیت ثابت ہونے کا ایک صحیح سبب بیان کیا ہے اس لیے یہ صحیح ہے۔ پھر اگر فلانہ عورت اس بچے کو اتنی مدت بعد زندہ جنے جس سے یہ بات معلوم ہو کہ اقرار کے وقت یہ بچہ ماں کے پیٹ میں موجود تھا تو جو کچھ مقر نے اقرار کیا ہے وہ اس پر لازم ہو گا۔

{2} اور اگر وہ عورت اس بچے کو مردہ جنے تو یہ مال وصیت کرنے والے کے لیے یا مورث کے لیے ہے حتی کہ اس مال کو وصیت کرنے والے یا مورث کے وارثوں میں تقسیم کیا جائے گا؛ اس لیے کہ مقر کا یہ اقرار در حقیقت وصیت کرنے والے یا مورث کے لیے ہے اور اس حمل کی طرف تو جب ہی منتقل ہو گا کہ وہ پیدا ہو جائے حالانکہ وہ مردہ پیدا ہوا تو اقرار بھی اس کی طرف منتقل نہ ہو گا اس لیے یہ مال موصی اور مورث کے ورثہ پر تقسیم کیا جائے گا۔ اور اگر اس عورت نے زندہ دو بچے جن لیے تو مال ان دونوں میں مشترک ہو گا؛ کیونکہ حمل کا لفظ دونوں کو شامل ہے۔

{3} اور اگر اقرار کرنے والے نے اپنے اوپر حمل کا یہ مال ہونے کا سبب یہ بیان کیا کہ حمل نے میرے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی ہے یا مجھے یہ مال قرض دیا ہے تو اقرار کرنے والے پر کچھ لازم نہ ہو گا؛ اس لیے کہ اس نے ایسا سبب بیان کیا جو محال ہے یعنی یہ امر محال ہے کہ حمل کسی کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کر دے یا اس کو کچھ قرض دیدے اس لیے مقر کا یہ کلام لغو ہے۔

اگر مقر نے حمل کے لیے اقرار کو مبہم چھوڑا یعنی کوئی سبب صالح یا سبب محال نہیں بیان کیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقرار صحیح نہیں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اقرار صحیح ہے؛ کیونکہ اقرار بھی حجتوں میں سے ایک حجت ہے تو اس کو عمل دلانا واجب ہے

اور یہاں عمل دلانا اس طرح ممکن ہے کہ کسی سببِ صالح پر اسے محمول کیا جائے مثلاً یوں کہا جائے کہ فلاں شخص نے اس کے لیے وصیت کی ہے یا اس کا باپ مرگیا اور یہ مال اس کے لیے بطورِ میراث چھوڑا۔

{4} امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو اقرار بدون بیانِ سبب ہو وہ ایسے اقرار کی طرف پھرے گا جو بوجہ تجارت کے ہو گویا یوں کہا کہ اس حمل کا یہ حقِ مالی مجھ پر بوجہ تجارت کے واجب ہے کہ اس نے میرے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی ہے تو مقر اگر اس سبب کی تصریح کرتا تو یہ اقرار صحیح نہ ہوتا جیسا کہ اوپر گذر چکا تو جب اس نے مبہم چھوڑا تو بھی صحیح نہ ہوگا۔ اور چونکہ اقرارِ مطلق سے اقرار بسببِ تجارت مراد ہوتا ہے بھی وجہ ہے کہ اگر ماذون فی التجارۃ غلام نے مطلق اقرار کیا یا متفاوضین (دو ایسے شریک جو تصرف، دین، مال اور نفع میں برابر ہوں) میں سے کسی نے مطلق اقرار کیا تو ان کا یہ مطلق اقرار اسی پر محمول ہوگا کہ تجارت کی وجہ سے اس پر مال واجب ہوا ہے، بہرحال یہ اقرارِ مبہم ایسا ہوگیا کہ گویا مقر نے تصریح کردی کہ حمل کا یہ مال مجھ پر بوجہ تجارت کے واجب ہے اور چونکہ صریح اس طرح اقرار کرنا باطل ہے تو اقرارِ مبہم بھی باطل ہے۔

فتویٰ:۔امام ابویوسفؒ کا قول راجح لما قال الشیخ عبد الحکیم الشہید: قولہ وقال محمد الخ وبقولہ قالت الائمۃ الثلاثۃ ،لکن اکثر مشائخ الحنفیۃ علی قول ابی یوسف و قالوا ہو قول الامام ابی حنیفۃ أیضاً واقتصر علیہ کثیر من المتون والشروح وأیضاً اخر صاحب الہدایۃ دلیل ابی یوسف أشار الی ترجیحہ کما ہو عادتہ فی اکثر المواضع (ہامش الہدایۃ: 234/3)

{5} اگر کسی شخص نے دوسرے کے لیے ایک باندی کے حمل کا یا بکری کے حمل کا اقرار کیا تو یہ اقرار صحیح ہے اور اس پر مقربہ لازم ہوگا؛ کیونکہ اس اقرار کی صحیح وجہ موجود ہے، وہ یہ کہ مقر کے علاوہ مقر کے کسی رشتہ دار کی طرف سے مقرلہ کے لیے اس حمل کی وصیت ہوئی ہو اور مقر کو اس کا علم ہو اب وہ اس کا اقرار کرتا ہے کہ میرے مورث نے اس حمل کی وصیت فلاں کے لیے کی تھی تو یہ اقرار صحیح ہے پس اس اقرار کو اسی وجہ پر محمول کیا جائے گا۔

{6} اگر کسی نے شرطِ خیار کا اقرار کیا تو شرط باطل ہے اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے بکر کے لیے قرضہ یا غصب یا ایسی ودیعت کا اقرار کیا جو اس نے تلف کر ڈالی اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اپنے اقرار میں اختیار ہے تو اقرار جائز ہے اور شرط باطل ہے ؛کیونکہ یہ اقرار اس پر لازم ہے جبکہ شرطِ خیار کی غرض یہ ہوتی ہے کہ وہ جب چاہے اس اقرار کو فسخ کردے حالانکہ اقرار کی خبر دینا اس قابل نہیں ہوتا ہے کہ اسے فسخ کیا جائے اس لیے شرطِ خیار باطل ہے۔ اور مال اس وجہ سے لازم ہوگا کہ جس لفظ (مثلاً لفظِ علی

وغیرہ) سے اس نے اقرار کیا ہے وہ لازم کرنے والا صیغہ ہے اور اس نے جو شرط لگائی ہے وہ باطل ہے جس کی وجہ سے مقربہ کا لزوم معدوم نہیں ہو گا۔

بَابُ الِاسْتِثْنَاءِ وَمَا فِي مَعْنَاهُ

یہ باب استثناء اور جو استثناء کی طرح مضمون کو بدل دینے والا ہے کے بیان میں ہے۔

"استثنی" ماخوذ ہے "ثنی" سے بمعنی پھیرنا، باب استفعال ہے۔ اور اصطلاح میں ایک عام حکم یا عدد سے بعض افراد کے نکال لینے اور خاص کر لینے کو استثنی کہتے ہیں۔ یہاں استثنی سے مراد یہ ہے کہ بندہ کچھ اقرار کرے اور پھر اس میں سے کچھ مستثنی کر دے، تو اگر اس نے استثناء اپنے اقرار سے متصل بیان کیا تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر الگ کر کے بیان کیا تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے سوا سب کے نزدیک باطل ہے۔ اور "ما فی معناہ" سے مراد شرط ہے؛ کیونکہ شرط بھی استثناء کی طرح حکم کو بدل دیتی ہے۔

مصنف "موجبِ اقرار بلا مغیر (کلام کو بدلنے والا امر) کے بیان سے فارغ ہو گئے تو موجبِ اقرار مع المغیر (استثناء اور جو استثناء کے معنی میں ہے) کے بیان کو شروع فرمایا اور تغیر سے خالی کلام چونکہ اصل ہے اس لیے اس کو پہلے بیان فرمایا۔

{1}قَالَ : وَمَنِ اسْتَثْنَى مُتَّصِلًا بِإِقْرَارِهِ صَحَّ الِاسْتِثْنَاءُ وَلَزِمَهُ الْبَاقِي ؛ لِأَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ مَعَ الْجُمْلَةِ

فرمایا: اور جو شخص استثناء کرے متصل اپنے اقرار کے ساتھ، تو صحیح ہے استثناء، اور لازم ہو گا اس پر باقی؛ کیونکہ استثناء جملہ کے ساتھ

عِبَارَةٌ عَنِ الْبَاقِي وَلَكِنْ لَابُدَّ مِنَ الِاتِّصَالِ، وَسَوَاءٌ اسْتَثْنَى الْأَقَلَّ أَوِ الْأَكْثَرَ ، فَإِنِ اسْتَثْنَى الْجَمِيعَ لَزِمَهُ الْإِقْرَارُ

عبارت ہے باقی سے، لیکن ضروری ہے اتصال، اور برابر ہے کہ مستثنی کر دے کم یا زیادہ، اور اگر استثناء کیا کل کا، تو لازم ہو گا اس پر اقرار،

وَبَطَلَ الِاسْتِثْنَاءُ ؛ لِأَنَّهُ تَكَلُّمٌ بِالْحَاصِلِ بَعْدَ الثُّنْيَا وَلَا حَاصِلَ بَعْدَهُ فَيَكُونُ رُجُوعًا،

اور باطل ہو گا استثناء؛ کیونکہ استثناء تکلم ہے باقی کا استثناء کے بعد، اور کچھ باقی نہیں کل کے استثناء کے بعد، پس یہ اقرار سے رجوع ہو گا،

وَقَدْ مَرَّ الْوَجْهُ فِي الطَّلَاقِ .{2} وَلَوْ قَالَ : لَهُ عَلَيَّ مِائَةُ دِرْهَمٍ إلَّا دِينَارًا أَوْ إلَّا قَفِيزَ حِنْطَةٍ لَزِمَهُ

اور وجہ گذر چکی ہے کتاب الطلاق میں۔ اور اگر کہا: کہ فلاں کے میرے ذمہ سو درہم ہیں مگر ایک دینار یا مگر ایک قفیز گندم، تو لازم ہوں گے

مِائَةُ دِرْهَمٍ إِلَّا قِيمَةَ الدِّينَارِ أَوِ الْقَفِيزِ وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ{3} وَلَوْ قَالَ لَهُ عَلَيَّ

اس پر سو درہم مگر ایک دینار کی قیمت یا ایک قفیز کی قیمت، اور یہ امام صاحبؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ اور اگر کہا: کہ فلاں کے میرے ذمہ

مِائَةُ دِرْهَمٍ إِلَّا ثَوْبًا لَمْ يَصِحَّ الِاسْتِثْنَاءُ وَقَالَ مُحَمَّدٌ : لَا يَصِحُّ فِيهِمَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ : يَصِحُّ فِيهِمَا.

سو درہم ہیں مگر ایک کپڑا، تو صحیح نہیں استثناء۔ اور فرمایا امام محمدؒ نے: صحیح نہیں دونوں صورتوں میں، اور فرمایا امام شافعیؒ نے: صحیح ہے دونوں صورتوں میں۔

{4} وَلِمُحَمَّدٍ أَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ مَا لَوْلَاهُ لَدَخَلَ تَحْتَ اللَّفْظِ ، وَهَذَا لَا يَتَحَقَّقُ فِي خِلَافِ الْجِنْسِ.

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ استثناء ایسی چیز ہے کہ اگر یہ نہ ہوتی تو وہ داخل ہوتا لفظ کے تحت، اور یہ بات متحقق نہیں ہو سکتی ہے خلافِ جنس میں۔

وَلِلشَّافِعِيِّ أَنَّهُمَا اتَّحَدَا جِنْسًا مِنْ حَيْثُ الْمَالِيَّةِ . {5} وَلَهُمَا أَنَّ الْمُجَانَسَةَ فِي الْأَوَّلِ ثَابِتَةٌ

اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ دونوں متحد الجنس ہیں مالیت کے اعتبار سے۔ اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مجانست اول میں ثابت ہے

مِنْ حَيْثُ الثَّمَنِيَّةِ، وَهَذَا فِي الدِّينَارِ ظَاهِرٌ. وَالْمَكِيلُ وَالْمَوْزُونُ أَوْصَافُهُمَا أَثْمَانٌ {6} أَمَّا الثَّوْبُ فَلَيْسَ بِثَمَنٍ أَصْلًا

ثمنیت کے اعتبار سے، اور یہ دینار کے حق میں ظاہر ہے، اور مکیل اور موزون کے اوصاف ثمن ہیں، رہا کپڑا تو وہ ثمن نہیں ہے بالکل،

وَلِهَذَا لَا يَجِبُ بِمُطْلَقِ عَقْدِ الْمُعَاوَضَةِ وَمَا يَكُونُ ثَمَنًا صَلَحَ مُقَدِّرًا بِالدَّرَاهِمِ فَصَارَ مُسْتَثْنَى

اور اسی لیے وہ واجب نہیں ہوتا ہے مطلق عقدِ معاوضہ میں، اور جو چیز ثمن ہو وہ صلاحیت رکھتی ہے دراہم کا تخمینہ لگانے کی، پس ہو گئے اسی قدر مستثنیٰ

مِنَ الدَّرَاهِمِ ، وَمَا لَا يَكُونُ ثَمَنًا لَا يَصْلُحُ مُقَدِّرًا فَبَقِيَ الْمُسْتَثْنَى مِنَ الدَّرَاهِمِ مَجْهُولًا فَلَا يَصِحُّ.

دراہم سے، اور جو چیز ثمن نہ ہو وہ تخمینہ لگانے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، پس باقی رہی مستثنیٰ چیز دراہم سے مجہول، پس استثناء صحیح نہ ہوگا۔

{7} قَالَ : وَمَنْ أَقَرَّ بِحَقٍّ وَقَالَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ مُتَّصِلًا بِإِقْرَارِهِ لَمْ يَلْزَمْهُ الْإِقْرَارُ ؛ لِأَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ

فرمایا: اور جو شخص اقرار کرے کسی حق کا اور کہا: ان شاء اللہ متصل اپنے اقرار کے ساتھ، تو لازم نہ ہوگا اس کو اقرار؛ کیونکہ استثناء اللہ کی مشیت کے ساتھ

إِمَّا إِبْطَالٌ أَوْ تَعْلِيقٌ ؛ فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلَ فَقَدْ أَبْطَلَ ، وَإِنْ كَانَ الثَّانِيَ فَكَذَلِكَ ، إِمَّا لِأَنَّ الْإِقْرَارَ لَا يَحْتَمِلُ

یا تو ابطال ہے یا تعلیق ہے، پس اگر اول ہے، تو اس نے خود مٹا دیا، اور اگر ثانی ہو تو بھی مٹا دیا؛ یا تو اس لیے کہ اقرار احتمال نہیں رکھتا ہے

التَّعْلِيقَ بِالشَّرْطِ ، أَوْ لِأَنَّهُ شَرْطٌ لَا يُوقَفُ عَلَيْهِ كَمَا ذَكَرْنَا فِي الطَّلَاقِ ،{8}بِخِلَافِ مَا إذَا قَالَ

تعلیق بالشرط کا، یا اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جس پر آگاہی نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم ذکر چکے طلاق میں۔ بر خلافِ اس کے اگر کہا: کہ

لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةُ دِرْهَمٍ إذَا مِتُّ أَوْ إذَا جَاءَ رَأْسُ الشَّهْرِ أَوْ إذَا أَفْطَرَ النَّاسُ لِأَنَّهُ فِي مَعْنَى بَيَانِ الْمُدَّةِ

فلاں کے مجھ پر سو درہم ہیں جب میں مر جاؤں یا جب چاند رات آجائے، یا جب لوگ افطار کریں؛ کیونکہ یہ مدت بیان کرنے کے معنی میں ہے

فَيَكُونُ تَأْجِيلًا لَا تَعْلِيقًا ، حَتَّى لَوْ كَذَّبَهُ الْمُقَرُّ لَهُ فِي الْأَجَلِ يَكُونُ الْمَالُ حَالًّا .{9}قَالَ : وَمَنْ أَقَرَّ

تو یہ ادھار ہے نہ کہ معلق کرنا، حتی کہ اگر اس کی تکذیب کی مقر لہ نے میعاد میں، تو مال فی الحال واجب ہو گا۔ فرمایا: اور جو شخص اقرار کرے

بِدَارٍ وَاسْتَثْنَى بِنَاءَهَا لِنَفْسِهِ فَلِلْمُقَرِّ لَهُ الدَّارُ وَالْبِنَاءُ ؛ لِأَنَّ الْبِنَاءَ دَاخِلٌ فِي هَذَا الْإِقْرَارِ مَعْنًى لَا لَفْظًا،

مکان کا اور مستثنیٰ کر دے اس کی تعمیر اپنے لیے، تو مقر لہ کے لیے ہو گا مکان اور عمارت؛ کیونکہ عمارت داخل ہے اس اقرار میں معنیً نہ کہ لفظاً،

وَالِاسْتِثْنَاءُ تَصَرُّفٌ فِي الْمَلْفُوظِ،{10}وَالْفَصُّ فِي الْخَاتَمِ وَالنَّخْلَةُ فِي الْبُسْتَانِ نَظِيرُ الْبِنَاءِ فِي الدَّارِ لِأَنَّهُ يَدْخُلُ

حالانکہ استثناء تصرف ہے ملفوظ میں، نگینہ انگوٹھی میں اور کھجور کا درخت باغ میں نظیر ہے عمارت کی مکان میں؛ کیونکہ یہ داخل ہے اس میں

فِيهِ تَبَعًا لَا لَفْظًا ،{11}بِخِلَافِ مَا إذَا قَالَ إلَّا ثُلُثَهَا أَوْ إلَّا بَيْتًا مِنْهَا لِأَنَّهُ دَاخِلٌ فِيهِ لَفْظًا

تبعاً نہ کہ لفظاً۔ بر خلاف اس کے جب کہے: سوائے اس کے ثلث کے یا سوائے اس کے ایک کمرہ کے؛ کیونکہ مستثنیٰ داخل ہے مستثنیٰ منہ میں لفظاً۔

{12} وَلَوْ قَالَ بِنَاءُ هَذِهِ الدَّارِ لِي وَالْعَرْصَةُ لِفُلَانٍ فَهُوَ كَمَا قَالَ ؛ لِأَنَّ الْعَرْصَةَ عِبَارَةٌ عَنْ الْبُقْعَةِ

اور اگر کہا: اس مکان کی عمارت میری ہے اور عرصہ فلاں کا ہے، تو وہ ایسا ہے جیسے اس نے کہا؛ کیونکہ عرصہ عبارت ہے خالی زمین سے

دُونَ الْبِنَاءِ ، فَكَأَنَّهُ قَالَ بَيَاضُ هَذِهِ الْأَرْضِ دُونَ الْبِنَاءِ لِفُلَانٍ ، بِخِلَافِ مَا إذَا قَالَ مَكَانَ الْعَرْصَةِ أَرْضًا

بدون عمارت کے، پس گویا اس نے کہا: یہ زمین فلاں کے لیے ہے بغیر عمارت کے، بر خلافِ اس کے جب وہ کہے عرصہ کی جگہ ارض،

حَيْثُ يَكُونُ الْبِنَاءُ لِلْمُقَرِّ لَهُ لِأَنَّ الْإِقْرَارَ بِالْأَرْضِ إِقْرَارٌ بِالْبِنَاءِ كَالْإِقْرَارِ بِالدَّارِ .

کہ عمارت بھی مقرلہ کے لیے ہوگی؛ کیونکہ زمین کا اقرار عمارت کا بھی اقرار ہے جیسے دار کا اقرار کرنا۔

تشریح:۔ {1} اگر کسی نے اپنے اقرار سے متصل استثناء کیا تو یہ استثناء صحیح ہے اور استثناء کے بعد جو کچھ مستثنیٰ منہ رہ جائے وہ اس کے ذمہ لازم ہوگا؛ کیونکہ استثناء شروع کے جملہ (مستثنیٰ منہ) کے ساتھ ملکر باقی سے عبارت ہے یعنی جب شروعِ کلام کے ساتھ اس نے استثناء ملا دیا تو اب مل کر جو باقی رہا وہی اس عبارت کا مفاد ہے مثلاً اگر کسی نے کہا "لِفُلَانٍ عَلَيَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ إِلَّا خَمْسَةً" تو اس پورے جملہ کا مطلب یہ ہے کہ فلاں کے مجھ پر پانچ درہم لازم ہیں۔

لیکن استثناء متصل بیان کرنا ضروری ہے ورنہ بعد میں استثناء کرنا صحیح نہیں ہوگا؛ کیونکہ استثناء شروع کلام کو بدل دیتا ہے اس لیے متصل صحیح ہے بعد میں صحیح نہیں ہے۔ پھر خواہ اقل کا استثناء کرے یا اکثر کا دونوں برابر ہیں۔ البتہ اگر کسی نے کل کو مستثنیٰ کر دیا تو اس پر اقرار لازم ہوگا اور استثناء باطل ہوگا مثلاً کہا کہ "مجھ پر دس درہم ہیں سوائے دس کے" تو چونکہ استثناء کے بعد دس میں سے کچھ باقی نہیں رہتا اس لیے یہ استثناء باطل ہے؛ کیونکہ استثناء کے بعد جو باقی رہے اس کو بولنے کا نام استثناء ہے تو باقی ہونا ضروری ہے، جبکہ یہاں استثناء کے بعد کچھ باقی نہیں رہا تو یہ استثناء نہ ہوگا بلکہ اقرار سے رجوع کرنا ہو جائے گا اور "کتاب طلاق" میں اس کی وجہ گذر چکی ہے کہ حقوق العباد میں اقرار سے رجوع کرنا باطل ہے اگرچہ اقرار کے متصل رجوع کرے۔

{2} اگر مقر نے کہا کہ "فلاں شخص کے مجھ پر سو درہم ہیں سوائے ایک دینار کے"، یا کہا کہ "سو درہم ہیں سوائے ایک قفیز گندم کے" تو اس کے ذمہ سو درہم سوائے ایک دینار کی قیمت کے یا سو درہم سوائے ایک قفیز کی قیمت کے لازم ہوں گے بایں طور کہ دینار یا ایک قفیز کی قیمت درہموں سے لگائی جائے اور فرض کرو کہ دینار کی قیمت دس درہم ہیں تو سو میں سے دس نکال کر نوے درہم لازم ہوں گے، اور اگر قفیز کی قیمت بیس درہم ہوں تو سو درہم میں سے بیس نکال کر باقی اسی درہم اس پر لازم ہوں گے، اور یہ شیخین کا مذہب ہے۔

{3} اگر مقر نے کہا کہ "فلاں شخص کے مجھ پر سو درہم ہیں سوائے ایک کپڑے کے" تو استثناء صحیح نہیں ہے، لہٰذا پورے سو درہم بدون استثناء کے لازم ہوں گے۔ امام محمدؒ کے نزدیک مذکورہ صورتوں میں استثناء صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ ان کے نزدیک استثناء کے لیے اتحادِ فی النوع ضروری ہے جو یہاں نہیں پایا جارہا ہے۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں استثناء صحیح ہے یعنی کپڑے کے استثناء کی صورت میں بھی سو درہم میں سے کپڑے کی قیمت استثناء کر کے باقی لازم ہے جیسے دو سو درہم سے ایک دینار اور ایک قفیز گندم کی قیمت نکال کر باقی لازم ہے۔

{4} امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ استثناء ایسی چیز ہے کہ اگر یہ نہ ہوتی تو مستثنیٰ شروع کے لفظ کے تحت میں داخل ہوتا مثلاً "سو درہم سوائے دس درہم ہیں" تو اگر "سوائے دس درہم" کا لفظ نہ ہوتا تو یہ دس درہم بھی سو میں شامل رہتے پس یہ استثناء ایک جنس میں تو صحیح ہے مگر خلافِ جنس میں یہ استثناء متحقق نہیں ہو سکتا ہے؛ کیونکہ "سو درہم سوائے ایک دینار کے" جب کہا تو اگر استثناء نہ ہوتا تو یہ دینار ان سو دراہم کے لفظ میں شامل نہیں ہو سکتا تھا، اور اسی طرح قفیز یا کپڑا بھی داخل نہیں ہو سکتا اس لیے یہ استثناء صحیح نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ کے لیے جنس میں متحد ہونا شرط ہے اور دراہم اور دنانیر مالیت کے اعتبار سے ایک جنس ہیں تو سو درہم سے ایک دینار کا استثناء اس وجہ سے صحیح ہے کہ سو درہم کی مالیت سے ایک دینار کی مالیت مستثنیٰ ہے اسی طرح ایک قفیز کی مالیت یا ایک کپڑے کی مالیت مستثنیٰ ہے تو استثناء باعتبارِ مالیت کے صحیح ہے۔

{5} شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ میں اتحادِ جنس ضروری ہے تو اول میں چونکہ ایک جنس ہونا ثمنیت کے اعتبار سے ثابت ہے یعنی سو درہم کے ساتھ ایک دینار اور ایک قفیز گندم اس وجہ سے ہم جنس ہیں کہ دونوں ثمن ہو سکتے ہیں، اور یہ (ثمن ہونا) دینار کے حق میں تو ظاہر ہے، اور کیلی و وزنی چیزیں اپنے اوصاف کے اعتبار سے ثمن ہیں حتی کہ اگر ان کو متعین کیا تو عقد ان کے عین کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اگر متعین نہیں کیا بلکہ وصف بیان کیا تو یہ دنانیر کی طرح ذمہ میں واجب ہوتی ہیں تو جب دراہم اور دنانیر کی طرح کیلی و موزونی چیزیں بھی ذمہ میں واجب ہوتی ہیں تو ثمن ہونے میں یہ ایک جنس ہیں اس لیے ان کا استثناء صحیح ہے۔

{6} رہا کپڑا تو وہ چونکہ کسی طرح سے ثمن نہیں ہے؛ کیونکہ جیسے وہ صورۃً ثمن نہیں ہے اسی طرح ذمہ میں واجب ہونے کے اعتبار سے بھی ثمن نہیں ہے، اسی لیے وہ مطلق عقدِ معاوضہ میں واجب نہیں ہوتا یعنی اگر کپڑے کا عقد مطلق ہو تو کپڑا واجب نہیں ہوتا ہے ہاں مخصوص عقد یعنی عقدِ سلم میں کپڑا (خاص شرائط کے ساتھ) ذمہ میں واجب ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ اس میں ثمنیت نہیں ہے۔ اور جو چیز ثمن ہوتی ہے وہ صلاحیت رکھتی ہے کہ درہموں کا تخمینہ اس سے لگایا جائے تو درہموں سے اسی قدر مستثنیٰ ہوگا مثلاً دینار سے درہموں کا تخمینہ لگایا، یا گندم کے قفیز سے درہموں کا تخمینہ لگایا جتنے درہموں کا اندازہ لگایا ان کو سو درہم میں سے مستثنیٰ کر دیا تو یہ صحیح ہے۔ اور جو چیز ثمن نہیں ہو سکتی ہے جیسے کپڑا تو درہموں کا تخمینہ اس سے نہیں لگایا جا سکتا ہے تو مستثنیٰ منہ درہموں سے جو چیز مستثنیٰ ہے وہ مجہول ہے اس لیے استثناء صحیح نہ ہوگا۔

فتویٰ:۔ شیخین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے لما قال الشیخ عبد الحکیم الشہید: و الراجح قولهما وهو الاستحسان و عليه اقتصرت المتون و اعتمد أيضاً عليه ابن الهمام في الفتح وكذا أيده غيره (هامش الهداية: 234/3)

{7} اگر کسی نے کچھ حق کا اقرار کیا اور اقرار سے متصل انشاء اللہ تعالیٰ کہا تو یہ اقرار اس پر لازم نہ ہوگا مثلاً کہا کہ "فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درہم ہیں انشاء اللہ تعالیٰ" تو اس اقرار میں سے کچھ بھی اس پر لازم نہ ہوگا؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے لفظ سے استثناء کرنا دو حال سے خالی نہیں یا تو اقرار کا ابطال ہے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں، یا اقرار کو شرط پر معلق کرنا ہے جیسا کہ امام محمدؒ کہتے ہیں، پس اگر ابطال ہو تو اس نے خود اقرار کو باطل کر دیا جو کہ درست نہیں ہے اور اگر تعلیق ہو تو بھی اقرار باطل ہو جاتا ہے؛ کیونکہ اقرار تعلیق بالشرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لیے کہ اقرار خبر ہے اور خبر تعلیق بالشرط کا احتمال نہیں رکھتی ہے، اور یا اقرار کو اللہ تعالیٰ کی مشیت پر معلق کرنا ایسی شرط پر معلق کرنا ہے جس پر بندہ مطلع نہیں ہو سکتا ہے اور ایسی شرط پر تعلیق باطل ہے جس پر بندہ مطلع نہیں ہو سکتا ہے جیسا ہم نے "کتاب الطلاق" میں اس کو ذکر کیا۔

{8} اس کے برخلاف اگر تعلیق ایسی شی پر ہو جو معلوم ہو مثلاً کہا کہ "فلاں شخص کے مجھ پر سو درہم ہیں جب میں مروں" یا کہا کہ "جب چاند رات آئے" یا کہا کہ "جب مسلمان لوگ روزہ سے فارغ ہوں" تو صحیح ہے؛ کیونکہ یہ تو مدت بیان کرنے کے

معنی میں ہے تو یہ تعلیق بالشرط نہیں ہے بلکہ تاجیل ہے یعنی گویا مقرلہ کی طرف سے مقر کو اس مال کے ادا کرنے کی اس قدر مہلت پانے کا دعوی ہے، حتی کہ اگر مقرلہ نے اس میعاد میں اس کو جھٹلایا کہ میں نے تجھے اتنی مہلت نہیں دی ہے تو مال مذکور فی الحال واجب ہو گا اور یہ میعاد ثابت نہ ہو گی۔

{9} اگر کسی نے دوسرے کے لیے ایک دار کا اقرار کیا اور اس دار کی عمارت کو اپنے لیے مستثنیٰ کر دیا مثلاً کہا کہ یہ دار فلاں شخص کے لیے ہے اور اس کی عمارت میرے لیے ہے" تو مقرلہ کو دار مع عمارت ملے گا؛ کیونکہ عمارت تو اس اقرار میں معنی کے اعتبار سے داخل ہے البتہ لفظ کے اعتبار سے داخل نہیں؛ کیونکہ لفظ دار عمارت کو مقصوداً شامل نہیں اس لیے کہ لفظِ دار فقط میدان کا نام ہے اور عمارت اس میں ایک وصف ہے اور وصف موصوف میں مقصوداً داخل نہیں ہوتا ہے بلکہ تبعاً داخل ہوتا ہے اس لیے عمارت دار میں لفظاً داخل نہیں معنیً داخل ہے اور استثناء ملفوظ میں تصرف کا نام ہے پس لفظِ مستثنیٰ منہ اپنے لفظ کے اعتبار سے جن چیزوں کو شامل ہے ان میں سے کوئی چیز مستثنیٰ کرنا تو صحیح ہے مگر جن چیزوں کو لفظاً شامل نہیں فقط معنیً شامل ہے ان کو مستثنیٰ کرنا صحیح نہیں ہے اس لیے مذکورہ صورت میں دار عمارت کے ساتھ مقرلہ کو ملے گا۔

{10} اور دار سے استثناء کرنے کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص انگوٹھی میں سے نگینہ کو مستثنیٰ کر دے مثلاً یوں کہے کہ "فلاں شخص کے لیے مجھ پر انگوٹھی ہے سوائے نگینہ کے کہ وہ میرا ہے" یا باغ میں سے درخت کا استثناء کر دے مثلاً یوں کہے کہ "یہ بستان فلاں شخص کے لیے ہے سوائے نخل کے کہ وہ میرا ہے" تو یہ استثناء صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ جس چیز کو مستثنیٰ کیا ہے وہ مستثنیٰ منہ میں تبعاً داخل ہے لفظاً داخل نہیں ہے؛ کیونکہ نگینہ انگوٹھی میں اور نخل بستان میں تبعاً داخل ہے لفظاً داخل نہیں تو جیسے دار میں سے عمارت کا استثناء صحیح نہیں اسی طرح انگوٹھی میں سے نگینہ اور بستان میں سے نخل کا استثناء بھی صحیح نہ ہو گا۔

{11} اس کے برخلاف اگر مقر نے کہا کہ "یہ دار فلاں شخص کے لیے ہے سوائے اس کی ایک تہائی کے" یا کہا "سوائے اس میں سے ایک کمرے کے کہ وہ میری ملک ہے" تو یہ استثناء صحیح ہے؛ کیونکہ جو چیز مستثنیٰ کی گئی ہے وہ اس دار کے لفظ میں داخل ہے یعنی

لفظ دار اس کی تہائی اور کمرے تمام کو محیط ہے تو جب دار میں سے تہائی یا بیت کو مستثنیٰ کیا تو ایسی چیز کو مستثنیٰ کیا جو لفظ دار کے تحت میں داخل ہے اس لیے یہ استثناء صحیح ہے۔

{12} اگر مقر نے کہا کہ "اس دار کی عمارت میری ہے اور خالی زمین فلاں شخص کی ہے" تو یہ اس کے کہنے کے موافق ہوگا؛ کیونکہ عرصہ اس خالی زمین سے عبارت ہے جو بدون عمارت کے ہو لہذا عمارت عرصہ کا تابع نہیں تو گویا اس نے یوں کہا کہ "اس زمین کا میدان فلاں شخص کا ہے نہ کہ اس کی عمارت" ظاہر ہے کہ یہ صحیح ہے۔ اس کے برخلاف اگر مقر نے بجائے عرصہ کے لفظ ارض کہا یعنی یوں کہا کہ "یہ زمین فلاں شخص کی ہے مگر اس کی عمارت میری ہے" تو یہ عمارت بھی مقر لہ کی ہو جائے گی؛ کیونکہ زمین اصل ہے اور عمارت اس کا تابع ہے اور اصل کا اقرار تابع کا بھی اقرار ہے پس زمین کا اقرار کرنا اس کی عمارت کا بھی اقرار ہے جیسے دار کے اقرار میں عمارت داخل ہوتی ہے۔

{1} وَلَوْ قَالَ لَهُ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ مِنْ ثَمَنِ عَبْدٍ اشْتَرَيْته مِنْهُ وَلَمْ أَقْبِضْهُ،
اور اگر کہا: فلاں کے مجھ پر ہزار درہم ہیں اس غلام کے ثمن کے جو میں نے خریدا تھا اس کو اس سے، اور میں نے قبضہ نہیں کیا تھا اس پر،

فَإِنْ ذَكَرَ عَبْدًا بِعَيْنِهِ قِيلَ لِلْمُقَرِّ لَهُ إنْ شِئْت فَسَلِّمِ الْعَبْدَ وَخُذِ الْأَلْفَ وَإِلَّا فَلَا شَيْءَ لَك
تو اگر اس نے ذکر کیا متعین غلام، تو کہا جائے گا مقر لہ سے کہ اگر تو چاہے تو غلام دیدو اور ہزار لے لو، ورنہ کچھ نہ ہوگا تیرے لیے۔

قَالَ : وَهَذَا عَلَى وُجُوهٍ : أَحَدُهَا هَذَا وَهُوَ أَنْ يُصَدِّقَهُ وَيُسَلِّمَ الْعَبْدَ ، وَجَوَابُهُ
مصنفؒ نے فرمایا: کہ اس کی چند صورتیں ہیں، ایک ان میں سے یہ ہے کہ مقر لہ تصدیق کرے اس کی، اور سپرد کردے غلام، اس کا حکم وہ ہے

مَا ذُكِرَ ، لِأَنَّ الثَّابِتَ بِتَصَادُقِهِمَا كَالثَّابِتِ مُعَايَنَةً . {2} وَالثَّانِي أَنْ يَقُولَ الْمُقَرُّ لَهُ : الْعَبْدُ عَبْدُك
جو ہم ذکر کر چکے؛ کیونکہ جو ثابت ہو ان کی باہمی تصدیق سے وہ گویا ثابت ہے مشاہدہ سے۔ اور دوم یہ کہ مقر لہ کہے: غلام تیرا ہے

مَا بِعْتُكَهُ وَإِنَّمَا بِعْتُك عَبْدًا غَيْرَ هَذَا وَفِيهِ الْمَالُ لَازِمٌ عَلَى الْمُقِرِّ
میں نے فروخت نہیں کیا ہے تیرے ہاتھ اس کو، بلکہ میں نے تیرے ہاتھ فروخت کیا تھا اس کے علاوہ غلام، اور اس صورت میں مال لازم ہوگا مقر پر؛

لِإِقْرَارِهِ بِهِ عِنْدَ سَلَامَةِ الْعَبْدِ لَهُ وَقَدْ سَلِمَ فَلَا يُبَالَى
اس کے مال کا اقرار کرنے کی وجہ سے اس کے لیے غلام کی سلامتی کے وقت، حالانکہ غلام سپرد ہوا اس کو، پس پرواہ نہیں کی جائے گی

بِاخْتِلَافِ السَّبَبِ بَعْدَ حُصُولِ الْمَقْصُودِ .{3}وَالثَّالِثُ أَنْ يَقُولَ الْعَبْدُ عَبْدِي مَا بِعْتُكَ .وَحُكْمُهُ

اختلاف سبب کی حصول مقصود کے بعد۔ اور سوم یہ کہ مقر لہ کہے: کہ غلام میرا ہے میں نے تیرے ہاتھ فروخت نہیں کیا ہے، اور اس کا حکم یہ ہے

أَنْ لَا يَلْزَمَ الْمُقِرَّ شَيْءٌ لِأَنَّهُ مَا أَقَرَّ بِالْمَالِ إلَّا عِوَضًا عَنِ الْعَبْدِ فَلَا يَلْزَمُهُ دُونَهُ،

کہ لازم نہ ہوگی مقر پر کوئی چیز؛ کیونکہ اس نے اقرار نہیں کیا ہے مال کا مگر یہ کہ عوض ہو غلام کا، تو کچھ لازم نہ ہوگا اس پر غلام کے بغیر،

وَلَوْقَالَ مَعَ ذَلِكَ إنَّمَا بِعْتُكَ غَيْرَهُ يَتَحَالَفَانِ لِأَنَّ الْمُقِرَّ يَدَّعِي تَسْلِيمَ مَنْ عَيَّنَهُ

اور اگر اس کے ساتھ کہا: کہ میں نے تیرے ہاتھ فروخت کیا تھا اس کے علاوہ، تو دونوں قسم کھائیں گے؛ کیونکہ مقر مدعی ہے کہ واجب ہے سپرد کرنا اس کا متعین کردہ غلام

وَ الْآخَرَ يُنْكِرُ وَ الْمُقَرُّ لَهُ يَدَّعِي عَلَيْهِ الْأَلْفَ بِبَيْعِ غَيْرِهِ وَالْآخَرَ يُنْكِرُهُ ، وَإِذَا تَحَالَفَا

اور دوسرا اس کا انکار کر رہا ہے، اور مقر لہ دعویٰ کرتا ہے اس پر ہزار کا دوسرے غلام کی فروختگی کے، حالانکہ دوسرا انکار کر رہا ہے، پس جب دونوں قسم کھائیں،

بَطَلَ الْمَالُ ، هَذَا إذَا ذَكَرَ عَبْدًا بِعَيْنِهِ{4} وَإِنْ قَالَ مِنْ ثَمَنِ عَبْدٍ وَلَمْ يُعَيِّنْهُ لَزِمَهُ الْأَلْفُ

تو مال باطل ہو جائے گا، اور یہ جب ہے کہ متعین غلام ذکر کرے۔ اور اگر کہا: ایک غلام کا ثمن ہے، اور متعین نہیں کیا اس کو، تو لازم ہوں گے اس پر ہزار،

وَلَا يُصَدَّقُ فِي قَوْلِهِ مَا قَبَضْتُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَصَلَ أَمْ فَصَلَ ؛ لِأَنَّهُ رُجُوعٌ

اور تصدیق نہیں کی جائے گی اس کے قول "ما قبضت" کی امام صاحبؒ کے نزدیک خواہ متصل کہے یا جدا کر کے کہے؛ کیونکہ یہ رجوع ہے؛

فَإِنَّهُ أَقَرَّ بِوُجُوبِ الْمَالِ رُجُوعًا إلَى كَلِمَةِ عَلَيَّ ، وَإِنْكَارُهُ الْقَبْضَ فِي غَيْرِ الْمُعَيَّنِ يُنَافِي الْوُجُوبَ أَصْلًا

اس لیے کہ اس نے اقرار کیا وجوب مال کا رجوع کرتے ہوئے کلمہ "علیّ" کی طرف، اور اس کا انکار کرنا قبضہ کا غیر متعین میں منافی ہے سرے سے وجوب کا؛

لِأَنَّ الْجَهَالَةَ مُقَارِنَةً كَانَتْ أَوْ طَارِئَةً بِأَنْ اشْتَرَى عَبْدًا ثُمَّ نَسِيَاهُ عِنْدَ الِاخْتِلَاطِ بِأَمْثَالِهِ تُوجِبُ هَلَاكَ الْمَبِيعِ

کیونکہ جہالت مقارن ہو یا طاری ہو بایں طور کہ غلام خریدا پھر وہ بھول گئے اس کو اپنے امثال میں مل جانے کے وقت، واجب کر دیتی ہے ہلاکت مبیع کو،

فَيَمْتَنِعُ وُجُوبُ نَقْدِ الثَّمَنِ،وَإِذَاكَانَ كَذَلِكَ كَانَ رُجُوعًافَلَايَصِحُّ وَإِنْ كَانَ مَوْصُولًا{5}وَقَالَ أَبُويُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ

پس ممتنع ہوگا ادا ءِ ثمن کا وجوب، اور جب یہ منافی وجوب ہے تو یہ رجوع ہوگا، پس صحیح نہیں اگرچہ متصل ہو۔ اور فرمایا امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ نے:

إنْ وَصَلَ صُدِّقَ وَلَمْ يَلْزَمْهُ شَيْءٌ ، وَإِنْ فَصَلَ لَمْ يُصَدَّقْ إذَا أَنْكَرَ الْمُقَرُّ لَهُ

اگر متصل کہا تو تصدیق کی جائے گی، اور لازم نہ ہوگی مقر پر کوئی چیز، اور اگر جدا کر دیا تو تصدیق نہیں کی جائے گی جب انکار کرے مقر لہ

أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مِنْ ثَمَنِ عَبْدٍ، وَإِنْ أَقَرَّ أَنَّهُ بَاعَهُ مَتَاعًا فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْمُقِرِّ .وَوَجْهُ ذَلِكَ

اس سے کہ یہ ہزار غلام کا ثمن ہے، اور اگر اقرار کیا مقر لہ نے کہ اس نے فروخت کیا اس کے ہاتھ سامان، تو قول مقر کا معتبر ہوگا، اور اس کی وجہ یہ ہے

أَنَّهُ أَقَرَّ بِوُجُوبِ الْمَالِ عَلَيْهِ وَبَيَّنَ سَبَبًا وَهُوَ الْبَيْعُ ، فَإِنْ وَافَقَهُ الطَّالِبُ فِي السَّبَبِ وَبِهِ لَا يَتَأَكَّدُ

کہ مقر نے اقرار کیا وجوبِ مال کا اس پر، اور بیان کیا سبب، اور وہ بیع ہے، پس اگر موافقت کی اس کے ساتھ مقرلہ نے سبب میں، حالانکہ بیع بے مؤکد نہیں ہوتا ہے

الْوُجُوبُ إِلَّا بِالْقَبْضِ ، وَالْمُقِرُّ يُنْكِرُهُ فَيَكُونُ الْقَوْلُ لَهُ ، وَإِنْ كَذَّبَهُ فِي السَّبَبِ كَانَ هَذَا مِنَ الْمُقِرِّ

وجوب مگر قبضہ سے، اور مقر انکار کر رہا ہے وجوب کا، تو قول مقر کا معتبر ہوگا، اور اگر مقرلہ نے تکذیب کی اس کی سبب میں تو یہ مقر کی طرف سے

بَيَانًا مُغَيِّرًا لِأَنَّ صَدْرَ كَلَامِهِ لِلْوُجُوبِ مُطْلَقًا وَآخِرُهُ يَحْتَمِلُ انْتِفَاءَهُ عَلَى اعْتِبَارِ عَدَمِ الْقَبْضِ

بدلنے والا بیان ہوگا؛ اس لیے کہ اس کا شروعِ کلام مطلقاً وجوب کے لیے ہے اور اس کا آخر احتمال رکھتا ہے انتفاءِ وجوب کا قبضہ نہ کرنے کے اعتبار پر،

وَالْمُغَيِّرُ يَصِحُّ مَوْصُولًا لَا مَفْصُولًا . {6} وَلَوْ قَالَ ابْتَعْتُ مِنْهُ عَيْنًا إِلَّا أَنِّي لَمْ أَقْبِضْهُ فَالْقَوْلُ قَوْلُهُ

اور بدلنے والا متصل صحیح ہے نہ کہ الگ۔ اور اگر کہا: میں نے خریدا اس سے متعین مال مگر میں نے قبضہ نہیں کیا اس کو، تو قول مقر کا معتبر ہوگا

بِالْإِجْمَاعِ ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ ضَرُورَةِ الْبَيْعِ الْقَبْضُ ، بِخِلَافِ الْإِقْرَارِ بِوُجُوبِ الثَّمَنِ .

بالاتفاق؛ کیونکہ بیع کے لیے لازم نہیں ہے قبضہ، برخلاف وجوبِ ثمن کے اقرار کے۔

تشریح:۔ {1} اگر مقر نے کہا کہ "فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درہم ایک غلام کے ثمن کے ہیں جو میں نے اس سے خریدا اور میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا" تو اگر اس نے کوئی معین غلام بیان کیا ہو تو مقرلہ سے کہا جائے گا کہ اگر تو چاہے تو یہ غلام دیدو اور ہزار درہم وصول کرلو ورنہ تیرے لیے کچھ نہ ہوگا۔ صاحبِ ہدایہ "فرماتے ہیں کہ اس کی کئی صورتیں ہیں، ان میں سے ایک یہی ہے جو متن میں بیان فرمائی کہ مقرلہ اس کے قول کی تصدیق کر کے غلام سپرد کر دے اور اس کا حکم وہ ہے جو مذکور ہوا کہ اگر غلام سپرد کرے گا تو ہزار درہم لے لے گا ورنہ اس کو کچھ نہیں ملے گا؛ یہ اس لیے کہ جو بات ان دونوں کی باہمی تصدیق سے ثابت ہوئی وہ گویا معائنہ سے ثابت ہوئی پس جب ان دونوں نے معین غلام اور ہزار درہم کا معاملہ طے کیا تو مقرلہ کے لیے ہزار درہم ہوں گے اور اس پر غلام سپرد کرنا واجب ہوگا۔

{2} دوسری صورت یہ کہ مقرلہ اس طرح کہے کہ "یہ غلام تو تیرا ہی غلام ہے میں نے اس کو تیرے ہاتھ نہیں فروخت کیا ہے بلکہ میں نے تو اس کے سوا دوسرا غلام تیرے ہاتھ فروخت کر کے تجھے سپرد کر دیا تھا" اس صورت میں مقر پر مال لازم ہوگا؛ کیونکہ مقر نے اس صورت میں اس مال کا اقرار کیا ہے جس صورت میں کہ اس کو غلام سالم ملے" حالانکہ غلام اس کو سالم مل چکا ہے تو اس مقصود کے حاصل ہو جانے کے بعد سبب مختلف ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے یعنی خواہ اسی سبب سے اس پر مال واجب ہوا ہو جس کا مقر اقرار کر رہا ہے یا دوسرے سبب سے اس پر واجب ہوا ہو جس کا مقرلہ نے دعوی کیا ہے، دونوں برابر ہیں۔

{3} تیسری صورت یہ ہے کہ مقرلہ کہے کہ "یہ غلام تو میرا ہے میں نے اس کو تیرے ہاتھ فروخت نہیں کیا ہے" اس کا حکم یہ ہے کہ مقر کے ذمہ کچھ مال لازم نہ ہوگا؛ کیونکہ مقر نے مال کا اقرار تو صرف اسی صورت پر کیا تھا کہ اس کے عوض میں اس کو غلام ملے تو بدون غلام ملنے کے اس پر کچھ نہیں لازم ہوگا۔ اور اگر مقرلہ نے اس کے ساتھ یہ بھی کہا کہ "میں نے تیرے ہاتھ دوسرا غلام فروخت کیا تھا" تو دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعوی پر قسم لی جائے گی؛ کیونکہ مقر تو اس بات کا دعوی کرتا ہے کہ "مقرلہ پر یہ معین غلام اس کو سپرد کرنا واجب ہے" حالانکہ مقرلہ اس سے منکر ہے اور منکر پر قسم ہے، اور مقرلہ مقر پر دعوی کرتا ہے کہ "ہزار درہم بوجہ دوسرے غلام کی بیع کے مقر پر لازم ہیں" اور مقر اس سے انکار کرتا ہے اور منکر پر قسم ہے پس اگر دونوں نے قسم کھالی تو مال باطل ہو جائے گا اور غلام قابض کا رہے گا، اور یہ سب اس وقت ہے کہ اس نے کوئی غلام معین ذکر کیا ہو۔

{4} اور اگر مقر نے کہا کہ "یہ مال ایک غلام کا ثمن ہے جس کو میں نے تجھ سے خریدا ہے اور اس پر میں نے قبضہ نہیں کیا ہے اور اس غلام کو متعین نہیں کیا" تو اس پر ہزار درہم لازم ہوں گے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے اس قول کی تصدیق نہ ہوگی کہ "میں نے اس غلام پر قبضہ نہیں کیا تھا" خواہ وہ عدم قبضہ کا قول متصل کہے یا جدا کر کے بیان کرے اس لیے کہ یہ کلمہ اقرارِ اول سے رجوع ہے؛ کیونکہ لفظِ "عَلَیَّ" کو دیکھتے ہوئے اس نے اپنے اوپر مال واجب ہونے کا اقرار کیا تھا اس لیے کہ لفظ "عَلَیَّ" وجوب کے لیے ہے اور غیر معین غلام پر قبضہ کرنے سے انکار کرنا سرے سے وجوب کے منافی ہے یعنی اگر غیر معین مبیع پر قبضہ نہ ہو تو ثمن ہی واجب نہیں ہوتا ہے؛ کیونکہ مبیع کا مجہول ہونا خواہ عقد کے متصل ہو یا اس کے بعد طاری ہو مثلاً ایک مجہول غلام خریدا یا ایک غلام خرید کر جب وہ اس جیسے دوسرے غلاموں میں مل گیا تو دونوں اس کی شناخت بھول گئے تو یہ ہلاکتِ مبیع کو واجب کرتا ہے؛ کیونکہ مجہول مبیع کی سپردگی پر قدرت نہیں ہوتی ہے پس یہ اداءِ ثمن واجب ہونے سے مانع ہے لہٰذا ثمن واجب ہی نہ ہوگا حالانکہ اس نے اپنے اوپر واجب ہونے کا اقرار کیا تھا تو جب کہا کہ میں نے غلام پر قبضہ نہیں کیا ہے تو یہ اقرار سے رجوع ہے اور یہ رجوع صحیح نہیں اگرچہ متصل ہو۔

{5} امام ابو یوسف اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے متصل کہا ہو کہ میں نے قبضہ نہیں کیا تھا تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اس پر کچھ لازم نہ ہوگا اور اگر اس نے جدا کر کے کہا ہو تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی بشرطیکہ مقرلہ اس امر سے انکار کرے کہ یہ ہزار درہم کسی غلام کا ثمن ہے یعنی اصل وجوب میں تو اس کی تصدیق کرے مگر جہتِ وجوب میں اس کی تکذیب کرے کہ یہ غلام کا ثمن نہیں ہے بلکہ اسباب کا ثمن ہے، تو اتصال کی صورت میں اس کی تصدیق کی جائے گی اور انفصال کی صورت میں تصدیق نہیں کی جائے گی ، اور اگر مقرلہ نے اصل اور جہت دونوں میں اس کی تصدیق کی کہ میں نے اس کے ہاتھ سامان یعنی غلام فروخت کیا تھا اس کا ثمن اس پر واجب ہے باقی یہ جو قبضہ کا انکار کر رہا ہے تو اس میں وہ جھوٹا ہے تو اس صورت میں مقر کا قول قبول ہوگا۔

صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقر نے اپنے اوپر مال واجب ہونے کا اقرار کیا اور اس کا ایک سبب بیان کیا اور وہ سبب بیع ہے پس اگر مقرلہ نے اس کے ساتھ اس سبب میں موافقت کی حالانکہ فقط بیع سے وجوب متاکد نہیں ہوتا ہے جب تک کہ اس کے ساتھ قبضہ نہ ہو اور مقر قبضہ کا انکار کر کے اس وجوب سے منکر ہے تو قول مقر کا قبول ہوگا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا؛ کیونکہ وہ منکر ہے۔

اور اگر مقرلہ نے سبب میں اس کی تکذیب کی اور کہا کہ غلام کا ثمن نہیں بلکہ اسباب کا ثمن ہے تو مقر کی طرف سے یہ بیان ایسا ہو گیا کہ جس سے اس نے اپنے شروع کلام کو متغیر کیا اس لیے کہ ابتداء کلام سے تو مطلقاً وجوب ثابت ہوتا ہے اور آخر کلام ملانے سے یہ احتمال ہوا کہ قبضہ نہ ہونے کی تقدیر پر وجوب نہیں ہے اور جو بیان ایسا ہو کہ ماقبل حکم کو بدل دیتا ہو تو وہ متصل ذکر کرنا صحیح ہے اور جدا کر کے ذکر کرنا صحیح نہیں ہے، امام ابو حنیفہ کا قول راجح ہے جیسا کہ اگلے مسئلے میں ذکر کیا جائے گا۔

{6} اور اگر مقر نے کہا کہ "میں نے مقرلہ سے ایک مال معین خریدا تھا مگر میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا" تو بالاجماع اسی کا قول قبول ہوگا اس لیے کہ بیع کے لیے قبضہ ہو جانا ضروری نہیں ہے لہٰذا جب وہ قبضہ کا منکر ہے تو اسی کا قول قبول ہوگا۔ برخلاف اس کے جب مقر اپنے اوپر ثمن واجب ہونے کا اقرار کرے تو ضروری ہے کہ اس پر اس کا قبضہ ہو چکا ہو؛ کیونکہ ثمن بغیر قبضہ کے واجب نہیں ہوتا ہے۔

{1} قَالَ : وَكَذَا لَوْ قَالَ مِنْ ثَمَنِ خَمْرٍ أَوْ خِنْزِيرٍ وَمَعْنَى الْمَسْأَلَةِ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ خَمْرٍ

فرمایا: اور اسی طرح اگر کہا: شراب یا خنزیر کے ثمن کے، اس مسئلہ کا معنی یہ ہے کہ مقر نے کہا: فلاں کے مجھ پر ہزار درہم ہیں شراب

أَوْ خِنْزِيرٍ لَزِمَهُ الْأَلْفُ وَلَمْ يُقْبَلْ تَفْسِيرُهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَصَلَ أَمْ فَصَلَ؛

یا خنزیر کے ثمن کے، تو لازم ہوں گے اس پر ہزار، اور قبول نہیں کی جائے گی اس کی تفسیر امام صاحبؒ کے نزدیک، متصل کہے یا جدا کر کے کہے

لِأَنَّهُ رُجُوعٌ لِأَنَّ ثَمَنَ الْخَمْرِ وَالْخِنْزِيرِ لَا يَكُونُ وَاجِبًا وَأَوَّلُ كَلَامِهِ لِلْوُجُوبِ

کیونکہ یہ رجوع کرنا ہے؛ اس لیے کہ شراب اور خنزیر کا ثمن واجب نہیں ہوتا ہے، حالانکہ اس کا آغاز کلام وجوب کے لیے ہے۔

{2} وَقَالَا : إِذَا وَصَلَ لَا يَلْزَمُهُ شَيْءٌ ؛ لِأَنَّهُ بَيَّنَ بِآخِرِ كَلَامِهِ أَنَّهُ مَا أَرَادَ

اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر متصل کہا تو لازم نہ ہوگی اس پر کوئی چیز؛ کیونکہ اس نے بیان کیا اپنے کلام کے آخر سے کہ اس نے ارادہ نہیں کیا تھا

بِهِ الْإِيجَابَ وَصَارَ كَمَا إِذَا قَالَ فِي آخِرِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ. قُلْنَا : ذَاكَ تَعْلِيقٌ وَهَذَا إِبْطَالٌ.

اول کلام سے ایجاب کا، اور ہو گیا جیسا کہ جب کہے آخر کلام میں: ان شاء اللہ۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ وہ تعلیق ہے اور یہ ابطال ہے۔

{3} وَلَوْ قَالَ لَهُ عَلَيَّ أَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ مَتَاعٍ أَوْ قَالَ أَقْرَضَنِي أَلْفَ دِرْهَمٍ ثُمَّ قَالَ هِيَ زُيُوفٌ أَوْ نَبَهْرَجَةٌ

اور اگر کہا کہ فلاں کے مجھ پر ہزار درہم ہیں سامان کے ثمن کے یا کہا: مجھے بطورِ قرض دیئے تو نے ہزار درہم، پھر کہا کہ وہ کھوٹے تھے یا بے چلن تھے،

وَقَالَ الْمُقِرُّ لَهُ جِيَادٌ لَزِمَهُ الْجِيَادُ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ وَقَالَا : إنْ قَالَ مَوْصُولًا

اور مقرلہ نے کہا: کہ کھرے تھے، تو لازم ہوں گے اس پر کھرے امام صاحبؒ کے نزدیک، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر مقر نے متصل یہ کہا

يُصَدَّقُ ، وَإِنْ قَالَ مَفْصُولًا لَا يُصَدَّقُ){4}وَعَلَى هَذَا الْخِلَافِ إذَا قَالَ هِيَ سَتُّوقَةٌ أَوْ رَصَاصٌ ، وَعَلَى هَذَا

تو تصدیق کی جائے گی، اور اگر جدا کر کے کہا، تو تصدیق نہیں کی جائے گی، اور اسی اختلاف پر ہے اگر کہا: کہ وہ ستوقہ یا رانگ تھے، اور اسی اختلاف پر ہے

إذَا قَالَ إلَّا إنَّهَا زُيُوفٌ ، وَعَلَى هَذَا إذَا قَالَ : لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ زُيُوفٍ مِنْ ثَمَنِ مَتَاعٍ .لَهُمَا

اگر کہا: مگر وہ کھوٹے تھے، اور اسی اختلاف پر ہے اگر کہا: فلاں کے مجھ پر ہزار کھوٹے درہم ہیں سامان کے ثمن کے۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے

أَنَّهُ بَيَانٌ مُغَيِّرٌ فَيَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ كَالشَّرْطِ وَالِاسْتِثْنَاءِ.{5}وَهَذَا لِأَنَّ اسْمَ الدَّرَاهِمِ يَحْتَمِلُ الزُّيُوفَ بِحَقِيقَتِهِ

کہ یہ بیان مغیر ہے، لہذا صحیح ہوگا بشرطِ وصل جیسے شرط اور استثناء، اور یہ اس لیے کہ لفظِ دراہم احتمال رکھتا ہے کھوٹوں کا بطورِ حقیقت

وَالسَّتُّوقَةَ بِمَجَازِهِ ،إلَّا أَنَّ مُطْلَقَهُ يَنْصَرِفُ إلَى الْجِيَادِ فَكَانَ بَيَانًا مُغَيِّرًا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَصَارَ كَمَا إذَا قَالَ إلَّا

اور ستوقہ کا مجازاً، مگر یہ مطلق دراہم پھرتے ہیں کھروں کی طرف، پس یہ بیان مغیر ہے اس اعتبار سے، اور ہو گیا جیسا کہ جب کہے: مگر یہ کہ

أَنَّهَا وَزْنُ خَمْسَةٍ{6}وَلِأَبِي حَنِيفَةَ أَنَّ هَذَا رُجُوعٌ لِأَنَّ مُطْلَقَ الْعَقْدِ يَقْتَضِي وَصْفَ السَّلَامَةِ عَنِ الْعَيْبِ،وَالزِّيَافَةُ عَيْبٌ

وہ وزنِ سبعہ ہیں۔ اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ رجوع ہے؛ کیونکہ مطلق عقد تقاضا کرتا ہے وصفِ سلامتی کا عیب سے، اور زیافت عیب ہے

وَدَعْوَى الْعَيْبِ رُجُوعٌ عَنْ بَعْضِ مُوجَبِهِ وَصَارَ كَمَا إذَا قَالَ بِعْتُكَهُ مَعِيبًا

اور عیب کا دعوی رجوع ہے عقد کے بعض موجب سے، اور ہو گیا جیسا کہ جب کہے: میں نے اس کو فروخت کیا تیرے ہاتھ عیب دار،

وَقَالَ الْمُشْتَرِي بِعْتَنِيهِ سَلِيمًا فَالْقَوْلُ لِلْمُشْتَرِي لِمَا بَيَّنَّا،

اور مشتری کہے کہ تو نے اس کو فروخت کیا میرے ہاتھ سالم، تو قول مشتری کا معتبر ہوگا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے،

{7}وَالسَّتُّوقَةُ لَيْسَتْ مِنَ الْأَثْمَانِ وَالْبَيْعُ يَرِدُ عَلَى الثَّمَنِ فَكَانَ رُجُوعًا .وَقَوْلُهُ إلَّا أَنَّهَا وَزْنُ خَمْسَةٍ يَصِحُّ

اور ستوقہ نہیں ہے اثمان کے قبیل سے، حالانکہ بیع وارد ہوتی ہے ثمن پر، پس یہ رجوع ہے۔ اور اس کا یہ کہنا: مگر وہ بوزنِ سبعہ ہیں، صحیح ہے

اسْتِثْنَاءً لِأَنَّهُ مِقْدَارٌ بِخِلَافِ الْجَوْدَةِ لِأَنَّ اسْتِثْنَاءَ الْوَصْفِ لَا يَجُوزُ كَاسْتِثْنَاءِ الْبِنَاءِ فِي الدَّارِ ، بِخِلَافِ مَا

بطورِ استثناء؛ کیونکہ یہ ایک مقدار ہے، برخلاف کھرے ہونے کے؛ کیونکہ استثناءِ وصف جائز نہیں ہے جیسے استثناءِ تعمیر دار میں، برخلاف اس کے

إذَا قَالَ عَلَيَّ كُرُّ حِنْطَةٍ مِنْ ثَمَنِ عَبْدٍ إلَّا أَنَّهَا رَدِيئَةٌ لِأَنَّ الرَّدَاءَةَ نَوْعٌ لَا عَيْبٌ ، فَمُطْلَقُ الْعَقْدِ لَا يَقْتَضِي

جب کہے: مجھ پر ایک کُر گندم ہے غلام کے ثمن کے مگر وہ ردی ہیں؛ کیونکہ ردی ہونا ایک قسم ہے عیب نہیں ہے، پس عقد تقاضا نہیں کرتا ہے

السَّلَامَةَ عَنْهَا . {8} وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ فِي غَيْرِ رِوَايَةِ الْأُصُولِ فِي الْقَرْضِ أَنَّهُ يُصَدَّقُ فِي الزُّيُوفِ إِذَا وَصَلَ

سلامتی کا اس سے۔ اور امام صاحبؒ سے مروی ہے روایتِ اصول کے علاوہ میں: کہ اس کی تصدیق کی جائے گی کھوٹے میں جب وہ متصل کہہ دے؛

لِأَنَّ الْقَرْضَ يُوجِبُ رَدَّ مِثْلِ الْمَقْبُوضِ ، وَقَدْ يَكُونُ زَيْفًا كَمَا فِي الْغَصْبِ . وَوَجْهُ الظَّاهِرِ أَنَّ

کیونکہ قرض واجب کر دیتا ہے مقبوض کے مثل کو رد کرنا اور وہ کبھی کھوٹا ہوتا ہے جیسے غصب کی صورت میں۔ اور ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے

التَّعَامُلَ بِالْجِيَادِ فَانْصَرَفَ مُطْلَقُهُ إِلَيْهَا .

کہ معاملہ کھروں سے ہوتا ہے، پس پھرے گا مطلق قرض کھروں کی طرف۔

تشریح:۔ {1} اسی طرح اگر مقر نے کہا کہ "شراب یا خنزیر کا ثمن ہے" تو بھی یہ کلام امام صاحبؒ کے نزدیک رجوع ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک تغییر ہے۔ اور اس مسئلہ کا معنی یہ ہے کہ جب مقر نے کہا کہ "فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درہم شراب یا خنزیر کے ثمن کے ہیں" تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر ہزار درہم لازم ہوں گے اور اس کا بیان قبول نہ ہوگا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا تھا خواہ متصل بیان کرے یا جدا کر کے کہے؛ کیونکہ یہ اقرار سے رجوع ہے اس لیے کہ شراب یا خنزیر کے درہم واجب نہیں ہوتے ہیں حالانکہ اول کلام میں اس نے اپنے اوپر وجوب بیان کیا ہے اس لیے کہ "عَلَیَّ" وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

{2} اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر متصل بیان کیا تو اس کے ذمہ کچھ واجب نہ ہوگا؛ کیونکہ اس نے اپنے آخر کلام سے ظاہر کر دیا کہ اولِ کلام سے میری مراد شرعاً واجب کرنا نہیں ہے، اور یہ کلام ایسا ہو گیا جیسے اس نے آخر میں انشاء اللہ تعالیٰ ملا دیا ہو جو اگر متصل ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی ورنہ تصدیق نہیں کی جائے گی۔ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں انشاء اللہ تعالیٰ ملانا تو تعلیق ہے جبکہ یہاں اقرار میں شراب یا خنزیر کا ثمن کہنا اقرار کو باطل کرنا ہے؛ کیونکہ شراب اور خنزیر کا ثمن واجب نہیں ہوتا ہے اور اقرار کا ابطال اقرار سے رجوع ہے اس لیے صحیح نہیں ہے، لہٰذا مذکورہ قیاس صحیح نہیں ہے۔

فتویٰ:۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول راجح ہے لما فی الدّر المنتقی:(وان لم یعینه) ای العبد(لزمه الالف) مطلقاً وصل ام فصل کما افاده بقوله (ولغا قوله لم اقبضه) لانه رجوع (و لو) وصله الی آخره، و کذا یلغو وان وصل (لو قال من ثمن خمر او خنزیر) ،الی ان قال: و هذا عنده وعندهما ان وصل صدق ،والمعتمد الاول (الدّر المنتقی تحت مجمع الانهر:410/3)

{3} اگر مقر نے کہا کہ "فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درہم ایک اسباب کے ثمن کے ہیں" یا ایک شخص سے کہا کہ "تو نے مجھے ہزار درہم قرض دیئے ہیں" پھر کہا کہ وہ تو زیوف (جن کو بیت المال رد کر دے اور تجار قبول کرتے ہوں) ہیں یا نبہرجہ ہیں یعنی تاجروں

میں بھی ان کا چلن نہیں ہے، اور مقرلہ نے کہا کہ نہیں، بلکہ تیرے ذمہ میرے کھرے دراہم تھے، تو مقر پر کھرے دراہم لازم ہوں گے، یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر اقرار کرنے والے نے زیوف ہونے یا تجار کے ہاں بھی بے چلن ہونے کو اپنے اقرار سے متصل کہا تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر علیحدہ کرکے کہا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

{4} اسی طرح اگر تاجروں میں بے چلن ہونے سے بھی بدتر بیان کئے مثلاً کہا کہ وہ ستوقہ (کھوٹا دراہم) یا رصاص (سیسہ) ہیں، تو بھی ائمہ کا یہی اختلاف ہے۔ اسی طرح اگر مقر نے کہا کہ "فلاں شخص کے مجھ پر ہزار دراہم ایک اسباب کے ثمن کے ہیں مگر وہ زیوف ہیں" یعنی کلمۂ استثناء کے ساتھ ذکر کیا، یا کہا کہ "فلاں کے مجھ پر ہزار دراہم زیوف ایک سامان کے ثمن کے ہیں" تو بھی ائمہ کا یہی اختلاف ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ بعد میں جو اس نے تفسیر ذکر کی ہے یہ شروعِ کلام کو بدل دینے والی ہے تو متصل ذکر کرنے کی صورت میں صحیح ہے جیسا کہ تعلیق بالشرط کی صورت میں شرط اور استثناء کی صورت میں مستثنیٰ متصل ذکر کرنا صحیح ہے علیحدہ کرکے ذکر کرنا صحیح نہیں ہے۔

{5} اور اس تفسیر کو ہم نے شروع کلام کو بدل دینے والی تفسیر اس لیے کہا کہ درہم کا لفظ زیوف دراہم کو حقیقی معنی کے اعتبار سے شامل ہے؛ کیونکہ زیوف بھی دراہم کی جنس سے ہیں، البتہ ستوقہ کو بطورِ مجاز کے شامل ہے؛ کیونکہ ستوقہ کو مجازاً دراہم کہتے ہیں، مگر جب مطلق دراہم بولے گا تو یہ کھرے دراہم (حقیقی دراہم) کی طرف پھرے گا، پس جب اس نے مطلق دراہم کہہ کر کھوٹے دراہم بیان کئے تو اس اعتبار سے یہ بیان اس کے کلام کو بدل دینے والا ہو گیا اور ایسا ہو گیا جیسے اس نے کہا کہ یہ دراہم وزنِ سبعہ نہیں بلکہ وزنِ خمسہ ہیں یعنی مطلق دراہم سے تو وزنِ سبعہ مراد ہوتے ہیں مگر جب اس نے کہا کہ یہ دراہم وزنِ سبعہ نہیں ہیں بلکہ بوزنِ خمسہ ہیں تو اس نے اپنے بیان سے اپنے کلام کو متغیر کر دیا اور تغییر کے لیے یہ شرط ہے کہ کلام کے متصل ہو ورنہ قبول نہ ہو گی۔ وزنِ سبعہ وہ دراہم ہیں جن کے دس سات مثقالوں کے برابر ہوں اور وزنِ خمسہ وہ ہیں جن کے دس پانچ مثقالوں کے برابر ہوں۔

{6} امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ اپنے اقرارِ سابق سے رجوع ہے یعنی پہلے اقرار سے پھرنا چاہتا ہے؛ کیونکہ مطلق عقدِ بیع اس کو مقتضی ہے کہ عیب سے ثمن صحیح سالم ہو اور زیوف (کھوٹا) ہونا عیب ہے اور عیب کا دعویٰ کرنا بعض مقتضاءِ عقد (سلامتی) سے پھرنا ہوتا ہے؛ کیونکہ عقد کا تقاضا یہ تھا کہ کھرا ثمن واجب ہو لہٰذا یہ اقرار سے رجوع ہے اور رجوع میں اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے اگرچہ متصل ہو، اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کوئی کہے کہ "میں نے مبیع کو تیرے ہاتھ عیب دار فروخت کیا" اور مشتری کہے کہ "نہیں، بلکہ تو نے بے عیب فروخت کیا ہے" تو مشتری کا قول قبول ہو گا؛ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ مطلق عقد تقاضا کرتا ہے کہ مبیع بے عیب ہو۔

{7} اور رہے ستوقہ دراہم تو وہ ثمن کی جنس سے نہیں ہیں یعنی ان کو دراہم مجازاً کہتے ہیں حالانکہ بیع تو ثمن ہی پر وارد ہوا کرتی ہے تو ستوقہ کا دعوی کرنا اپنے اقرار سے رجوع کرنا ہے حالانکہ اقرار سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہے اس لیے ستوقہ کا دعوی کرنا صحیح نہیں۔ اور رہا یہ کہنا کہ "یہ دراہم بوزن خمسہ ہیں" تو یہ بطریق استثناء کے صحیح ہے؛ کیونکہ یہ بھی ایک مقدار ہے اور بعض مقدار کا استثناء صحیح ہے۔ برخلاف کھرے ہونے کے؛ کیونکہ کھرا ہونا ایک وصفِ تابع ہے اور تابع وصف کا استثناء کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے جیسے اقرار دار میں عمارت کا استثناء کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے کہا کہ "میرے اوپر ایک کُر گندم ایک غلام کا ثمن ہیں مگر یہ گندم ردی ہیں" تو یہ استثناء صحیح ہے؛ کیونکہ ردی ہونا ایک نوع ہے عیب نہیں ہے، پس مطلق عقد اس امر کو مقتضی نہیں ہے کہ عوض رداوت سے سالم ہو۔

{8} امام ابو حنیفہؒ سے ظاہر الروایت کے علاوہ اس طرح روایت آئی ہے کہ اگر اس نے کہا کہ دراہم کھوٹے ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی بشرطیکہ کھوٹا ہونا متصل کہا ہو؛ اس لیے کہ قرض اس امر کو مقتضی ہے کہ جیسا وصول کیا اس کے موافق واپس کردے حالانکہ وصول کیا ہوا کبھی کھوٹا ہوتا ہے جیسے غصب کی صورت میں ہوتا ہے یعنی جیسا کہ غصب کیا ہو اور ہم کبھی کھوٹا ہوتا ہے تو جیسا غصب کیا ہے ویسا ہی واپس کرنا واجب ہوتا ہے۔

ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ باہمی معاملہ تو کھرے درہموں ہی سے ہوا کرتا ہے تو قرض وغیرہ کا مطلق معاملہ انہیں کھرے درہموں کی طرف پھرے گا یعنی اگر معاملہ کو کھوٹے درہموں کے ساتھ مقید نہ کیا ہو بلکہ صرف درہموں کا نام لیا ہو تو وہ کھرے ہی درہم قرار دیئے جائیں گے۔

فتوی:۔ مولانا عبد الحکیم شادلی کوٹیؒ نے مذکورہ اختلاف اور سابقہ مسئلہ کے اختلاف اور منشاء اختلاف کو ایک قرار دیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں: وهذه المسئلة نظير المسئلة السابقة آنفاً أعنى قولهم من ثمن عبد و لم اقبضه الخ فحكمها و حكم المسئلة السابقة واحد فى اصل الاختلاف و منشا الخلاف فيهما ايضاً واحد كما هو الظاهر، والله اعلم بالصواب و اليه المرجع والمآب (هامش الهداية: 237/3)

{1} وَلَوْقَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ زُيُوفٍ وَلَمْ يَذْكُرِالْبَيْعَ وَالْقَرْضَ قِيلَ يُصَدَّقُ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّ اسْمَ الدَّرَاهِمِ

اور اگر کہا: فلاں کے مجھ پر ہزار درہم ہیں کھوٹے، اور ذکر نہیں کیا بیع اور قرض کو، تو کہا گیا ہے کہ تصدیق کی جائے گی بالاتفاق؛ کیونکہ لفظِ دراہم

يَتَنَاوَلُهَا وَقِيلَ لَا يُصَدَّقُ ؛ لِأَنَّ مُطْلَقَ الْإِقْرَارِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْعُقُودِ لِتَعَيُّنِهَا

کھوٹوں کو شامل ہے، اور کہا گیا ہے کہ تصدیق نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ مطلق اقرار پھرتا ہے عقود کی طرف ان کے متعین ہونے کی وجہ سے

مَشْرُوعَةً لَا إِلَى الِاسْتِهْلَاكِ الْمُحَرَّمِ .{2} وَلَوْ قَالَ اغْتَصَبْتُ مِنْهُ أَلْفًا أَوْ قَالَ أَوْدَعَنِي

مشروع ہونے میں نہ کہ ضائع کرنے کی طرف جو حرام ہے۔ اور اگر کہا: میں نے غصب کیے فلاں سے ہزار، یا کہا: اس نے میرے پاس ودیعت رکھے،

ثُمَّ قَالَ هِيَ زُيُوفٌ أَوْ نَبَهْرَجَةٌ صُدِّقَ وَصَلَ أَمْ فَصَلَ ؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ يَغْصِبُ مَا يَجِدُ

پھر کہا: وہ کھوٹے تھے یا بے چلن تھے، تو تصدیق کی جائے گی، خواہ متصل کہے یا جدا کرکے؛ کیونکہ انسان غصب کرتا ہے وہ جو پاتا ہے،

وَيُودِعُ مَا يَمْلِكُ فَلَا مُقْتَضَى لَهُ فِي الْجِيَادِ وَلَا تَعَامُلَ فَيَكُونُ بَيَانَ النَّوْعِ فَيَصِحُّ

اور ودیعت رکھتا ہے وہ جس کا وہ مالک ہوتا ہے، پس یہ تقاضا نہیں کرتا ہے کھرے ہونے کا، اور نہ تعامل ہے، تو یہ نوع کا بیان ہے پس صحیح ہے

وَإِنْ فَصَلَ ، وَلِهَذَا لَوْ جَاءَ رَادُّ الْمَغْصُوبِ وَ الْوَدِيعَةِ بِالْمَعِيبِ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَهُ .{3} وَعَنْ أَبِي يُوسُفَ

اگرچہ جدا کرکے کہے، یہی وجہ ہے کہ اگر لایا رد کرنے والے نے مغصوب اور ودیعت کو عیب دار، تو قول اسی کا معتبر ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے

أَنَّهُ لَا يُصَدَّقُ فِيهِ مَفْصُولًا اعْتِبَارًا بِالْقَرْضِ إِذِ الْقَبْضُ فِيهِمَا هُوَ الْمُوجِبُ لِلضَّمَانِ.

کہ تصدیق نہیں کی جائے گی جدا کرکے کہنے کی صورت میں؛ قیاس کرتے ہوئے قرض پر؛ اس لیے کہ قبضہ ہی ان دونوں میں موجب ہے ضمان کا۔

{4} وَلَوْ قَالَ هِيَ سَتُّوقَةٌ أَوْ رَصَاصٌ بَعْدَمَا أَقَرَّ بِالْغَصْبِ أَوِ الْوَدِيعَةِ وَوَصَلَ صُدِّقَ ، وَإِنْ

اور اگر کہا: کہ وہ ستوقہ یا رانگ تھے بعد اس کے کہ وہ اقرار کرے غصب یا ودیعت کا، اور متصل کہے، تو تصدیق کی جائے گی، اور اگر

فَصَلَ لَمْ يُصَدَّقْ لِأَنَّ السَّتُّوقَةَ لَيْسَتْ مِنْ جِنْسِ الدَّرَاهِمِ لَكِنَّ الِاسْمَ يَتَنَاوَلُهَا مَجَازًا فَكَانَ بَيَانًا مُغَيِّرًا

جدا کرکے کہا تو تصدیق نہیں کی جائے گی؛ اس لیے کہ ستوقہ دراہم کی جنس سے نہیں ہے لیکن لفظ ان کو شامل ہے مجازاً، پس ہوگا یہ بیانِ مغیّر،

فَلَا بُدَّ مِنَ الْوَصْلِ{5} وَإِنْ قَالَ فِي هَذَا كُلِّهِ أَلْفًا ثُمَّ قَالَ إِلَّا أَنَّهُ يَنْقُصُ كَذَا لَمْ يُصَدَّقْ وَإِنْ وَصَلَ

لہٰذا ضروری ہے متصل کہنا۔ اور اگر کہا ان سب میں ہزار، پھر کہا: مگر ان میں سے کم ہیں اتنے، تو تصدیق نہیں کی جائے گی، اور اگر متصل کہا

صُدِّقَ ؛ لِأَنَّ هَذَا اسْتِثْنَاءُ الْمِقْدَارِ وَالِاسْتِثْنَاءُ يَصِحُّ مَوْصُولًا ، بِخِلَافِ الزِّيَافَةِ لِأَنَّهَا وَصْفٌ

تو تصدیق کی جائے گی؛ کیونکہ یہ مقدار کا استثناء ہے، اور استثناء صحیح ہوتا ہے متصل، برخلافِ کھوٹے ہونے کے؛ کیونکہ وہ وصف ہے،

وَاسْتِثْنَاءُ الْأَوْصَافِ لَا يَصِحُّ ، وَاللَّفْظُ يَتَنَاوَلُ الْمِقْدَارَ دُونَ الْوَصْفِ وَهُوَ تَصَرُّفٌ لَفْظِيٌّ كَمَا بَيَّنَّا،

اور اوصاف کا استثناء صحیح نہیں ہوتا ہے، اور یہ لفظ شامل ہوتا ہے مقدار کو نہ کہ وصف کو، اور استثناء تصرفِ لفظی ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے۔

{6} وَلَوْ كَانَ الْفَصْلُ ضَرُورَةَ انْقِطَاعِ الْكَلَامِ بِانْقِطَاعِ نَفَسِهِ فَهُوَ وَاصِلٌ لِعَدَمِ إِمْكَانِ الِاحْتِرَازِ عَنْهُ.

اور اگر ہو فصل انقطاعِ کلام کی ضرورت سے انقطاعِ سانس کی وجہ سے، تو یہ وصل کرنے والا ہے؛ اس سے احتراز ممکن نہ ہونے کی وجہ سے

وَمَنْ أَقَرَّ بِغَصْبِ ثَوْبٍ ثُمَّ جَاءَ بِثَوْبٍ مَعِيبٍ فَالْقَوْلُ لَهُ ؛ لِأَنَّ الْغَصْبَ لَا يَخْتَصُّ بِالسَّلِيمِ.

اور جو شخص اقرار کرے کپڑا غصب کرنے کا پھر لائے وہ عیب دار کپڑا، تو قول اسی کا معتبر ہوگا؛ کیونکہ غصب مختص نہیں ہوتا ہے سالم کے ساتھ۔

{7} وَمَنْ قَالَ لِآخَرَ : أَخَذْتُ مِنْكَ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَدِيعَةً فَهَلَكَتْ فَقَالَ لَا بَلْ أَخَذْتَهَا غَصْبًا

اور جو شخص کہے دوسرے سے کہ میں نے تجھ سے ہزار درہم لیے بطورِ امانت، پھر وہ ہلاک ہوگئے، مقر لہ نے کہا: نہیں، بلکہ تو نے لیے تھے غصب کرکے،

فَهُوَ ضَامِنٌ ، وَإِنْ قَالَ أَعْطَيْتَنِيهَا وَدِيعَةً فَقَالَ لَا بَلْ غَصَبْتَنِيهَا لَمْ يَضْمَنْ؛

تو وہ ضامن ہوگا، اور اگر کہا: وہ تو نے دیے تھے بطورِ امانت، اور مقر لہ نے کہا: نہیں، بلکہ تو نے ان کو غصب کیا تھا، تو ضامن نہ ہوگا؛

وَالْفَرْقُ أَنَّ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ أَقَرَّ بِسَبَبِ الضَّمَانِ وَهُوَ الْأَخْذُ ثُمَّ ادَّعَى مَا يُبْرِئُهُ وَهُوَ الْإِذْنُ

اور فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں مقر نے اقرار کیا سببِ ضمان کا، اور وہ لینا ہے، پھر دعویٰ کیا اس کو بری کرنے کا، اور وہ اجازت ہے،

وَالْآخَرُ يُنْكِرُهُ فَيَكُونُ الْقَوْلُ لَهُ مَعَ الْيَمِينِ. {8} وَفِي الثَّانِي أَضَافَ الْفِعْلَ إلَى غَيْرِهِ وَذَاكَ يَدَّعِي

اور دوسرا انکار کر رہا ہے اس کا، تو اسی کا قول معتبر ہوگا یمین کے ساتھ، اور دوسری صورت میں منسوب کیا فعل غیر کی طرف، اور وہ مدعی ہے

عَلَيْهِ سَبَبَ الضَّمَانِ وَهُوَ الْغَصْبُ فَكَانَ الْقَوْلُ لِمُنْكِرِهِ مَعَ الْيَمِينِ وَالْقَبْضُ فِي هَذَا كَالْأَخْذِ وَالدَّفْعُ كَالْإِعْطَاءِ

اس پر سببِ ضمان کا اور وہ غصب ہے، تو قول اس کے منکر کا معتبر ہوگا یمین کے ساتھ، اور قبضہ اس میں لینے کی طرح ہے اور دفع اعطاء کی طرح ہے۔

{9} فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: إعْطَاؤُهُ وَالدَّفْعُ إلَيْهِ لَا يَكُونُ إلَّا بِقَبْضِهِ ، فَنَقُولُ : قَدْ يَكُونُ بِالتَّخْلِيَةِ وَالْوَضْعِ بَيْنَ يَدَيْهِ

پھر اگر کسی قائل نے کہا: کہ مقر کو اعطاء اور دفع نہیں ہوتا مگر اس کے قبضہ سے؟ تو ہم کہتے ہیں: کہ یہ کبھی تخلیہ اور اس کے سامنے رکھ دینے سے ہوتا ہے،

وَلَوْ اقْتَضَى ذَلِكَ فَالْمُقْتَضَى ثَابِتٌ ضَرُورَةً فَلَا يَظْهَرُ فِي انْعِقَادِهِ سَبَبُ الضَّمَانِ، {10} وَهَذَا بِخِلَافِ مَا إذَا قَالَ:

اور اگر تقاضا کرے اس کا تو مقتضیٰ ثابت ہے ضرورۃً، پس ظاہر نہ ہوگا سببِ ضمان کے انعقاد میں۔ اور یہ برخلاف اس کے ہے جب کہے:

أَخَذْتُهَا مِنْكَ وَدِيعَةً وَقَالَ الْآخَرُ لَا بَلْ قَرْضًا حَيْثُ يَكُونُ الْقَوْلُ لِلْمُقِرِّ وَإِنْ أَقَرَّ بِالْأَخْذِ

کہ میں نے لیے تھے وہ تجھ سے بطورِ ودیعت، اور دوسرا کہے: نہیں بلکہ بطورِ قرض تھے، تو معتبر ہوگا قول مقر کا اگرچہ وہ اقرار کرے لینے کا؛

لِأَنَّهُمَا تَوَافَقَا هُنَالِكَ عَلَى أَنَّ الْأَخْذَ كَانَ بِالْإِذْنِ إلَّا أَنَّ الْمُقَرَّ لَهُ يَدَّعِي سَبَبَ الضَّمَانِ وَهُوَ الْقَرْضُ وَالْآخَرُ يُنْكِرُ فَافْتَرَقَا.

کیونکہ دونوں نے یہاں اتفاق کیا اس بات پر کہ لینا اجازت سے تھا، مگر یہ کہ مقر لہ مدعی ہے سببِ ضمان کا اور وہ قرض ہے،

اور دوسرا انکار کر رہا ہے اس کا، پس دونوں میں فرق ہوگیا۔

تشریح:۔{1} اگر مقر نے کہا کہ "فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درہم کھوٹے ہیں" اور بیع و قرض وغیرہ کا ذکر نہیں کیا، تو بعض حضرات نے کہا ہے کہ اس صورت میں بالاجماع اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی یعنی جب متصل بیان کرے کہ یہ کھوٹے درہم تھے تو اس کی تصدیق کی جائے گی؛ کیونکہ درہم کا لفظ کھوٹے دراہم کو شامل ہے۔

اور بعض حضرات نے کہا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک تصدیق نہیں کی جائے گی خواہ متصل کہے یا منفصل؛ کیونکہ مطلق اقرار تو عقود کی جانب راجع ہوتا ہے یعنی کسی عقدِ بیع وغیرہ کی وجہ سے واجب ہوئے ہیں گویا اس نے سبب بیان کر دیا؛ وجہ یہ ہے کہ یہی عقود شرع میں مشروع ہیں تو خواہ مخواہ حرام استہلاک کی جانب نہیں پھیرا جائے گا یعنی یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ اس نے حرام طور پر غیر کا مال تلف کر دیا ہے جس کی وجہ سے اس پر یہ مال لازم آیا ہے؛ کیونکہ جتنا ممکن ہو مسلمان کے معاملے کو جائز پر حمل کیا جائے گا حرام پر حمل کرنا جائز نہیں ہے۔

{2} اگر مقر نے کہا کہ "میں نے فلاں شخص سے ایک ہزار درہم غصب کئے" یا کہا کہ "اس نے میرے پاس ودیعت رکھے"، پھر کہا کہ "وہ کھوٹے یا نبہرجہ تھے یعنی تاجروں میں بے چلن تھے" تو اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی خواہ متصل بیان کرے یا علیحدہ کر کے بیان کرے؛ کیونکہ انسان جیسا پالیتا ہے ویسا ہی غصب کر لیتا ہے پس ہو سکتا ہے کہ اس نے کھوٹے یا بے چلن پائے تھے اس لیے یہی غصب کئے تھے، اور انسان جو چیز اس کے پاس ہوتی ہے وہی کسی کے پاس بطورِ ودیعت رکھ دیتا ہے تو ودیعت اور غصب اس کا تقاضا نہیں کر رہے ہیں کہ دراہم لازمی طور پر کھرے ہوں بلکہ کھوٹے اور بے چلن بھی ہو سکتے ہیں، اور قرض کی صورت میں تو لوگوں کا تعامل پایا جاتا ہے کہ وہ کھرے درہموں کا لین دین کرتے ہیں اس لیے وہاں کھرے دراہم کی طرف معاملہ پھرایا جائے گا جبکہ یہاں غصب اور ودیعت کی صورت میں لوگوں میں کھرے دراہم کا تعامل بھی جاری نہیں ہے، پس اس نے جو کھوٹے یا نبہرجہ بیان کئے تو یہ نوع اور قسم دراہم کا بیان ہے، لہٰذا یہ بیانِ تغییر نہیں ہے بلکہ بیانِ قسم ہے لہٰذا یہ صحیح ہے اگرچہ جدا کر کے بیان کرے، پس جب غصب اور ودیعت کھرے دراہم ہونے کا مقتضی نہیں تو اگر غاصب اور مودَع نے واپسی کے وقت کھوٹے دراہم لائے کہ یہی میں نے غصب کئے تھے یا یہی میرے پاس بطورِ ودیعت رکھے گئے تھے تو اسی کا قول قبول ہوگا؛ کیونکہ مقبوض چیز کی صفت میں اختلاف کی صورت میں قابض کا قول معتبر ہوتا ہے خواہ وہ ضمین ہو یا امین ہو۔

{3} اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ غصب اور ودیعت کی صورت میں بھی اگر اس نے جدا کر کے بیان کیا کہ وہ زیوف تھے تو اس کا قول قبول نہ ہوگا جیسے قرض میں قبول نہیں ہوتا ہے؛ اس لیے کہ غصب اور قرض دونوں میں قبضہ کرنا ہی موجبِ ضمان ہے یعنی دونوں میں یہ بات یکساں موجود ہے کہ قبضہ کے بعد ضمان واجب ہوتا ہے اس لیے دونوں کا حکم ایک ہوگا۔

{4} اور اگر اس نے ہزار درہم غصب یا ودیعت کا اقرار کیا پھر کہا کہ "وہ ستوقہ یا رصاص تھے" تو اگر اس نے متصل کہا تو اس کا قول قبول ہوگا اور اگر جدا کر کے بیان کیا تو اس کا قول قبول نہیں ہوگا؛ کیونکہ ستوقہ دراصل درہم کی جنس سے نہیں ہے لیکن مجازاً یہ لفظ ستوقہ کو بھی شامل ہے؛ کیونکہ ستوقہ اور دراہم میں صورۃً مشابہت پائی جاتی ہے، تو درہم کو ستوقہ بیان کرنا ایسا بیان ٹھہرا جو سابقہ بیان کو بدل دیتا ہے پس ضروری ہے کہ متصل بیان ہو تب اس کی تصدیق کی جائے گی۔ رصاص سیسہ کے دراہم، اور ستوقہ تین طرفہ درہم کو کہتے ہیں یعنی وہ کھوٹا درہم جس کی دونوں طرف چاندی کا ملمع کیا گیا ہو۔

{5} اگر مقر نے ان سب صورتوں (بیع، قرض، غصب اور ودیعت کی صورتوں) میں کہا کہ "ہزار ہیں" پھر کہا کہ "مگر ان میں سے اس قدر کم ہیں" تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اور اگر اس نے یہ متصل کہا تو اس کی تصدیق کی جائے گی؛ کیونکہ یہ مقدار کو مستثنیٰ کرتا ہے، اور استثناء کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جب یہ متصل ہو تو صحیح ہو جاتا ہے اس لیے اس صورت میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اس کے برخلاف اگر اس نے کہا کہ کھوٹے ہیں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی؛ کیونکہ کھوٹے ہونا وصف ہے اور اوصاف کا استثناء کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، اور لفظ ہزار مقدار کو تو شامل ہے مگر وصف کو شامل نہیں ہے، اور استثناء ایک لفظی تصرف ہے تو جن چیزوں کو لفظ شامل ہوگا ان کا استثناء صحیح ہوگا اور جن کو لفظ شامل نہ ہو ان کا استثناء بھی صحیح نہ ہوگا۔

{6} اور اگر کسی ضرورت کی وجہ سے کلام میں فاصلہ واقع ہوا یعنی مستثنیٰ منہ جملہ کہنے کے کچھ وقت بعد استثنائی جملہ کہا تو اگر یہ ضرورت کی بناء پر ہوا مثلاً بات کرنے میں اس کی سانس ٹوٹ گئی یا اس کو کھانسی نے کلام کرنے سے روکا تو یہ جدائی نہیں بلکہ کلام متصل شمار ہوگا؛ کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔

اگر مقر نے اقرار کیا کہ "میں نے ایک کپڑا غصب کیا" پھر ایک عیب دار کپڑا لا کر کہا کہ یہی کپڑا میں نے غصب کیا تھا، تو قول اسی کا قبول ہوگا؛ کیونکہ غصب کرنا صحیح سالم کپڑے کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ عیب دار کپڑا بھی غصب کیا جا سکتا ہے اس لیے غاصب کا قول قبول کیا جائے گا۔

{7} اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ "میں نے تجھ سے ہزار درہم ودیعت لیے تھے پس وہ تلف ہو گئے" اور دوسرے نے اس کے جواب میں کہا کہ "نہیں بلکہ تو نے ان کو غصب کر لیا تھا" تو مقر لہ کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اور اقرار کرنے والا ضامن ہوگا۔ اور اگر مقر نے یوں کہا کہ "تو نے مجھے ہزار درہم ودیعت دیئے تھے جو تلف ہوئے" اور مقر لہ نے کہا کہ "نہیں بلکہ تو نے غصب کر لیے تھے" تو اس صورت میں مقر ضامن نہیں ہوگا؛ دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں مقر نے ضمان کے سبب کا اقرار کر لیا یعنی لینے کا اقرار کیا جو ضمان کا سبب ہے، پھر ایسے امر کا دعویٰ کیا جو اس کو ضمانت سے بری کر دیتا ہے یعنی دوسرے کی امانت

کا دعوی کیا کہ تو نے ودیعت دے کر مجھے رکھنے کی اجازت دی تھی، اور دوسرا اس کے اس دعوی کا انکار کرتا ہے تو قسم کے ساتھ دوسرے کا قول قبول ہو گا؛ کیونکہ وہ منکر ہے۔

{8} اور دوسری صورت میں مقر نے فعل کو دوسرے شخص کی طرف مضاف کیا یعنی یہ کہا کہ " تو نے ہزار درہم دیئے تھے" اور دوسرا شخص اس کے اوپر سببِ ضمان یعنی غصب کا دعوی کرتا ہے حالانکہ مقر اس سے انکار کرتا ہے تو قسم سے منکر کا قول مع الیمین قبول ہو گا۔ اور اگر مقر نے لینے کے بجائے یہ کہا کہ "میں نے قبضہ کر لیے تھے" تو یہ مذکورہ حکم کے حق میں لینے کے معنی میں ہے، اور اگر مقر نے عطاء کے بجائے کہا کہ "تو نے دفع کئے تھے" تو یہ مذکورہ حکم کے حق میں عطاء کے معنی میں ہے۔

{9} اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ مقر کو دینا اور عطاء کرنا بدون اس کے قبضہ کے نہیں ہو سکتا ہے لہذا یہ اس کی طرف سے قبضہ کرنے کا اقرار ہو گا؟ تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ دینے اور عطاء کرنے کے لیے قبضہ ضروری نہیں ہے بلکہ یوں بھی ہو سکتا ہے کہ وہ تخلیہ کر کے روک اٹھادے یا اس کے سامنے رکھ دے اور وہ اس پر قبضہ نہ کرے لہذا دفع اور عطاء قبضہ کا تقاضا نہیں کر رہا ہے۔ اور اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ دینا اور عطاء کرنا قبضہ کو مقتضی ہے لہذا یہ قبضہ کرنے کا اقرار ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ قبضہ اقتضاء ثابت ہوتا ہے اور جو چیز اقتضاء ثابت ہوتی ہے وہ بقدرِ ضرورت رہتی ہے تو یہ مقتضٰی (قبضہ) مقر کے ذمہ ضمان کا سبب منعقد ہونے میں اثر نہیں کرے گا؛ کیونکہ اس کی حاجت نہیں ہے۔

{10} اور اوپر جو فرق ذکر ہوا یہ ایسی صورت کے برخلاف ہے کہ مقر نے تو لینے کا لفظ کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار درہم ودیعت لیے تھے، مگر دوسرا کہتا ہے کہ نہیں بلکہ تو نے قرض لیے تھے تو اس صورت میں اقرار کرنے والے ہی کا قول قبول ہو گا اگرچہ اس نے لینے کا اقرار کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں نے اس مقام پر اس بات میں اتفاق کیا کہ یہ لینا باجازت واقع ہوا تھا؛ کیونکہ ودیعت اور قرض بغیر اجازت کے نہیں ہو سکتے ہیں، مگر دونوں میں اختلاف اس میں ہے کہ مقر لہ اس پر سببِ ضمان یعنی قرض کا دعوی کرتا ہے اور مقر اس امر سے انکار کرتا ہے تو منکر کا قول قسم کے ساتھ قبول ہو گا اور اس سے دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

{1} وَإِنْ قَالَ هَذِهِ الْأَلْفُ كَانَتْ وَدِيعَةً لِي عِنْدَ فُلَانٍ فَأَخَذْتُهَا مِنْهُ فَقَالَ فُلَانٌ هِيَ لِي فَإِنَّهُ يَأْخُذُهَا

اور اگر کہا: کہ یہ ہزار ودیعت تھے میرے فلاں کے پاس، پس میں نے لے لیے ان سے، پس کہا فلاں نے: کہ وہ میرے ہیں، تو فلاں لے لے گا ان کو؛

لِأَنَّهُ أَقَرَّ بِالْيَدِ لَهُ وَادَّعَى اسْتِحْقَاقَهَا عَلَيْهِ وَهُوَ يُنْكِرُ وَالْقَوْلُ لِلْمُنْكِرِ. {2} وَلَوْ قَالَ:

کیونکہ مقر نے اقرار کیا اس کے قبضہ کا اور دعوی کیا ان کے استحقاق کا اس پر، اور وہ انکار کر رہا ہے، اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے۔ اور اگر کہا:

آجَرْتُ دَابَّتِي هَذِهِ فُلَانًا فَرَكِبَهَا وَرَدَّهَا ، أَوْ قَالَ : آجَرْتُ ثَوْبِي هَذَا فُلَانًا

کہ میں نے کرایہ پر دیا تھا اپنا یہ جانور فلاں کو، پس وہ اس پر سوار ہوا اور واپس کر دیا اس کو، یا کہا: میں نے کرایہ پر دیا تھا اپنا یہ کپڑا فلاں کو،

فَلَبِسَهُ وَرَدَّهُ وَقَالَ فُلَانٌ كَذَبْتَ وَهُمَا لِي فَالْقَوْلُ قَوْلُهُ وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ

پس اس نے پہن لیا اس کو اور واپس کر دیا، اور کہا فلاں نے: تو نے جھوٹ کہا، وہ دونوں میرے ہیں، تو قول مقر کا معتبر ہوگا، اور یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے،

وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ: الْقَوْلُ قَوْلُ الَّذِي أُخِذَتْ مِنْهُ الدَّابَّةُ وَالثَّوْبُ ، وَهُوَ الْقِيَاسُ وَعَلَى هَذَا الْخِلَافِ الْإِعَارَةُ

اور فرمایا امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے کہ قول اس کا معتبر ہے جس سے لے لیا گیا ہے جانور یا کپڑا، اور یہی قیاس ہے، اور اسی اختلاف پر عاریۃً دینا

وَالْإِسْكَانُ .{3} وَلَوْ قَالَ خَاطَ فُلَانٌ ثَوْبِي هَذَا بِنِصْفِ دِرْهَمٍ ثُمَّ قَبَضْتُهُ وَقَالَ فُلَانٌ

اور مکان میں بساتا ہے۔ اور اگر کہا: کہ سی لیا فلاں نے میرا یہ کپڑا بعوض نصف درہم، پھر میں نے قبض کیا اس کو، اور کہا فلاں نے:

الثَّوْبُ ثَوْبِي فَهُوَ عَلَى هَذَا الْخِلَافِ فِي الصَّحِيحِ ، وَجْهُ الْقِيَاسِ مَا بَيَّنَّاهُ فِي الْوَدِيعَةِ{4} وَجْهُ الِاسْتِحْسَانِ وَهُوَ الْفَرْقُ

کپڑا تو میرا ہے، تو یہ اسی اختلاف پر ہے صحیح قول میں، اور وجہ قیاس وہی ہے جس کو ہم بیان کر چکے ودیعت میں۔ وجہ استحسان اور وہ فرق ہے

أَنَّ الْيَدَ فِي الْإِجَارَةِ وَالْإِعَارَةِ ضَرُورِيَّةٌ تَثْبُتُ ضَرُورَةَ اسْتِيفَاءِ الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ وَهُوَ الْمَنَافِعُ فَيَكُونُ عَدَمًا

یہ کہ قبضہ اجارہ اور عاریت میں ضروری ہے جو ثابت ہوتا ہے معقود علیہ وصول کرنے کی ضرورت سے، اور وہ منافع ہے پس ہوگا معدوم

فِيمَا وَرَاءَ الضَّرُورَةِ فَلَا يَكُونُ إقْرَارًا لَهُ بِالْيَدِ مُطْلَقًا ، بِخِلَافِ الْوَدِيعَةِ لِأَنَّ الْيَدَ فِيهَا مَقْصُودَةٌ وَالْإِيدَاعُ

ضرورت کے علاوہ میں، پس یہ نہ ہوگا فلاں کے لیے اقرار مطلقاً، برخلاف ودیعت کے؛ کیونکہ قبضہ اس میں مقصود ہے، اور ودیعت رکھنا

إثْبَاتُ الْيَدِ قَصْدًا فَيَكُونُ الْإِقْرَارُ بِهِ اعْتِرَافًا بِالْيَدِ لِلْمُودَعِ .{5} وَوَجْهٌ آخَرُ أَنَّ فِي الْإِجَارَةِ وَالْإِعَارَةِ وَالْإِسْكَانِ

قبضہ ثابت کرنا ہے قصداً، پس ہوگا اقرار ودیعت کا اعتراف مودَع کے قبضہ کا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اجارہ، اعارہ اور مکان میں بسانے میں

أَقَرَّ بِيَدٍ ثَابِتَةٍ مِنْ جِهَتِهِ فَيَكُونُ الْقَوْلُ قَوْلَهُ فِي كَيْفِيَّتِهِ .وَلَا كَذَلِكَ فِي مَسْأَلَةِ الْوَدِيعَةِ

مقر نے اقرار کیا ایسے قبضے کا جو ثابت ہے مقر کی طرف سے، تو اسی کا قول معتبر ہوگا اس کی کیفیت میں، اور اس طرح نہیں ہے ودیعت کے مسئلہ میں

لِأَنَّهُ قَالَ فِيهَا كَانَتْ وَدِيعَةً ، وَقَدْ تَكُونُ مِنْ غَيْرِ صُنْعِهِ ، حَتَّى لَوْ قَالَ أَوْدَعْتُهَا

کیونکہ مقر نے کہا اس میں: کہ وہ ودیعت تھی، اور ودیعت کبھی اس کے فعل کے بغیر ہوتی ہے، حتیٰ کہ اگر کہا: میں نے اس کو ودیعت رکھا،

كَانَ عَلَى هَذَا الْخِلَافِ{6} وَلَيْسَ مَدَارُ الْفَرْقِ عَلَى ذِكْرِ الْأَخْذِ فِي طَرَفِ الْوَدِيعَةِ وَعَدَمِهِ فِي الطَّرَفِ الْآخَرِ وَهُوَ الْإِجَارَةُ

تو یہ اسی اختلاف پر ہوگا، اور مدار فرق نہیں ہے لینے کا ذکر ودیعت کی جانب میں اور عدم ذکر دوسری جانب میں، اور وہ اجارہ

وَأُخْتَاهُ ؛ لِأَنَّهُ ذَكَرَ الْأَخْذَ فِي وَضْعِ الطَّرَفِ الْآخَرِ فِي كِتَابِ الْإِقْرَارِ أَيْضًا ،{7} وَهَذَا بِخِلَافِ مَا إذَا قَالَ

اور اس کی دو نظیریں ہیں؛ کیونکہ ذکر کیا ہے لینے کو دوسری طرف یعنی اجارہ میں بھی، کتاب الاقرار میں۔ اور یہ برخلاف اس کے ہے جب کہے:

اقْتَضَيْتُ مِنْ فُلَانٍ أَلْفَ دِرْهَمٍ كَانَتْ لِي عَلَيْهِ أَوْ أَقْرَضْتُهُ أَلْفًا ثُمَّ أَخَذْتُهَا مِنْهُ

میں نے وصول کر لیے فلاں سے وہ ہزار درہم جو میرے اس پر تھے، یا میں نے بطورِ قرض دیے اس کو ہزار، پھر میں نے وہ لے لیے اس سے،

وَأَنْكَرَ الْمُقَرُّ لَهُ حَيْثُ يَكُونُ الْقَوْلُ قَوْلَهُ لِأَنَّ الدُّيُونَ تُقْضَى بِأَمْثَالِهَا ، وَذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ بِقَبْضٍ مَضْمُونٍ ، فَإِذَا

اور انکار کیا مقر لہ نے، تو قول مقر لہ کا معتبر ہوگا؛ کیونکہ قرضے ادا کیے جاتے ہیں ان کے امثال سے، اور یہ ہوگا مضمون قبضہ سے، پس جب

أَقَرَّ بِالِاقْتِضَاءِ فَقَدْ أَقَرَّ بِسَبَبِ الضَّمَانِ ثُمَّ ادَّعَى تَمَلُّكَهُ عَلَيْهِ بِمَا يَدَّعِيهِ

اس نے اقرار کیا وصولی کا تو اس نے اقرار کیا سببِ ضمان کا، پھر دعویٰ کیا اس کے مالک ہونے کا اس پر اس سبب سے جس کا مقر مدعی ہے مقر لہ پر

مِنَ الدَّيْنِ مُقَاصَّةً وَالْآخَرُ يُنْكِرُهُ ، أَمَّا هَاهُنَا الْمَقْبُوضُ عَيْنُ مَا ادَّعَى فِيهِ الْإِجَارَةَ وَمَا أَشْبَهَهَا فَافْتَرَقَا.

یعنی دین، بطورِ مقاصہ، اور مقر لہ اس کا انکار کر رہا ہے، رہا یہاں تو مقبوض بعینہ وہ ہے جس میں دعویٰ کیا ہے اجارہ وغیرہ کا، پس دونوں میں فرق ہو گیا۔

{8} وَلَوْ أَقَرَّ أَنَّ فُلَانًا زَرَعَ هَذِهِ الْأَرْضَ أَوْ بَنَى هَذِهِ الدَّارَ أَوْ غَرَسَ هَذَا الْكَرْمَ وَذَلِكَ

اور اگر دعویٰ کیا کہ فلاں نے کاشت کی ہے یہ زمین یا عمارت بنائی ہے اس مکان کی، یا پودے لگائے ہیں انگور کے اس باغ میں اور حال یہ کہ یہ

كُلُّهُ فِي يَدِ الْمُقِرِّ فَادَّعَاهَا فُلَانٌ وَقَالَ الْمُقِرُّ لَا بَلْ ذَلِكَ كُلُّهُ لِي اسْتَعَنْتُ بِكَ فَفَعَلْتَ

سب مقر کے قبضہ میں ہے، پھر دعویٰ کیا ان کا فلاں نے، اور کہا مقر نے نہیں بلکہ یہ سب میرا ہے، میں نے تجھ سے مدد لی تھی، پس تو نے مدد کی،

أَوْ فَعَلْتَهُ بِأَجْرٍ فَالْقَوْلُ لِلْمُقِرِّ لِأَنَّهُ مَا أَقَرَّ لَهُ بِالْيَدِ وَإِنَّمَا أَقَرَّ بِمُجَرَّدِ فِعْلٍ مِنْهُ ، وَقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ

یا تو نے کیا یہ کام مزدوری سے؛ کیونکہ اقرار نہیں کیا ہے فلاں کے لیے قبضہ کا، بلکہ اقرار کیا تھا فقط فعل کا اس کی طرف سے، حالانکہ یہ فعل کبھی ہوتا ہے

فِي مِلْكٍ فِي يَدِ الْمُقِرِّ وَصَارَ كَمَا إِذَا قَالَ خَاطَ لِي الْخَيَّاطُ قَمِيصِي هَذَا بِنِصْفِ دِرْهَمٍ

اس ملک میں جو مقر کے قبضہ میں ہے، اور ہو گیا جیسا کہ جب کہے: سی لی ہے میرے لیے درزی نے میری یہ قمیص نصف درہم کے عوض،

وَلَمْ يَقُلْ قَبَضْتُهُ مِنْهُ لَمْ يَكُنْ إِقْرَارًا بِالْيَدِ وَيَكُونُ الْقَوْلُ لِلْمُقِرِّ لِمَا أَنَّهُ أَقَرَّ بِفِعْلٍ مِنْهُ

اور یہ نہیں کہا کہ میں نے قبض کیا اس کو اس سے، تو نہ ہوگا اقرار قبضہ کا، اور قول مقر کا معتبر ہوگا؛ کیونکہ اس نے اقرار کیا فعل کا درزی کی طرف سے،

وَقَدْ يَخِيطُ ثَوْبًا فِي يَدِ الْمُقِرِّ كَذَا هَذَا .

اور کبھی سی لیتا ہے کپڑا مقر کے قبضہ میں، اسی طرح یہ ہے۔

تشریح۔ {1} اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ "یہ ہزار درہم فلاں شخص کے پاس میرے ودیعت تھے پس میں نے اس سے لے لیے" اور فلاں شخص نے کہا کہ "نہیں بلکہ یہ درہم میرے ہیں" تو فلاں شخص ان کو لے لے گا؛ کیونکہ مقر نے اس کے قبضہ کا اقرار کیا اور پھر اس پر اپنے استحقاق کا دعویٰ کیا حالانکہ فلاں اس سے منکر ہے تو منکر کا قول اس کی قسم کے ساتھ قبول ہوگا۔

{2} اگر مقر نے کہا کہ "میں نے اپنا یہ جانور فلاں کو اجرت پر دیا تھا اور وہ اس پر سوار ہوا تھا اور پھر واپس کر دیا"، یا کہا کہ "میں نے اپنا یہ لباس فلاں کو اجرت پر دیا تھا اور اس نے اس کو پہنا اور پھر واپس کر دیا" اور فلاں کہتا ہے کہ "تو جھوٹا ہے یہ جانور اور کپڑا تو میرا ہے" تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قول مقر کا قبول ہوگا۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ قول اس کا قبول ہوگا جس سے جانور اور کپڑا لیا گیا ہے اور یہی قیاس ہے۔ اور یہی اختلاف عاریت دینے میں بھی ہے مثلاً مدعی نے کہا کہ "میں نے اپنا مکان فلاں کو عاریۃً دیا اور اس نے واپس کیا" اور فلاں کہتا ہے کہ "تو جھوٹا ہے وہ مکان تو میرا ہے" تو اس صورت میں بھی امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا یہی اختلاف ہے۔ اور یہی اختلاف مکان میں بسانے میں بھی ہے مثلاً مدعی نے کہا کہ "میں نے فلاں کو اپنے اس مکان میں بسایا اور پھر اس نے واپس کیا" اور فلاں کہتا ہے کہ "تو جھوٹا ہے وہ مکان تو میرا ہے" تو اس صورت میں بھی امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا یہی اختلاف ہے۔

{3} اگر مدعی نے کہا کہ "فلاں نے میرا یہ کپڑا بعوض نصف درہم کے سی لیا تھا اور پھر میں نے اس کو اپنے قبضہ میں لے لیا" اور فلاں کہتا ہے کہ "یہ کپڑا تو میرا کپڑا ہے" تو صحیح قول کے مطابق اس میں بھی یہی اختلاف ہے کہ قیاساً فلاں کا قول قبول ہوگا، اور استحساناً مدعی کا قول قبول ہوگا؛ وجہ قیاس تو وہی ہے جو ہم نے ودیعت میں بیان کی ہے کہ فلاں کے قبضہ کا اقرار کر کے اس پر اپنے استحقاق کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ منکر ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے۔

{4} اور وجہ استحسان ودیعت اور ان صورتوں میں فرق کا پایا جانا ہے وہ یہ ہے کہ اجارہ وعاریت میں جو قبضہ ہوتا ہے وہ ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے معقود علیہ یعنی منافع حاصل کرنے کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے تو سوائے اس مقام ضرورت کے باقی امور کے حق میں یہ قبضہ کالعدم شمار ہوگا پس مقر کی طرف سے یہ اقرار فلاں کے ہر طرح قبضہ کا اقرار نہیں ہے بلکہ فقط معقود علیہ کو حاصل کرنے کے حق میں قبضہ کا اقرار ہوگا۔ برخلاف ودیعت کے؛ کیونکہ ودیعت میں قبضہ بالقصد ہوتا ہے اور ودیعت دینے کا معنی یہ ہے کہ قصداً اس پر دوسرے کا قبضہ ثابت کرے پس ودیعت کا اقرار کرنا اس امر کا اقرار ہے کہ مودَع (جس کے پاس ودیعت ہے) کا قبضہ ثابت ہے پس ودیعت اور دیگر صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا اس لیے ودیعت میں منکر کا قول معتبر ہوگا اور دیگر صورتوں میں مدعی کا قول معتبر ہوگا۔

{5} دوسری وجہ استحسان یہ ہے کہ اجارہ اور عاریت دینے اور مکان میں بسانے میں مقر نے ایسے قبضہ کا اقرار کیا جو اسی کی طرف سے ثابت ہے یعنی مقر نے اقرار کیا کہ فلاں کو میری طرف سے بطورِ عاریت یا بطورِ اجارہ یا برائے سکونت قبضہ حاصل ہوا ہے تو اس قبضہ کی کیفیت میں اسی کا قول قبول ہوگا کہ اس کا قبضہ کس قسم کا ہے۔ اور یہ بات ودیعت کے مسئلہ میں نہیں ہے؛ کیونکہ مقر نے ودیعت کی صورت میں کہا کہ "یہ ہزار درہم اس کے پاس ودیعت تھے" تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ مقر کی جانب سے اس کو قبضہ ملا تھا؛ کیونکہ ودیعت کبھی بغیر اس کے فعل کے ہوتی ہے یعنی جیسے لقطہ ملتقط کے قبضہ میں ودیعت ہوتا ہے مگر مالک نے اس کو نہیں دیا ہے پس ثابت ہوا کہ ودیعت کا اقرار اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ مودَع کے لیے قبضہ کا اثبات مودِع کی جانب سے ہے، حتی کہ اگر مقر نے یہ کہا کہ "میں نے اس کو ودیعت دیا تھا" تو اس میں بھی اجارہ، اعارہ اور اسکان کی طرح اختلاف ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ ودیعت میں اور باقی صورتوں میں فرق کا مدار یہ ہے کہ ودیعت میں مقر کی طرف سے دوسرے کے لیے پورے قبضہ کا اقرار ہے اگرچہ وہ مقر کے دینے سے حاصل نہ ہوا ہو، اور دوسری صورتوں میں فقط بقدرِ ضرورت قبضہ کا اقرار ہے۔

{6} اور فرق کا مدار اس بات پر نہیں ہے کہ ودیعت کی جانب میں اس نے لے لینے کا اقرار کیا اور دوسری جانب یعنی اجارہ وسکونت دینے وعاریت دینے میں لینے کا لفظ نہیں کہا یعنی لینے کا لفظ ذکر کرنے یا نہ کرنے کی وجہ سے یہ فرق نہیں ہے، اس لیے کہ امام محمدؒ نے "کتاب الاقرار" میں اجارہ کی صورت میں بھی لینے کا لفظ ذکر کیا ہے حالانکہ حکم یہی بیان کیا تو معلوم ہوا کہ لینے کے لفظ پر فرق کا مدار نہیں ہے بلکہ قبضہ پر مدار ہے جیسے کہ ہم نے ذکر کیا۔

فتویٰ:۔ امام ابوحنیفہؒ کا قول راجح ہے لما فی الدّر المنتقی:(و ان قال :آجرت فرسی أو ثوبی هذا فلاناً فرکبه او لبسه و ردّه علی أو أعرته أو اسکنته) ای فلاناً (داری ثم ردّها صدق) بیمینه والبینة لفلان عنده (وعندهما القول للمأخوذ منه) وهو القیاس،والاول استحسان(الدّر المنتقی تحت مجمع الانهر:412/3)

{7} اور یہ جو اجارہ، عاریت اور سکونت کا حکم یہاں بیان کیا ہے یہ حکم قرضہ میں جاری نہیں ہوگا مثلاً مقر نے کہا کہ "میں نے ہزار درہم جو میرے فلاں شخص پر تھے اس سے وصول کر لیے" یا کہا کہ "میں نے ہزار درہم فلاں کو قرض دیئے تھے پھر اس سے لے لیے" اور فلاں مقرلہ نے اس سے انکار کیا، تو قول منکر مقرلہ کا قبول ہوگا؛ کیونکہ قرضے تو مثل دے کر ادا کئے جاتے ہیں یعنی قرضخواہ کو بعینہ وہ ادا نہیں کیا جاتا ہے جو قرضدار نے اس سے لے لیا ہے بلکہ اس کا مثل ادا کیا جاتا ہے اور مثل ادا کرنا جب ہی ہوگا کہ قرضخواہ کا قبضہ مضمون ہو؛ کیونکہ اس نے قرضدار سے اپنا حق وصول نہیں کیا ہے بلکہ اس کا مثل وصول کیا ہے اس لیے جو کچھ اس نے وصول کیا ہے وہ اس کا ضامن ہوگا پس جب قرضخواہ نے قرضدار سے وصول کرنے کا اقرار کیا تو اپنے اوپر سببِ ضمان (وصولی مثل)

کا اقرار کیا پھر قرضدار پر اس مال کے مالک ہونے کا دعوی کیا بایں وجہ کہ مقر مقرلہ پر دَین کا دعوی کر رہا ہے پس مقاصۃً مقر وصول کردہ مال کا مالک ہو گا حالانکہ دوسرا (قرضدار) اس دعوے کا منکر ہے تو قول اسی کا قبول ہو گا جو منکر ہے۔ اور رہا اجارہ وغیرہ کی صورت تو اس میں جس چیز پر قبضہ کر لیا وہ اس کے حق کا مثل نہیں ہے بلکہ بعینہ وہی چیز ہے جس میں اجارہ اور اعارہ وغیرہ کا دعوی کیا ہے تو قرضہ اور اجارہ وغیرہ کی صورت میں فرق ظاہر ہو گیا۔

{8} اگر ایک شخص نے اقرار کیا کہ "فلاں شخص نے اس زمین پر زراعت کی" یا "اس دار میں عمارت بنائی" یا "اس باغ میں انگور کے پودے لگائے" حالانکہ یہ سب اس مقر کے قبضہ میں موجود ہیں پھر فلاں شخص یعنی مقرلہ نے اس کا دعوی کیا اور مقر نے کہا کہ "نہیں بلکہ یہ سب میرا ہے کہ میں نے تجھ سے اس کام میں مدد مانگی تھی اور تو نے مدد کے طور پر یہ کام کیا تھا" یا "تو نے یہ کام اجرت پر کیا تھا" تو مقر کا قول قبول ہو گا؛ کیونکہ اس نے فلاں شخص کے قبضہ کا اقرار نہیں کیا ہے بلکہ اس کی طرف سے صرف ایک کام کا اقرار کیا تھا حالانکہ کام کبھی مقر کی ملکیت میں مقر ہی کے قبضہ میں واقع ہوتا ہے، اور یہ ایسا ہو گیا جیسے اس نے کہا کہ "فلاں درزی نے میرے لیے میری یہ قمیص بعوضِ نصف درہم کے سی دی" اور یہ نہیں کہا کہ "میں نے اس سے لے کر اپنے قبضہ میں کر لی" تو یہ قول اس کی طرف سے درزی کے قبضہ کا اقرار نہ ہو گا، اور مقر کا قول قبول ہو گا؛ کیونکہ مقر نے درزی کی طرف سے ایک فعل کا اقرار کیا اور فعل یعنی سلائی کبھی مقر کے گھر بیٹھ کر ہوتی ہے اور مقر کا قبضہ باقی رہتا ہے پس ایسا ہی عمارت بنانے یا باغ لگانے کے مسئلہ میں بھی فلاں شخص کے قبضہ کا اقرار نہیں بلکہ اس کی طرف سے ایک فعل کا اقرار ہے۔

بَابُ إِقْرَارِ الْمَرِيضِ

یہ باب مریض کے اقرار کرنے کے بیان میں ہے۔

مریض سے مراد مرض الموت میں مبتلا شخص ہے جو تندرستی کے کاموں سے معذور ہو اور اپنی ضروریات کے لیے گھر سے نہ نکلے اور آخر اسی مرض میں مر جائے، یہی قول صحیح ہے کذا فی الشامیۃ: فِي الْهِنْدِيَّةِ الْمَرِيضُ مَرَضَ الْمَوْتِ مَنْ لَا يَخْرُجُ لِحَوَائِجِهِ خَارِجَ الْبَيْتِ ، وَهُوَ الْأَصَحُّ اھ (ردّ المحتار:4/513)۔

مصنف تندرست کے اقرار کے احکام کے بیان سے فارغ ہو گئے اب یہاں مریض کے اقرار کے احکام بیان فرماتے ہیں چونکہ تندرستی اصل ہے اور مرض عارض ہے اس لیے مرض کے احکام کو مؤخر کر دیا۔ چونکہ مریض کے بہت سارے احکام ایسے ہیں

جو مریض ہی کے ساتھ خاص ہیں تندرستوں کے لیے یہ احکام نہیں اس لیے مصنف نے اقرارِ مریض کے احکام کے لیے مستقل باب قائم فرمایا ہے۔

{1}قَالَ : وَإِذَا أَقَرَّ الرَّجُلُ فِي مَرَضِ مَوْتِهِ بِدُيُونٍ وَعَلَيْهِ دُيُونٌ فِي صِحَّتِهِ وَدُيُونٌ
فرمایا: اور جب اقرار کرے کوئی مرد اپنے مرضِ موت میں قرضوں کا، اور حال یہ کہ اس پر قرضے ہیں اس کی صحت کے اور کچھ قرضے ہیں

لَزِمَتْهُ فِي مَرَضِهِ بِأَسْبَابٍ مَعْلُومَةٍ فَدَيْنُ الصِّحَّةِ وَالدَّيْنُ الْمَعْرُوفُ الْأَسْبَابِ مُقَدَّمٌ {2}وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ:
جو اس پر لازم ہو گئے ہیں اس کے مرض میں معلوم اسباب سے، تو صحت کا دَین اور اسبابِ معلومہ والا دَین مقدم ہو گا۔ اور فرمایا امام شافعیؒ نے

دَيْنُ الْمَرَضِ وَدَيْنُ الصِّحَّةِ يَسْتَوِيَانِ لِاسْتِوَاءِ سَبَبِهِمَا وَهُوَ الْإِقْرَارُ الصَّادِرُ عَنْ عَقْلٍ وَدِينٍ،
دَینِ مرض اور دَینِ صحت دونوں برابر ہیں؛ دونوں کے اسباب برابر ہونے کی وجہ سے، اور وہ اقرار ہے جو صادر ہوا ہے عقل اور دین سے،

وَمَحَلُّ الْوُجُوبِ الذِّمَّةُ الْقَابِلَةُ لِلْحُقُوقِ فَصَارَ كَإِنْشَاءِ التَّصَرُّفِ مُبَايَعَةً وَمُنَاكَحَةً {3}وَلَنَا أَنَّ الْإِقْرَارَ لَا يُعْتَبَرُ
اور محل وجوب وہ ذمہ ہے جو قابلِ حقوق ہے، پس ہو گیا جیسے انشاءِ تصرف بیع اور نکاح کے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اقرار معتبر نہیں ہوتا

دَلِيلًا إِذَا كَانَ فِيهِ إِبْطَالُ حَقِّ الْغَيْرِ ، وَفِي إِقْرَارِ الْمَرِيضِ ذَلِكَ لِأَنَّ حَقَّ غُرَمَاءِ الصِّحَّةِ تَعَلَّقَ بِهَذَا الْمَالِ
بطورِ دلیل جبکہ اس میں حقِ غیر کا ابطال ہو، اور اقرارِ مریض میں یہی بات ہے؛ کیونکہ صحت کے قرضخواہوں کا حق وصولی متعلق ہو چکا ہے اس مال سے

اسْتِيفَاءً، وَلِهَذَا مُنِعَ مِنَ التَّبَرُّعِ وَالْمُحَابَاةِ إِلَّا بِقَدْرِ الثُّلُثِ .بِخِلَافِ النِّكَاحِ لِأَنَّهُ مِنَ الْحَوَائِجِ الْأَصْلِيَّةِ
وصولی کے اعتبار سے، اور اسی لیے روک دیا گیا ہے تبرع اور محابات سے، مگر بقدرِ تہائی مال کے۔ برخلاف نکاح کے؛ کیونکہ وہ حوائجِ اصلیہ میں سے ہے

وَهُوَ بِمَهْرِ الْمِثْلِ ،{4}وَبِخِلَافِ الْمُبَايَعَةِ بِمِثْلِ الْقِيمَةِ لِأَنَّ حَقَّ الْغُرَمَاءِ تَعَلَّقَ بِالْمَالِيَّةِ لَا بِالصُّورَةِ،
اور وہ مہرِ مثل کے عوض ہوتا ہے، اور برخلاف باہمی بیع کے مثلِ قیمت سے؛ کیونکہ قرضخواہوں کا حق متعلق ہو چکا ہے مالیت کے ساتھ نہ کہ صورت کے ساتھ،

{5}وَفِي حَالَةِ الصِّحَّةِ لَمْ يَتَعَلَّقْ بِالْمَالِ لِقُدْرَتِهِ عَلَى الِاكْتِسَابِ فَيَتَحَقَّقُ التَّثْمِيرُ ، وَهَذِهِ حَالَةُ الْعَجْزِ
اور حالتِ صحت میں متعلق نہیں ان کا حق مال کے ساتھ کمائی پر اس کی قدرت کی وجہ سے، پس متحقق ہے مال کی زیادتی، اور یہ حالتِ عجز ہے،

وَحَالَتَا الْمَرَضِ حَالَةٌ وَاحِدَةٌ لِأَنَّهُ حَالَةُ الْحَجْرِ ،{6}بِخِلَافِ حَالَتَيِ الصِّحَّةِ وَالْمَرَضِ ، لِأَنَّ الْأُولَى حَالَةُ إِطْلَاقٍ
اور بیماری کی دونوں حالتیں ایک ہی ہیں؛ اس لیے کہ یہ مجبوری کی حالت ہے، برخلافِ صحت و مرض کی دو حالتوں کے؛ کیونکہ اول حالتِ اطلاق ہے

وَهَذِهِ حَالَةُ عَجْزٍ فَافْتَرَقَا ،{7}وَإِنَّمَا تُقَدَّمُ الدُّيُونُ الْمَعْرُوفَةُ الْأَسْبَابِ لِأَنَّهُ لَا تُهْمَةَ
اور یہ حالتِ عجز ہے، پس دونوں میں فرق ہو گیا۔ اور مقدم کیے جائیں گے معروف اسباب والے قرضے؛ اس لیے کہ کوئی تہمت نہیں

فِي ثُبُوتِهَا إِذِ الْمُعَايَنُ لَا مَرَدَّ لَهُ ، وَذَلِكَ مِثْلُ بَدَلِ مَالٍ مَلَكَهُ أَوِ اسْتَهْلَكَهُ
ان کے ثبوت میں؛ کیونکہ آنکھوں دیکھی چیز کے لیے رد نہیں ہوتا، اور یہ مثل بدل کے ہے اس مال کے جس کا وہ مالک ہوا یا تلف کیا اس کو،

وَعُلِمَ وُجُوبُهُ بِغَيْرِ إِقْرَارِهِ أَوْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً بِمَهْرِ مِثْلِهَا ، وَهَذَا الدَّيْنُ مِثْلُ دَيْنِ الصِّحَّةِ
اور معلوم ہوا اس کا وجوب اس کے اقرار کے بغیر، یا نکاح کیا کسی عورت سے اس کے مہر مثل کے عوض، اور یہ قرضہ دَین صحت کی طرح ہے

لَا يُقَدَّمُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ لِمَا بَيَّنَّا ، {8} وَلَوْ أَقَرَّ بِعَيْنٍ فِي يَدِهِ
مقدم نہیں کیا جائے گا دونوں میں سے ایک کو دوسرے پر؛ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے، اور اگر اقرار کیا ایسے عین کا جو اس کے قبضہ میں ہے

لِآخَرَ لَمْ يَصِحَّ فِي حَقِّ غُرَمَاءِ الصِّحَّةِ لِتَعَلُّقِ حَقِّهِمْ بِهِ ، وَلَا يَجُوزُ
دوسرے کے لیے، تو صحیح نہ ہوگا صحت کے قرضخواہوں کے حق میں؛ بوجہ متعلق ہونے ان کے حق کے اس کے ساتھ۔ اور جائز نہیں

لِلْمَرِيضِ أَنْ يَقْضِيَ دَيْنَ بَعْضِ الْغُرَمَاءِ دُونَ الْبَعْضِ ؛ لِأَنَّ فِي إِيثَارِ الْبَعْضِ إِبْطَالُ حَقِّ الْبَاقِينَ،
بیمار کے لیے کہ ادا کر دے بعض قرضخواہوں کا دَین نہ کہ بعض کے؛ کیونکہ بعض کو ترجیح دینے میں ابطال ہے باقی قرضخواہوں کے حق کا،

وَغُرَمَاءُ الصِّحَّةِ وَالْمَرَضِ فِي ذَلِكَ سَوَاءٌ ، إِلَّا إِذَا قَضَى مَا اسْتَقْرَضَ فِي مَرَضِهِ أَوْ نَقَدَ ثَمَنَ مَا
اور صحت اور مرض کے قرضخواہ اس میں برابر ہیں، مگر یہ کہ ادا کرلے وہ قرض جو اس نے لیا ہے اپنے مرض میں، یا ادا کر دے ثمن اس مبیع کا

اشْتَرَى فِي مَرَضِهِ وَقَدْعُلِمَ بِالْبَيِّنَةِ . {9} قَالَ : فَإِذَا قُضِيَتْ يَعْنِي الدُّيُونَ الْمُقَدَّمَةَ وَفَضَلَ شَيْءٌ يُصْرَفُ
جو اس نے خریدی ہے اپنے مرض میں، اور معلوم ہوگئی بینہ سے۔ فرمایا: اور جب ادا کر دئے گئے یعنی مقدم قرضے، اور بچ گیا کچھ، تو خرچ کیا جائے گا

إِلَى مَا أَقَرَّ بِهِ فِي حَالَةِ الْمَرَضِ ؛ لِأَنَّ الْإِقْرَارَ فِي ذَاتِهِ صَحِيحٌ ، وَإِنَّمَا رُدَّ فِي حَقِّ غُرَمَاءِ الصِّحَّةِ
اس میں جس کا اس نے اقرار کیا ہے حالتِ مرض میں؛ کیونکہ اقرار فی ذاتہ صحیح ہے، البتہ رد کر دیا گیا ہے صحت کے قرضخواہوں کے حق کی وجہ سے

فَإِذَا لَمْ يَبْقَ حَقُّهُمْ ظَهَرَتْ صِحَّتُهُ .

پس جب باقی نہ رہا ان کا حق تو ظاہر ہوگئی اس کی صحت۔

تشریح:۔{1} اگر ایک آدمی نے اپنے مرض موت میں چند قرضوں کا اقرار کیا یعنی سوائے اس کے زبانی اقرار کے ان قرضوں کے اسباب معلوم نہ ہوں حالانکہ اس پر زمانہ صحت کے چند قرضے ہیں اور چند قرضے حالتِ مرض کے ایسے ہیں جن کے اسبابِ ظاہری بھی معلوم ہیں مثلاً مرض موت میں کسی سے کوئی چیز ادھار خریدی جس کا ثمن اس پر قرض ہوا تو وہ قرضے جو حالتِ صحت کے ہیں

اور حالتِ مرض کے وہ قرضے کہ جن کے اسبابِ ظاہری معلوم ہیں یہ دو قسم کے قرضے ان قرضوں پر مقدم ہوں گے جن کا اس نے مرض موت میں زبانی اقرار کیا تھا اور ان کے اسباب معلوم نہیں تھے۔

{2} امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مرض کے قرضے اور صحت کے قرضے دونوں برابر ہیں یعنی خواہ ان کے ظاہری اسباب معلوم ہوں یا معلوم نہ ہوں سب برابر ہیں؛ کیونکہ ان سب کا سبب برابر ہے اور وہ اقرار ہے جو مقر سے عقل ودین کے ساتھ صادر ہوا ہے اور عقل ودین کے ساتھ صادر اقرار معتبر ہوتا ہے؛ کیونکہ عقل اور دین خبر میں جھوٹ بولنے سے بندہ کو روکتے ہیں لہٰذا مرض اور صحت کے قرضے سببِ وجوب میں برابر ہیں تو وجوب میں بھی برابر ہوں گے، اور قرضہ واجب ہونے کا محل (مقر کا ذمہ) حقوق واجب ہونے کا قابل اور لائق ہے؛ کیونکہ یہ ذمہ عاقل، بالغ اور آزاد شخص کا ذمہ ہے، پس یہ ایسا ہے جیسے مقر نے مرض کی حالت میں کوئی تصرف باہمی بیع یا نکاح کا پیدا کیا ہو تو حالتِ مرض کا یہ انشائی تصرف (نکاح) اور حالتِ صحت کا تصرف (نکاح) برابر ہیں تو جیسے یہ دو انشائی تصرف برابر ہیں اسی طرح قرضوں کے بارے میں اخبار بھی برابر ہیں۔

{3} ہماری دلیل یہ ہے کہ اقرار اس وقت معتبر دلیل نہیں ہوتا ہے جب اس سے دوسرے کے حق کا ابطال لازم آتا ہو اور مریض کے اقرار میں یہی بات موجود ہے یعنی دوسروں کے حق کا ابطال لازم آتا ہے؛ کیونکہ صحت کے قرضخواہوں کا حق مقر کے اس مال کے ساتھ اس طرح متعلق ہوا ہے کہ وہ لوگ بھرپور اپنا قرضہ اس سے وصول کرلیں جبکہ مرض کے قرضوں کی وجہ سے صحت کے قرضخواہوں کے لیے یہ وصولی ممکن نہیں لہٰذا مریض کا اقرار معتبر دلیل نہیں، اور انہیں قرضخواہوں کے حق کی وصولی مریض کے مال سے متعلق ہونے کی وجہ سے مریض کو تبرع اور بیع محابات (عقدِ معاوضہ میں اس طرح تبرع کرنا کہ بڑی قیمت کی چیز کم قیمت کے عوض فروخت کردے یا سستی چیز بڑی قیمت کے عوض خریدلے) سے روکا گیا ہے البتہ ایک تہائی کے بقدر تبرع اور محابات کرسکتا ہے؛ تبرع اور محابات کی اجازت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ کوئی اصلی ضرورت نہیں ہے۔ اور نکاح کا حکم اس کے برخلاف ہے یعنی امام شافعیؒ کا اسے نکاح پر قیاس کرنا درست نہیں ہے؛ کیونکہ نکاح مہر مثل کے عوض اصلی ضرورتوں میں سے ہے پس حق ورثہ کی وجہ سے نکاح سے نہیں رُکے گا۔

{4} اور برخلافِ باہمی بیع کے جبکہ مساوی قیمت پر ہو کہ ایسی بیع بھی جائز ہے؛ کیونکہ مال کے عوض برابر مال مل جاتا ہے اور قرضخواہوں کا حق مطلق مالیت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور مالیت باقی ہے، صورت یعنی کسی خاص مال کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا ہے کہ اس کا اس کے ہاتھ سے نکل جانے سے قرضخواہوں کے حق کا ابطال لازم آتا ہو۔

{5} اور حالتِ صحت کے قرضوں کا حالتِ مرض کے قرضوں سے مقدم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حالتِ صحت میں قرضخواہوں کا حق اس کے مال سے متعلق نہیں ہوتا ہے؛ کیونکہ اس کو کمائی پر قدرت حاصل ہوتی ہے تو اس کی کمائی سے مال میں زیادتی ممکن ہے اس لیے قرضخواہوں کا حق اس کے مال کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا ہے، جبکہ اب عاجزی کی حالت ہے یعنی موت کی بیماری میں مبتلا ہونے کی حالت عاجزی کی حالت ہے، پس وہ اس حالت میں کمائی سے عاجز ہے تو قرضخواہوں کا حق اس کے مال کے ساتھ متعلق ہوگا اور مرض کی ابتدائی اور انتہائی دونوں حالتیں گویا ایک ہی حالت ہیں اس لیے دونوں برابر ہیں؛ کیونکہ مرض کی ان دونوں حالتوں میں وہ تبرع وغیرہ سے روکا گیا ہے۔

{6} باقی حالتِ صحت اور حالتِ مرض کا حکم اس کے برخلاف ہے کہ یہ دونوں ایک حالت نہیں بلکہ دونوں میں فرق ہے ؛کیونکہ حالتِ صحت میں تو اس کو مطلقاً تصرفات کی اجازت اور اختیار ہوتا ہے اور مرض کی حالت عجز کی حالت ہے اس حالت میں اس کو تبرع وغیرہ کی اجازت نہیں ہوتی ہے یوں دونوں حالتوں میں فرق کھل گیا۔

{7} پھر حالتِ مرض کے ایسے قرضے جن کے اسباب معلوم ہوں ان کا مقربہ غیر معروفۃ الاسباب قرضوں سے مقدم ہو اس بناء پر کہ ان کے ثابت ہونے میں کوئی تہمت نہیں ہوتی ہے اس لیے کہ جو چیز آنکھوں سے دیکھی گئی ہو اس کے رد کرنے کی گنجائش نہیں ہوتی ہے اس لیے یہ مقربہ غیر معروفۃ الاسباب قرضوں سے مقدم ہوں گے اور معروفۃ الاسباب قرضوں کی مثال یہ ہے کہ قرضہ ایسے مال کے بدلے واجب ہوا ہو جو مال بیع یا قرض کے ذریعہ اس نے اپنی ملک میں لیا ہے یا کسی کا مال تلف کر دیا ہو مگر اس کا واجب ہونا سوائے اقرار کے دوسری دلیل سے معلوم ہو گیا یعنی صرف اس کا اقرار نہیں کہ میں نے فلاں شخص کا مال تلف کر دیا بلکہ قاضی کے معائنہ یا گواہوں کی گواہی سے یہ بات معلوم ہو گئی یا اس نے کسی عورت سے صرف اس قدر مہر پر نکاح کیا جتنا ایسی عورتوں کا مہر ہوتا ہے پس معروفۃ السبب قرضہ بھی قرضۂ صحت کے برابر ہے لہٰذا ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہ ہوگی ؛دلیل وہی ہے جو ہم بیان کر چکے کہ ان کے ثبوت میں کوئی تہمت نہیں ہوتی ہے، اس لیے اس طرح کا قرضہ غیر معروفۃ الاسباب قرضوں سے مقدم ہوگا۔

{8} اور اگر مریض کے قبضہ میں کوئی مال معین ہے جس کی نسبت اس نے اقرار کر دیا کہ یہ فلاں شخص کا مال ہے تو صحت کے قرضخواہوں کے حق میں اس کا یہ اقرار صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ صحت کے قرضخواہوں کا حق اس مال سے متعلق ہو چکا ہے اس لیے مقر اپنے اقرار سے ان کے حق کو باطل نہیں کر سکتا ہے۔

واضح رہے کہ مذکورہ مریض کے لیے یہ بھی جائز نہیں کہ وہ بعض قرضخواہوں کا قرضہ ادا کر دے اور بعض کا ادا نہ کرے؛ کیونکہ بعض کو ترجیح دے کر ان کا قرضہ ادا کرنے میں دوسروں کے حق کا ابطال لازم آتا ہے خواہ وہ قرضخواہِ صحت ہوں یا قرضخواہِ مرض ہوں دونوں قسم کے قرضخواہ برابر ہیں، لیکن اگر اس نے حالتِ مرض میں ایسا قرض ادا کیا جو حالتِ مرض میں لیا تھا یا ایسی مبیع کا ثمن ادا کیا جو حالتِ مرض میں خریدی تھی اور یہ بات گواہوں سے یا قاضی کے معائنہ کرنے سے ثابت ہو گئی ہے تو یہ جائز ہے۔

{9} اور جب ایسے قرضے ادا کر دئے گئے جن کا ادا کرنا پہلے واجب ہے پھر کچھ مال بچ رہا تو وہ ایسے قرضہ کے ادا کرنے میں صرف کیا جائے جس کا اس نے حالتِ مرض میں اقرار کیا ہے اس لیے کہ حالتِ مرض میں جو اقرار کیا تھا وہ اپنی ذات میں صحیح ہے مگر صحت کے قرضخواہوں کے حق کی وجہ سے یہ اقرار روک دیا گیا تھا پس جب صحت کے قرضخواہوں کا حق باقی نہیں رہا تو حالتِ مرض کے اقرار کی صحت ظاہر ہو جائے گی۔

{1} قَالَ: وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ دُيُونٌ فِي صِحَّتِهِ جَازَ إِقْرَارُهُ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَتَضَمَّنْ إِبْطَالَ حَقِّ الْغَيْرِ وَكَانَ الْمُقَرُّ لَهُ أَوْلَى مِنَ الْوَرَثَةِ

فرمایا: اور اگر نہ ہو مریض پر صحت کے قرضے تو جائز ہے اس کا اقرار؛ کیونکہ یہ متضمن نہیں حقِ غیر کے ابطال کو، اور مقرلہ اولیٰ ہو گا ورثہ سے

لِقَوْلِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : إِذَا أَقَرَّ الْمَرِيضُ بِدَيْنٍ جَازَ ذَلِكَ عَلَيْهِ فِي جَمِيعِ تَرِكَتِهِ وَلِأَنَّ قَضَاءَ الدَّيْنِ

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ سے: جب اقرار کرے مریض دَین کا تو جائز ہے یہ اس پر اس کے تمام ترکہ میں۔ اور اس لیے کہ دَین ادا کرنا

مِنَ الْحَوَائِجِ الْأَصْلِيَّةِ وَحَقُّ الْوَرَثَةِ يَتَعَلَّقُ بِالتَّرِكَةِ بِشَرْطِ الْفَرَاغِ وَلِهَذَا تُقَدَّمُ حَاجَتُهُ فِي التَّكْفِينِ.

ضروریاتِ اصلیہ میں سے ہے، اور ورثہ کا حق متعلق ہوتا ہے ترکہ کے ساتھ بشرطِ فارغ ہونے کے، اور اسی لیے مقدم کی جاتی ہے میت کی ضرورت تکفین میں

{2} قَالَ : وَلَوْ أَقَرَّ الْمَرِيضُ لِوَارِثِهِ لَا يَصِحُّ إِلَّا أَنْ يُصَدِّقَهُ فِيهِ بَقِيَّةُ الْوَرَثَةِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ

فرمایا: اور اگر اقرار کیا مریض نے اپنے وارث کے لیے تو صحیح نہیں، مگر یہ کہ تصدیق کریں اس کی اس میں دیگر ورثہ۔ اور فرمایا امام شافعیؒ نے

فِي أَحَدِ قَوْلَيْهِ : يَصِحُّ لِأَنَّهُ إِظْهَارُ حَقٍّ ثَابِتٍ لِتَرَجُّحِ جَانِبِ الصِّدْقِ فِيهِ ، وَصَارَ كَالْإِقْرَارِ

اپنے دو قولوں میں سے ایک میں: صحیح ہے؛ کیونکہ یہ اظہار ہے ثابت حق کا؛ بوجہ راجح ہونے جانبِ صدق کے اس میں، اور ہو گیا جیسے اقرار

لِأَجْنَبِيٍّ وَبِوَارِثٍ آخَرَ وَبِوَدِيعَةٍ مُسْتَهْلَكَةٍ لِلْوَارِثِ . {3} وَلَنَا قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ { لَا وَصِيَّةَ

اجنبی کے لیے، اور دوسرے وارث کا، یا تلف کردہ ودیعت کا وارث کے لیے۔ اور ہماری دلیل حضور ﷺ کا ارشاد ہے "وصیت نہیں

لِوَارِثٍ وَلَا إِقْرَارَ لَهُ بِالدَّيْنِ } " وَلِأَنَّهُ تَعَلَّقَ حَقُّ الْوَرَثَةِ بِمَالِهِ فِي مَرَضِهِ

وارث کے لیے اور نہ اقرار ہے اس کے لیے قرض کا" اور اس لیے کہ متعلق ہو اورثہ کا حق اس کے مال کے ساتھ اس کے مرض میں،

وَلِهَذَا يُمْنَعُ مِنَ التَّبَرُّعِ عَلَى الْوَارِثِ أَصْلًا ، فَفِي تَخْصِيصِ الْبَعْضِ بِهِ إِبْطَالُ حَقِّ الْبَاقِينَ ،{4}وَلِأَنَّ

اور اسی لیے روک دیا گیا ہے تبرع کرنے سے وارث پر بالکل، تو بعض کی تخصیص میں اس کے ساتھ باقیوں کے حق کا ابطال ہے۔ اور اس لیے

حَالَةَ الْمَرَضِ حَالَةُ الِاسْتِغْنَاءِ وَالْقَرَابَةُ سَبَبُ التَّعَلُّقِ ، إلَّا أَنَّ هَذَا التَّعَلُّقَ لَمْ يَظْهَرْ فِي حَقِّ الْأَجْنَبِيِّ لِحَاجَتِهِ

کہ حالتِ مرض حالتِ استغناء ہے اور قرابت سببِ تعلق ہے، مگر یہ تعلق ظاہر نہیں ہوا اجنبی کے حق میں؛ بوجہ اس کی حاجت کے

إلَى الْمُعَامَلَةِ فِي الصِّحَّةِ ؛ لِأَنَّهُ لَوِ انْحَجَرَ عَنِ الْإِقْرَارِ بِالْمَرَضِ يَمْتَنِعُ النَّاسُ عَنِ الْمُعَامَلَةِ مَعَهُ،

معاملہ کو صحت میں؛ کیونکہ اگر وہ مجور ہو جائے اقرار سے مرض کی وجہ سے تو رُک جائیں گے لوگ معاملہ کرنے سے اس کے ساتھ؛

وَقَلَّمَا تَقَعُ الْمُعَامَلَةُ مَعَ الْوَارِثِ{5}وَلَمْ يَظْهَرْ فِي حَقِّ الْإِقْرَارِ بِوَارِثٍ آخَرَ لِحَاجَتِهِ أَيْضًا،

اور بہت کم واقع ہوتا ہے معاملہ وارث کے ساتھ۔ اور ظاہر نہیں ہوا دوسرے وارث کے اقرار کے حق میں؛ اس کی حاجت کی وجہ سے۔

ثُمَّ هَذَا التَّعَلُّقُ حَقُّ بَقِيَّةِ الْوَرَثَةِ ، فَإِذَا صَدَّقُوهُ فَقَدْ أَبْطَلُوهُ فَيَصِحُّ إقْرَارُهُ{6}قَالَ : وَإِذَا أَقَرَّ

پھر یہ تعلق بقیہ ورثہ کا حق ہے، پس جب انہوں نے تصدیق کی اس کی، تو انہوں نے باطل کیا اس کو، پس صحیح ہوگا اس کا اقرار۔ اور اگر اقرار کیا

لِأَجْنَبِيٍّ جَازَ وَإِنْ أَحَاطَ بِمَالِهِ ؛ لِمَا بَيَّنَّا ، وَالْقِيَاسُ أَنْ لَا يَجُوزَ إلَّا فِي الثُّلُثِ

اجنبی کے لیے، تو جائز ہے اگرچہ وہ محیط ہو اس کے مال کو؛ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے، اور قیاس یہ ہے کہ جائز نہ ہو مگر ثلث میں؛

لِأَنَّ الشَّرْعَ قَصَرَ تَصَرُّفَهُ عَلَيْهِ. إلَّا أَنَّا نَقُولُ : لَمَّا صَحَّ إقْرَارُهُ فِي الثُّلُثِ كَانَ لَهُ

کیونکہ شریعت نے مقصور کیا ہے اس کے تصرف کو ثلث پر، مگر ہم کہتے ہیں کہ جب صحیح ہوا اس کا اقرار ثلث میں تو اس کے لیے جائز ہوگا

التَّصَرُّفُ فِي ثُلُثِ الْبَاقِي لِأَنَّهُ الثُّلُثُ بَعْدَ الدَّيْنِ ثُمَّ وَثُمَّ حَتَّى يَأْتِيَ عَلَى الْكُلِّ.

تصرف ثلثِ باقی میں؛ کیونکہ ثلث ہے قرضہ کے بعد پھر اس کے بعد باقی کا پھر اس طرح یہاں تک کہ حاوی ہو جائے کل مال پر۔

{7}قَالَ : وَمَنْ أَقَرَّ لِأَجْنَبِيٍّ ثُمَّ قَالَ ؛ هُوَ ابْنِي ثَبَتَ نَسَبُهُ مِنْهُ وَبَطَلَ إقْرَارُهُ،

فرمایا: جو شخص اقرار کرے اجنبی کے لیے، پھر کہے: وہ میرا بیٹا ہے، تو ثابت ہوگا اس کا نسب اس سے، اور باطل ہو جائے گا اس کا اقرار

فَإِنْ أَقَرَّ لِأَجْنَبِيَّةٍ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا لَمْ يَبْطُلْ إقْرَارُهُ لَهَا ؛ وَوَجْهُ الْفَرْقِ أَنَّ دَعْوَةَ النَّسَبِ

اور اگر اقرار کیا اجنبیہ عورت کے لیے پھر نکاح کیا اس سے، تو باطل نہ ہوگا اس کا اقرار اس کے لیے؛ وجہ فرق یہ ہے کہ نسب کا دعویٰ

تَسْتَنِدُ إلَى وَقْتِ الْعُلُوقِ فَتَبَيَّنَ أَنَّهُ أَقَرَّ لِابْنِهِ فَلَا يَصِحُّ وَلَا كَذَلِكَ الزَّوْجِيَّةُ لِأَنَّهَا

منسوب ہوتا ہے وقتِ علوق کی طرف، پس معلوم ہوا کہ اس نے اقرار کیا ہے اپنے بیٹے کے لیے، پس صحیح نہ ہوگا، اور اس طرح نہیں ہے زوجیت؛

لِتَقْصِيرٍ عَلَى زَمَانِ التَّزَوُّجِ فَبَقِيَ إِقْرَارُهُ لِأَجْنَبِيَّةٍ .{8}قَالَ : وَمَنْ طَلَّقَ زَوْجَتَهُ فِي مَرَضِهِ ثَلَاثًا

کیونکہ وہ مقصور ہوتی ہے نکاح کرنے کے وقت پر، پس باقی رہا اس کا اقرار اجنبیہ کے لیے۔ فرمایا: جو شخص تین طلاق دے اپنی بیوی کو اپنے مرض میں

ثُمَّ أَقَرَّ لَهَا بِدَيْنٍ فَلَهَا الْأَقَلُّ مِنْ الدَّيْنِ وَمِنْ مِيرَاثِهَا مِنْهُ ؛ لِأَنَّهُمَا مُتَّهَمَانِ فِيهِ

پھر اقرار کرے اس کے لیے دین کا، اور مر جائے، تو اس کے لیے کم ہوگا دین اور میراث میں سے؛ کیونکہ زوجین دونوں متہم ہیں اس میں؛

لِقِيَامِ الْعِدَّةِ ، وَبَابُ الْإِقْرَارِ مَسْدُودٌ لِلْوَارِثِ فَلَعَلَّهُ أَقْدَمَ عَلَى هَذَا الطَّلَاقِ لِيَصِحَّ إِقْرَارُهُ

عدت قائم ہونے کی وجہ سے، اور باب اقرار بند ہے ورثہ کے لیے، پس شاید اس نے اقدام کیا اس طلاق پر؛ تاکہ صحیح ہو جائے اس کا اقرار

لَهَا زِيَادَةً عَلَى مِيرَاثِهَا وَلَا تُهْمَةَ فِي أَقَلِّ الْأَمْرَيْنِ فَيَثْبُتُ .

اس کے لیے اس کی میراث پر زیادتی کے لیے، اور کوئی تہمت نہیں دونوں میں سے کم ملنے میں، پس اقل ثابت ہو جائے گا، واللہ اعلم بالصواب۔

تشریح:۔{1} اگر مرض الموت کے مریض پر حالت صحت کے قرضے نہ ہوں تو اس کا حالتِ مرض میں کسی کے قرضے کا اقرار جائز ہوگا؛ کیونکہ یہ اقرار ایسا نہیں ہے کہ اس سے غیر کے حق کا ابطال لازم آتا ہے اس لیے یہ اقرار جائز ہے۔ اور وارثوں کی بنسبت مقرلہ اولیٰ ہوگا؛ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ "جب مریض نے کسی قرضہ کا اقرار کیا تو یہ اقرار اس کے تمام ترکہ پر جائز ہوگا"[1] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وارثوں کی بنسبت مقرلہ اولیٰ ہے اس لیے ترکہ سے پہلے مقرلہ کا قرضہ ادا کیا جائے گا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ قرضہ ادا کرنا تو اصلی ضرورتوں میں سے ہے اور وارثوں کا حق جو ترکہ سے متعلق ہوتا ہے وہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہوتا ہے کہ ترکہ میت کی اصلی حاجتوں سے فارغ ہو یہی وجہ ہے کہ میت کی حاجتِ تکفین کو وارثوں کے حق پر مقدم کیا جاتا ہے۔

{2} اگر مرض الموت کے مریض نے اپنے وارث کے لیے کچھ اقرار کیا تو یہ صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ اس سے دیگر ورثہ کے حق کا ابطال لازم آتا ہے البتہ اگر باقی وارث اس اقرار میں اس کی تصدیق کریں تو پھر صحیح ہوگا؛ کیونکہ ورثہ کو تو اپنا حق ترک کرنے کا بھی اختیار ہوتا ہے۔

اور امام شافعیؒ نے اپنے دو قولوں میں سے ایک قول میں کہا ہے کہ وارث کے لیے اقرار صحیح ہے؛ کیونکہ یہ اقرار ایک حق ثابت کا اظہار ہے؛ کیونکہ اس اقرار میں صدق کی جانب کو ترجیح حاصل ہے اس لیے کہ مریض عاقل ہے اور عقل بندہ کو جھوٹ بولنے سے روکتی ہے خاص کر مریض کی یہ حالت اور بھی زیادہ جھوٹ بولنے سے زیادہ مانع ہوتی ہے اس لیے ظاہر یہ ہے کہ مقر اپنے

---

(1) گریہ روایت موجود نہیں لیکن مصنف میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے اس طرح روایت مروی ہے (اعلاء السنن: 15/494)

اقرار میں سچا ہے، تو ایسا ہو گیا جیسے مقر کسی اجنبی کے لیے قرضہ کا اقرار کرے یا جیسے کسی شخص کے بارے میں اقرار کرے کہ یہ بھی میرا وارث ہے یا جیسے کسی وارث کی ودیعت تلف کرنے کا اقرار کرے تو اس کے یہ تینوں اقرار صحیح ہیں لہٰذا وارث کے لیے اقرار بھی صحیح ہے۔

{3} ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ "کسی وارث کے لیے وصیت نہیں ہے اور نہ اس کے لیے قرضہ کا اقرار ہے"[1] جس میں وارث کے لیے وصیت کی ممانعت کی تصریح ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اس کے مرض میں اس کے وارثوں کا حق اس کے مال سے متعلق ہو جاتا ہے اسی وجہ سے اس کو وارث کے ساتھ ہبہ یا وصیت وغیرہ کا احسان کرنے سے بالکل ممانعت ہے تو وارث کے لیے اقرار میں بھی بعض ورثہ کی تخصیص کرنے سے باقیوں کے حق کا ابطال ہے اس لیے جائز نہیں۔

{4} تیسری دلیل یہ ہے کہ حالتِ مرض تو استغناء اور بے پروائی کی حالت ہے یعنی موت کی علامات ظاہر ہونے کی وجہ سے بندہ مال سے مستغنی ہو جاتا ہے پس کسی وارث کے لیے وصیت کرنے سے اس کی تخصیص کی تہمت پیدا ہو جاتی ہے، حالانکہ قرابت اس کے لیے مانع ہے؛ کیونکہ اس کے مال سے اقرباء کا حق متعلق ہونے کا سبب قرابت ہے جو برابری کا مقتضی ہے تخصیص کے لیے مانع ہے، مگر اقرباء کے حق کا اس کے مال کے ساتھ متعلق ہونا اجنبی کے حق میں ظاہر نہ ہوگا یعنی اجنبی کے لیے اقرار صحیح ہے اس وجہ سے کہ صحت کی حالت میں اس کو اجنبی کے ساتھ معاملہ کی حاجت ہوتی ہے اور مرض کی وجہ سے اگر وہ اقرار سے مجبور ہو جائے تو صحت کے زمانے میں لوگ اس کے ساتھ معاملہ کرنے سے باز رہیں گے اس خوف سے کہ یہ مریض ہو کر ہمارے حق کا اقرار نہیں کر سکے گا جس سے ہمارا حق تلف ہو جائے گا، اس لیے حالتِ مرض میں اجنبی کے لیے اقرار سے مجبور نہ ہوگا، باقی وارث کے ساتھ معاملہ بہت کم واقع ہوتا ہے؛ کیونکہ معاملہ سے مقصود کمائی ہے اور اپنوں سے کمانے سے بندہ حیاء کرتا ہے لہٰذا وارث کے حق میں وہ حالت موجود نہیں ہے جو اجنبی کے حق میں موجود ہے اس لیے حالتِ مرض میں وارث کے لیے اقرار کرنے سے مجبور ہوگا۔

{5} اور اقرباء کے حق کا یہ تعلق دوسرے شخص کے وارث ہونے کے اقرار میں بھی ظاہر نہ ہوگا یعنی یہ اقرار کر سکتا ہے کہ فلاں شخص بھی میرا وارث ہے؛ کیونکہ انسان اقرار بالوارث کا محتاج ہے اس لیے کہ نسب کا اقرار بندہ کے حوائج اصلیہ میں سے

([1]) أخرجه الدارقطني في سننه في كتاب الوصايا عن نوح بن دراج عن أبان بن تغلب عن جعفر بن محمد عن أبيه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا وصية لوارث، ولا إقرار له بدين"، انتهى. وهو مرسل، ونوح بن دراج ضعيف، نقل عن أبي داود أنه قال فيه: كان يضع الحديث، انتهى. وأسنده أبو نعيم الحافظ في تاريخ أصبهان في ترجمة أشعث بن شداد الخراساني ثنا يحيى بن يحيى ثنا نوح بن دراج به، ثم ذكر ما معناه أنه روي مرسلا أيضا. قال ابن القطان في كتابه: وهو الصواب، انتهى. وسند أبي نعيم حدثنا أبو محمد بن حيان ثنا أبو عبد الرحمن المقدمي ثنا أشعث بن شداد الخراساني ثنا يحيى بن يحيى ثنا نوح بن دراج عن أبان بن تغلب عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فذكره إلى آخره، وزاد: قال أبو عبد الرحمن: وحدثنا به في موضع آخر، فلم يذكر جابرا، انتهى. (نصب الراية: 258/4)

ہے لہذا اقرباء کے حق کا اس کے مال کے ساتھ متعلق ہونا دوسرے شخص کے وارث ہونے کے اقرار میں ظاہر نہ ہوگا اس لیے دوسرے شخص کے وارث ہونے کا اقرار صحیح ہوگا۔ پھر اس کے مال کے ساتھ ورثہ کے حق کا متعلق ہونا خود وارثوں کا حق ہے تو جب انہوں نے اقرارِ وارث میں اس کی تصدیق کی تو انہوں نے اپنا حق خود باطل کر دیا جس کا ان کو حق ہے، لہذا مریض کا یہ اقرار صحیح ہوگا۔

{6} اور اگر مریض مقر نے کسی اجنبی شخص کے لیے عین یا دَین کا اقرار کیا تو یہ جائز ہے اگرچہ اس کے تمام مال کو محیط ہو؛ کیونکہ اداءِ قرض اس کی اصلی حاجتوں میں سے ہے اس لیے اس کا اقرار صحیح ہے، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ثلثِ مال کے علاوہ میں جائز نہ ہو اس لیے کہ شرع نے مریض کا تصرف صرف ثلثِ مال تک رکھا ہے، لیکن ہم استحساناً کہتے ہیں کہ جب ثلثِ مال میں اس کا اقرار صحیح ہوا تو پھر باقی مال کے ثلث میں بھی اس کا تصرف جائز ہوگا؛ کیونکہ قرضہ کے بعد باقی مال کا بھی ثلث ہے جس میں بھی اس کا تصرف صحیح ہے پھر اس کے بعد باقی کے ثلث اور پھر باقی کے ثلث میں بھی اسی طرح ہوگا یہاں تک کہ کل مال پر اس کا تصرف اور اقرار حاوی ہو اس لیے تمام مال میں بھی اجنبی کے لیے اقرار کرنا جائز ہے۔

{7} اگر مریض نے کسی اجنبی کے لیے اقرار کیا پھر کہا کہ "یہ میرا بیٹا ہے" تو اس سے نسب ثابت ہوگا اور اس کے حق میں جو اقرار کیا تھا وہ باطل ہو جائے گا۔ اور اگر کسی اجنبیہ کے لیے مال کا اقرار کیا پھر اس سے نکاح کر لیا تو اس عورت کے لیے جو کچھ اقرار کیا تھا وہ باطل نہیں ہوگا۔ دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ دعویٰ نسب تو نطفہ قرار پانے کے وقت کی طرف منسوب ہوتا ہے یعنی نطفہ قرار پانے کے وقت سے یہ شخص اس کا بیٹا شمار ہوگا تو اب جو مریض نے اس کے لیے اقرار کیا تو ظاہر ہوا کہ اس نے اپنے بیٹے کے لیے اقرار کیا ہے اور اپنے وارث کے لیے مرض الموت میں اقرار کرنا صحیح نہیں۔ اور زوجیت کا چونکہ یہ حال نہیں ہے؛ کیونکہ جس وقت نکاح کیا زوجیت اسی وقت پر مقصور ہو کر ثابت ہوگی اس سے پہلے ثابت نہ ہوگی تو اس سے پہلے جو اس عورت کے لیے اقرار کیا تھا وہ اجنبیہ عورت کے لیے اقرار ہے اور مرض الموت میں اجنبیہ کے لیے اقرار صحیح ہے۔

{8} اگر کسی نے مرض الموت میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں پھر اس عورت کے لیے قرضہ کا اقرار کیا اور عدت کے اندر مر گیا تو اس عورت کو مقدارِ قرضہ اور حصہ میراث میں سے جو کم ہو وہی ملے گا؛ کیونکہ اس فعل میں شوہر اور زوجہ دونوں کے حق میں تہمت موجود ہے؛ کیونکہ ابھی عدت قائم ہے اور وارثوں کے لیے اقرار کا دروازہ بند ہے، پس شاید اس نے طلاق دینے پر اقدام اس غرض سے کیا ہو کہ اس کا اقرار عورت کے حق میں صحیح ہو جائے تاکہ عورت کو اس کی میراث سے زیادہ ملے، اور دونوں میں سے کم دینے کی صورت میں چونکہ کوئی تہمت نہیں ہے لہذا دونوں میں سے کم اس کے لیے ثابت ہوگا۔

فصلٌ

یہ فصل اقرارِ نسب کے بیان میں ہے۔

مصنفؒ نے اقرار بالمال کے احکام کو پہلے ذکر کیا اور اقرار بالنسب کے احکام کو بعد میں؛ کیونکہ اقرار بالمال کا وقوع اقرار بالنسب کی بنسبت زیادہ ہے اس لیے اس کے احکام کو اقرار بالنسب کے احکام سے پہلے بیان فرمایا۔

{1} وَمَنْ أَقَرَّ بِغُلَامٍ يُولَدُ مِثْلُهُ لِمِثْلِهِ وَلَيْسَ لَهُ نَسَبٌ مَعْرُوفٌ أَنَّهُ ابْنُهُ

اور جو شخص اقرار کرے ایسے لڑکے کے نسب کا کہ پیدا ہو سکتا ہے اس جیسا اس سے، اور نہیں ہے اس کا کوئی معروف نسب کہ یہ میرا بیٹا ہے

وَصَدَّقَهُ الْغُلَامُ ثَبَتَ نَسَبُهُ مِنْهُ وَإِنْ كَانَ مَرِيضًا ؛ لِأَنَّ النَّسَبَ مِمَّا يَلْزَمُهُ خَاصَّةً فَيَصِحُّ

اور تصدیق کی اس کی لڑکے نے، تو ثابت ہو جائے گا اس کا نسب اس سے، اگرچہ وہ بیمار ہو؛ کیونکہ نسب لازم ہوتا ہے اس کو خاص کر، پس صحیح ہے

إِقْرَارُهُ بِهِ وَشَرَطَ أَنْ يُولَدَ مِثْلُهُ لِمِثْلِهِ كَيْ لَا يَكُونَ مُكَذَّبًا فِي الظَّاهِرِ ،{2}وَشَرَطَ أَنْ لَا يَكُونَ

اس کا اقرار کرنا نسب کا، اور یہ شرط لگائی کہ پیدا ہو سکتا ہو اس جیسا اس کے یہاں؛ تاکہ وہ جھوٹا نہ قرار پائے ظاہر میں، اور شرط لگائی کہ نہ ہو

لَهُ نَسَبٌ مَعْرُوفٌ لِأَنَّهُ يَمْنَعُ ثُبُوتَهُ مِنْ غَيْرِهِ ، وَإِنَّمَا شَرَطَ تَصْدِيقَهُ لِأَنَّهُ فِي يَدِ نَفْسِهِ

اس کا کوئی معروف نسب؛ کیونکہ معروف نسب روکتا ہے ثبوتِ نسب کو غیر سے، اور شرط لگائی لڑکے کی تصدیق؛ کیونکہ وہ اپنے قبضہ میں ہے؛

إِذِ الْمَسْأَلَةُ فِي غُلَامٍ يُعَبِّرُ عَنْ نَفْسِهِ ، بِخِلَافِ الصَّغِيرِ عَلَى مَا مَرَّ مِنْ قَبْلُ ، وَلَا يَمْتَنِعُ

اس لیے کہ مسئلہ ایسے لڑکے کے بارے میں جو تعبیر کر سکتا ہو اپنی ذات کی، برخلافِ صغیر کے جیسا کہ گذر چکا پہلے، اور اقرار ممتنع نہ ہوگا

بِالْمَرَضِ لِأَنَّ النَّسَبَ مِنَ الْحَوَائِجِ الْأَصْلِيَّةِ وَيُشَارِكُ الْوَرَثَةَ فِي الْمِيرَاثِ ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ نَسَبُهُ

مرض کی وجہ سے؛ کیونکہ نسب ضروریاتِ اصلیہ میں سے ہے، اور شریک ہوگا ورثہ کے ساتھ میراث میں؛ کیونکہ جب ثابت ہوا اس کا نسب

مِنْهُ صَارَ كَالْوَارِثِ الْمَعْرُوفِ فَيُشَارِكُ وَرَثَتَهُ .{3}قَالَ : وَيَجُوزُ إِقْرَارُ الرَّجُلِ بِالْوَالِدَيْنِ وَالْوَلَدِ وَالزَّوْجَةِ

اس سے تو ہو گیا وارثِ معروف کی طرح، پس شریک ہوگا میت کے ورثہ کے ساتھ۔ فرمایا: اور جائز ہے آدمی کا اقرار والدین، فرزند، بیوی

وَالْمَوْلَى ، لِأَنَّهُ أَقَرَّ بِمَا يَلْزَمُهُ وَلَيْسَ فِيهِ تَحْمِيلُ النَّسَبِ عَلَى الْغَيْرِ .{4} وَيُقْبَلُ

اور مولیٰ ہونے کا؛ کیونکہ اس نے اقرار کیا ایسے امر کا جو اس کو لازم ہوتا ہے اور اس میں نہیں پایا جاتا ہے نسب ڈالنا غیر پر، اور قبول ہوگا

إِقْرَارُ الْمَرْأَةِ بِالْوَالِدَيْنِ وَالزَّوْجِ وَالْمَوْلَى ، لِمَا بَيَّنَّا وَلَا يُقْبَلُ بِالْوَلَدِ ، لِأَنَّ فِيهِ تَحْمِيلَ

عورت کا اقرار والدین، شوہر اور مولی ہونے کا؛اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے، اور قبول نہ ہوگا فرزند ہونے کا؛اس لیے کہ اس میں ڈالنا

النَّسَبِ عَلَى الْغَيْرِ وَهُوَ الزَّوْجُ لِأَنَّ النَّسَبَ مِنْهُ إِلَّا أَنْ يُصَدِّقَهَا الزَّوْجُ ، لِأَنَّ الْحَقَّ لَهُ

پایا جاتا ہے نسب کو غیر پر، اور وہ شوہر ہے؛کیونکہ نسب اسی سے ہوتا ہے، مگر یہ کہ تصدیق کرے اس کی شوہر؛اس لیے کہ حق اسی کا ہے،

أَوْتَشْهَدَ بِوِلَادَتِهِ قَابِلَةٌ،لِأَنَّ قَوْلَ الْقَابِلَةِ فِي هٰذَامَقْبُولٌ وَقَدْمَرَّفِي الطَّلَاقِ ، وَقَدْ ذَكَرْنَا فِي إِقْرَارِ الْمَرْأَةِ تَفْصِيلًا

یا گواہی دے اس کی ولادت کی دایہ؛کیونکہ دایہ کا قول اس میں مقبول ہے، اور گزر چکا طلاق میں، اور ہم ذکر کر چکے عورت کے اقرار کی کچھ تفصیل

فِي كِتَابِ الدَّعْوَى{5} وَلَابُدَّمِنْ تَصْدِيقِ هٰؤُلَاءِ،وَيَصِحُّ التَّصْدِيقُ فِي النَّسَبِ بَعْدَمَوْتِ الْمُقِرِّلِأَنَّ النَّسَبَ يَبْقَى

کتاب الدعوی میں۔ اور ضروری ہے مذکورہ مقرلہم کی تصدیق، اور صحیح ہے تصدیق نسب کے بارے میں موتِ مقر کے بعد؛کیونکہ نسب باقی رہتا ہے

بَعْدَ الْمَوْتِ ، وَكَذَا تَصْدِيقُ الزَّوْجَةِ لِأَنَّ حُكْمَ النِّكَاحِ بَاقٍ ، وَكَذَا تَصْدِيقُ الزَّوْجِ بَعْدَ مَوْتِهَا

موت کے بعد، اور اسی طرح صحیح ہے زوجہ کی تصدیق؛اس لیے کہ حکم نکاح باقی ہے، اور اسی طرح صحیح ہے زوج کی تصدیق زوجہ کی موت کے بعد؛

لِأَنَّ الْإِرْثَ مِنْ أَحْكَامِهِ .{6} وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ النِّكَاحَ انْقَطَعَ بِالْمَوْتِ وَلِهٰذَا

کیونکہ میراث نکاح کے احکام میں سے ہے، اور امام صاحب ؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے؛اس لیے کہ نکاح منقطع ہو چکا موت سے، اسی لیے

لَا يَحِلُّ لَهُ غُسْلُهَا عِنْدَنَا ، وَلَا يَصِحُّ التَّصْدِيقُ عَلَى اعْتِبَارِ الْإِرْثِ لِأَنَّهُ مَعْدُومٌ حَالَةَ الْإِقْرَارِ،

حلال نہیں شوہر کے لیے بیوی کو غسل دینا ہمارے نزدیک، اور صحیح نہیں ہے تصدیق بلحاظ میراث؛کیونکہ میراث معدوم ہے حالتِ اقرار میں،

وَإِنَّمَا يَثْبُتُ بَعْدَ الْمَوْتِ وَالتَّصْدِيقُ يَسْتَنِدُ إِلَى أَوَّلِ الْإِقْرَارِ .

اور وہ تو ثابت ہوئی موت کے بعد، حالانکہ تصدیق منسوب ہوتی ہے ابتداءِ اقرار کی جانب۔

تشریح:۔{1} اگر کسی شخص نے ایک لڑکے کے بارے میں اقرار کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور حال یہ کہ اتنی عمر کا لڑکا اس جیسے شخص سے پیدا ہو سکتا ہے یعنی لڑکے کی عمر اتنی زیادہ نہیں کہ اس طرح کے شخص سے پیدا نہیں ہو سکتا ہے اور اس بچے کا کوئی نسب معروف بھی نہیں ہے اور اس بچے نے اس شخص کی تصدیق بھی کی تو مقر سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اگرچہ اس نے حالت مرض میں ایسا اقرار کیا ہو؛کیونکہ یہ نسب ایسی چیز ہے کہ خاص کر اسی مقر پر لازم ہوتا ہے اس میں کسی اور شخص کے ذمہ ڈالنا نہیں پڑتا ہے تو مقر کا یہ اقرار صحیح ہوگا۔

{2} اور یہ جو شرط لگائی کہ "اس عمر کا لڑکا اس جیسے شخص سے پیدا ہو سکتا ہو"، تو یہ اس لیے تا کہ ظاہر میں اس کی تکذیب نہ ہو؛کیونکہ کسی بڑی عمر کے لڑکے کے بیٹے ہونے کا اقرار کرنے سے اس کا جھوٹا ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ اور یہ جو شرط لگائی کہ " اس

لڑکے کا نسب معروف نہ ہو" تو یہ اس لیے کہ اگر اس کا نسب معروف ہو کہ فلاں شخص کا بیٹا ہے تو یہ فلاں شخص کے علاوہ (مقر) سے نسب ثابت ہونے کو منع کرتا ہے اس لیے شرط یہ ہے کہ اس لڑکے کا کسی سے نسب معروف نہ ہو۔ اور بچے کی تصدیق کرنے کی شرط اس لیے لگائی کہ ایسا بچہ اپنے ذاتی قبضہ میں ہوتا ہے اس پر غیر کا قبضہ نہیں ہوتا ہے اس لیے کہ مسئلہ ایسے بچے میں فرض کیا گیا ہے جو اپنی ذات سے تعبیر کر سکتا ہے اس لیے اس کی تصدیق ضروری ہے، بر خلاف ایسے بچے کے جو اپنی ذات سے تعبیر نہیں کر سکتا کہ وہ اپنے قابض کے قبضہ میں ہوتا ہے جیسا کہ سابق میں "کتاب: الدعوی" میں گذر چکا۔ اور حالتِ مرض اس اقرار سے مانع نہ ہوگی؛ کیونکہ نسب تو اصلی ضرورتوں میں سے ہے۔

اور میراث میں یہ لڑکا دیگر وارثوں کے ساتھ شریک ہوگا؛ کیونکہ جب اس کا نسب اس مرض الموت کے مریض سے ثابت ہو گیا تو یہ بھی معروف وارث کی طرح ہو گیا تو یہ مریض کے دیگر ورثہ کے ساتھ میراث میں شریک ہوگا۔

{3} مرد نے اگر صحت یا مرض کی حالت میں کسی مرد کے باپ ہونے کا یا کسی عورت کے ماں ہونے کا اقرار کیا کہ یہ میرا باپ ہے یا یہ میری ماں ہے یا کسی بچے کے بیٹے ہونے کا اقرار کیا، یا کسی ایسی عورت کے زوجہ ہونے کا اقرار کیا جس کا کوئی اور خاوند نہیں ہے، یا کسی آدمی کے اپنے مولی العتاقہ ہونے کا اقرار کیا کہ اس نے مجھے آزاد کیا ہے یا یہ میرا آزاد کردہ ہے، تو یہ اقرار جائز ہے؛ کیونکہ اس نے ایسی چیز کا اقرار کیا جو اسی پر لازم ہوگی اور اس میں دوسرے پر نسب ڈالنا لازم نہیں آتا ہے اس لیے یہ اقرار صحیح ہے۔

{4} عورت کا والدین، شوہر اور مولیٰ کا اقرار کرنا جائز ہے یعنی اگر عورت نے کسی مرد کے بارے میں کہا کہ یہ میرا باپ ہے یا کسی عورت کے بارے میں کہا کہ یہ میری ماں ہے، یا کسی مرد کے بارے میں کہا کہ یہ میرا شوہر ہے، یا کسی شخص کے بارے میں کہا کہ یہ میرا مولیٰ ہے تو یہ اقرار جائز ہے؛ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ یہ اقرار خود اس پر لازم ہے اس میں غیر پر نسب ڈالنا نہیں پایا جاتا ہے۔ اور عورت کا کسی کے بارے میں بیٹے ہونے کا اقرار صحیح نہیں ہے اس لیے کہ بیٹا ہونے کا اقرار کرنے میں غیر کے اوپر نسب ڈالنا لازم ہے یعنی شوہر پر نسب ڈالنا پڑتا ہے اس لیے کہ نسب تو شوہر سے ہوتا ہے لیکن اگر شوہر اس کے اقرار کی تصدیق کرے تو جائز ہے؛ کیونکہ حق تو اسی کا ہے تو جب اس نے بذریعہ تصدیق خود اس کا اقرار کیا تو جائز ہوگا۔ یا اگر دائی نے گواہی دی کہ اس بچے کو اسی عورت نے جنا ہے تو بھی عورت کا اقرار جائز ہے اگرچہ شوہر منکر ہو؛ کیونکہ دائی کی گواہی ولادت میں مقبول ہے اور دائی کی گواہی کا ولادت کے بارے میں قبول ہونا "کتاب الطلاق" میں گذر چکا ہے۔ اور ہم نے اقرارِ عورت کے بارے میں کچھ تفصیل "کتاب الدعوی" کے "باب دعوی النسب" میں بیان کی ہے۔

{5} پھر واضح رہے کہ مذکورہ مقرلہم کا مقر کی تصدیق کرنا ضروری ہے یعنی والدین، شوہر، زوجہ، مولیٰ اور بیٹے کی تصدیق ضروری ہے جن کے بارے میں مرد یا عورت نے اقرار کیا ہے؛ کیونکہ یہ اپنے قبضے میں ہیں لہٰذا ان پر اقرار کے نفاذ کے لیے ان کی تصدیق ضروری ہے۔ اور نسب کے اقرار میں مقر کے مرجانے کے بعد تصدیق صحیح ہوتی ہے؛ کیونکہ نسب تو موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ اسی طرح شوہر کی موت کے بعد زوجہ کا زوجیت کی تصدیق کرنا جائز ہے؛ کیونکہ نکاح کا حکم باقی ہے حتی کہ اس پر عدت گذارنا باقی ہے اور شوہر کے بیٹے پر اس کا حرام ہونا باقی ہے تو اس کی تصدیق بھی جائز ہوگی۔ اسی طرح زوجہ کی موت کے بعد شوہر کا اس کی زوجیت کی تصدیق کرنا صحیح ہے؛ اس لیے کہ میراث احکام نکاح میں سے ہے اور وہ موت کے بعد باقی ہے تو اس کی تصدیق بھی جائز ہوگی۔

{6} امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت کی موت کے بعد زوج کا اس کی تصدیق کرنا صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ موت کی وجہ سے نکاح منقطع ہو گیا یہی وجہ ہے کہ ہمارے نزدیک شوہر کے لیے حلال نہیں کہ وہ مردہ بیوی کو غسل دے۔ اور میراث کے اعتبار پر شوہر کی تصدیق صحیح نہیں ہے؛ کیونکہ اقرار کی حالت میں میراث معدوم تھی اور میراث تو جب ہی ثابت ہوئی کہ یہ عورت مر گئی حالانکہ تصدیق تو ابتداءِ اقرار کی جانب منسوب ہوتی ہے یعنی جب شوہر نے تصدیق کی تو یہ تصدیق اسی وقت سے سمجھی جاتی ہے جس وقت سے کہ اس نے اقرار کیا ہے ورنہ اگر تصدیق کرنے کے وقت سے معتبر ہو تو اس وقت تو موت کی وجہ سے مذکورہ عورت بیوی ہونے کا محل نہیں ہے پس جب تصدیق ابتداءِ اقرار سے لاحق ہوئی تو میراث کے لحاظ سے صحیح نہیں ہو سکتی ہے؛ کیونکہ اس وقت تو زوجہ زندہ ہونے کی وجہ سے میراث موجود ہی نہیں تھی میراث تو موت کے بعد ثابت ہوتی ہے پس معدوم میراث کی وجہ سے صحتِ تصدیق کا اعتبار ممکن نہیں ہے۔

{1} قَالَ: وَمَنْ أَقَرَّ بِنَسَبٍ مِنْ غَيْرِ الْوَالِدَيْنِ وَالْوَلَدِ نَحْوَ الْأَخِ وَالْعَمِّ لَا يُقْبَلُ إقْرَارُهُ فِي النَّسَبِ؛ لِأَنَّ فِيهِ

فرمایا: اور جو شخص اقرار کرے نسب کا والدین اور فرزند کے علاوہ جیسے بھائی اور چچا ہونے کا، تو قبول نہ ہوگا اس کا اقرار نسب میں؛ کیونکہ اس میں

حَمْلَ النَّسَبِ عَلَى الْغَيْرِ، فَإِنْ كَانَ لَهُ وَارِثٌ مَعْرُوفٌ قَرِيبٌ أَوْ بَعِيدٌ فَهُوَ أَوْلَى بِالْمِيرَاثِ مِنَ الْمُقَرِّ لَهُ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَثْبُتْ

نسب ڈالنا پایا جاتا ہے غیر پر، پس اگر ہو اس کا معروف وارث، خواہ قریبی ہو یا بعیدی، تو وہ زیادہ حقدار ہوگا میراث کا مقرلہ سے؛ کیونکہ جب ثابت نہ ہوا

نَسَبُهُ مِنْهُ لَا يُزَاحِمُ الْوَارِثَ الْمَعْرُوفَ {2} وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَارِثٌ اسْتَحَقَّ الْمُقَرُّ لَهُ مِيرَاثَهُ؛

مقرلہ کا نسب اس سے تو وہ مزاحم نہیں ہو سکتا وارثِ معروف کا، اور اگر نہ ہو اس کا کوئی وارث، تو مستحق ہوگا مقرلہ اس کی میراث کا؛

لِأَنَّ لَهُ وِلَايَةَ التَّصَرُّفِ فِي مَالِ نَفْسِهِ عِنْدَ عَدَمِ الْوَارِثِ؛ أَلَا تَرَى أَنَّ لَهُ أَنْ يُوصِيَ بِجَمِيعِهِ

کیونکہ اس کو ولایتِ تصرف حاصل ہے اپنے مال میں وارث نہ ہونے کے وقت، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس کو اختیار ہے کہ وصیت کرلے کل مال کا،

فَيَسْتَحِقُّ جَمِيعَ الْمَالِ وَإِنْ لَمْ يَثْبُتْ نَسَبُهُ مِنْهُ لِمَا فِيهِ مِنْ حَمْلِ النَّسَبِ عَلَى الْغَيْرِ {3} وَلَيْسَتْ هَذِهِ وَصِيَّةً حَقِيقَةً

پس مقرلہ مستحق ہوگا تمام مال کا اگرچہ ثابت نہیں ہوا اس کا نسب مقر سے؛ کیونکہ اس میں تو نسب ڈالنا ہے غیر پر، اور نہیں ہے یہ حقیقی وصیت

حَتَّى أَنَّ مَنْ أَقَرَّ بِأَخٍ ثُمَّ أَوْصَى لِآخَرَ بِجَمِيعِ مَالِهِ كَانَ لِلْمُوصَى لَهُ ثُلُثُ جَمِيعِ الْمَالِ خَاصَّةً وَلَوْ كَانَ الْأَوَّلُ وَصِيَّةً
حتی کہ جس نے اقرار کیا بھائی ہونے کا پھر وصیت کی دوسرے کے لیے کل مال کی، تو ہوگا موصی لہ کے لیے کل مال کا ثلث، اور اگر اول وصیت ہوتی

لَاشْتَرَكَا نِصْفَيْنِ لَكِنَّهُ بِمَنْزِلَتِهِ، حَتَّى لَوْ أَقَرَّ فِي مَرَضِهِ بِأَخٍ وَصَدَّقَهُ الْمُقَرُّ لَهُ
تو دونوں نصفا نصف شریک ہوتے، لیکن وہ بمنزلہ وصیت کے ہے، حتی کہ اگر اقرار کیا اپنے مرض میں بھائی ہونے کا اور تصدیق کی اس کی مقر لہ نے،

ثُمَّ أَنْكَرَ الْمُقِرُّ قَرَابَتَهُ ثُمَّ أَوْصَى بِمَالِهِ كُلِّهِ لِإِنْسَانٍ كَانَ مَالُهُ لِلْمُوصَى لَهُ ؛ وَلَوْ لَمْ يُوصِ
پھر انکار کیا مقر نے اس کی قرابت کا، پھر وصیت کی اپنے کل مال کی کسی انسان کے لیے، تو ہوگا مال موصی لہ کے لیے، اور اگر وصیت نہیں کی

لِأَحَدٍ كَانَ لِبَيْتِ الْمَالِ ، لِأَنَّ رُجُوعَهُ صَحِيحٌ لِأَنَّ النَّسَبَ لَمْ يَثْبُتْ فَبَطَلَ إِقْرَارُهُ.
کسی کے لیے تو ہوگا بیت المال کے لیے؛ کیونکہ اس کا رجوع کرنا صحیح ہے؛ اس لیے کہ نسب ثابت نہیں ہوا تھا، پس باطل ہو گیا اقرار۔

{4} قَالَ : وَمَنْ مَاتَ أَبُوهُ فَأَقَرَّ بِأَخٍ لَمْ يَثْبُتْ نَسَبُ أَخِيهِ ، لِمَا بَيَّنَّا
فرمایا: اور جس کا باپ مر گیا، پس اس نے اقرار کیا بھائی ہونے کا تو ثابت نہ ہوگا اس کے بھائی کا نسب؛ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے،

وَيُشَارِكُهُ فِي الْإِرْثِ ؛ لِأَنَّ إِقْرَارَهُ تَضَمَّنَ شَيْئَيْنِ : حَمْلَ النَّسَبِ عَلَى الْغَيْرِ وَلَا وِلَايَةَ لَهُ عَلَيْهِ،
اور شریک ہوگا اس کے ساتھ میراث میں؛ کیونکہ اس کا اقرار متضمن ہے دو چیزوں کو، غیر پر نسب ڈالنا، اس کو ولایت حاصل نہیں اس پر،

وَالِاشْتِرَاكُ فِي الْمَالِ وَلَهُ فِيهِ وِلَايَةٌ فَيَثْبُتُ كَالْمُشْتَرِي إِذَا أَقَرَّ عَلَى الْبَائِعِ بِالْعِتْقِ
اور اشتراک مال میں، اور اس کو ولایت حاصل ہے اس میں، پس یہ ثابت ہوگا، جیسے مشتری جب اقرار کرے بائع پر آزاد کرنے کا،

لَمْ يُقْبَلْ إِقْرَارُهُ عَلَيْهِ حَتَّى لَا يَرْجِعَ عَلَيْهِ بِالثَّمَنِ وَلَكِنَّهُ يُقْبَلُ فِي حَقِّ الْعِتْقِ
تو قبول نہ ہوگا اس کا اقرار بائع پر حتی کہ رجوع نہیں کر سکتا ہے مشتری بائع پر ثمن کے بارے میں، لیکن قبول ہوگا آزادی کے حق میں۔

{5} قَالَ : وَمَنْ مَاتَ وَتَرَكَ ابْنَيْنِ وَلَهُ عَلَى آخَرَ مِائَةُ دِرْهَمٍ فَأَقَرَّ أَحَدُهُمَا أَنَّ أَبَوهُ قَبَضَ
فرمایا: اور جو شخص مر گیا اور پیچھے چھوڑے دو بیٹے، اور اس کا دوسرے پر سو درہم ہیں، پس اقرار کیا دونوں میں سے ایک نے کہ اس کے باپ نے قبض کیا

مِنْهَا خَمْسِينَ لَا شَيْءَ لِلْمُقِرِّ وَلِلْآخَرِ خَمْسُونَ ؛ لِأَنَّ هَذَا إِقْرَارٌ بِالدَّيْنِ عَلَى الْمَيِّتِ لِأَنَّ الِاسْتِيفَاءَ إِنَّمَا
ان میں سے پچاس کو، تو کچھ نہ ہوگا مقر کے لیے، اور دوسرے کے لیے پچاس درہم ہوں گے؛ کیونکہ یہ اقرار ہے دَین کا میت پر؛ کیونکہ وصولی

يَكُونُ بِقَبْضٍ مَضْمُونٍ ، فَإِذَا كَذَّبَهُ أَخُوهُ اسْتَغْرَقَ الدَّيْنُ نَصِيبَهُ كَمَا هُوَ الْمَذْهَبُ عِنْدَنَا،
ہوتی ہے قبض مضمون سے، پس جب اس کو جھٹلایا اس کے بھائی نے تو گھیر لیا دَین نے اس کا سارا حصہ، جیسا کہ یہی مذہب ہے ہمارا،

غَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّهُمَا تَصَادَقَا عَلَى كَوْنِ الْمَقْبُوضِ مُشْتَرَكًا بَيْنَهُمَا ، لَكِنَّ الْمُقِرَّ لَوْ رَجَعَ

انتہائی بات یہ ہوگی کہ ان دونوں نے باہمی تصدیق کی مقبوض کے ان دونوں کے درمیان مشترک ہونے کی، لیکن مقر اگر لے لے

عَلَى الْقَابِضِ بِشَيْءٍ لَرَجَعَ الْقَابِضُ عَلَى الْغَرِيمِ وَرَجَعَ الْغَرِيمُ عَلَى الْمُقِرِّ فَيُؤَدِّي إِلَى الدَّوْرِ.

قابض سے کچھ، تو قابض مقروض سے لے لے گا، اور مقروض مقر سے لے لے گا پس مفضی ہوگا دور کو۔

تشریح:۔ {1} جس نے والدین اور بیٹے کے علاوہ کسی دوسرے نسب کا اقرار کیا جیسے چچا یا بھائی ہونے کا اقرار کیا کہ یہ میرا چچا ہے یا یہ میرا بھائی ہے تو اس نسب کے بارے میں اس کا اقرار قبول نہ ہوگا؛ کیونکہ بھائی تو اس وقت ہوگا کہ باپ کا بیٹا ہو اور چچا اس وقت ہوگا کہ دادا کا بیٹا ہو پس اس کا اقرار قبول نہ ہوگا؛ کیونکہ اس میں غیر (باپ اور دادا) پر نسب ڈالنا لازم آتا ہے اس لیے نسب ثابت نہیں ہوگا اگرچہ مقر کا اقرار خود مقر پر حجت ہے۔

پس اگر مقر کا کوئی وارث معروف النسب ہو خواہ قریب ہو جیسے اصحاب فرائض اور وہ وارث جو عصبہ ہو، یا بعید ہو جیسے ذوی الارحام تو مقرلہ کی بنسبت وارثِ معروف میراث کا زیادہ حقدار ہے اس لیے وارثِ معروف کو میراث ملے گی اور مقرلہ کو میراث نہیں ملے گی؛ کیونکہ جب مقرلہ کا نسب اس مقر سے ثابت نہ ہوا تو وہ وارث معروف کا مزاحم اور معارض نہ ہوگا۔

{2} اور اگر مقر کا کوئی وارثِ معروف نہ ہو تو مقرلہ اس کی میراث کا مستحق ہوگا اور بیت المال سے مقرلہ مقدم ہوگا؛ کیونکہ مقر کو وارث نہ ہونے کی صورت میں اپنے ذاتی مال میں تصرف کی ولایت حاصل ہے تو جب اس نے کسی کے وارث ہونے کا اقرار کیا تو گویا اپنا مال اس کو دیدیا اور کوئی مزاحم موجود نہیں ہے اس لیے یہ جائز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وارث نہ ہونے کے وقت مقر کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے پورے مال کی وصیت کر دے، پس یہ مقرلہ اس مقر کے پورے مال کا مستحق ہوگا اگرچہ مقر سے اس کا نسب اس وجہ سے ثابت نہ ہوا کہ اس میں دوسرے پر نسب ڈالنا لازم آتا ہے۔

{3} اور مذکورہ اقرار حقیقی وصیت نہیں ہے حتیٰ کہ جس نے بھائی ہونے کا اقرار کیا یعنی کہا کہ یہ میرا بھائی ہے پھر کسی دوسرے کے لیے اس نے پورے مال کی وصیت کر دی تو موصی لہ کو پورے مال کا ایک ثلث ملے گا، اور اگر اول اقرار بھی وصیت ہوتا تو بھائی اور موصی لہ نصف نصف کے شریک ہوتے حالانکہ ایسا نہیں اس لیے اول اقرار حقیقی وصیت نہیں، البتہ بمنزلہ وصیت کے ہے حتیٰ کہ اگر اپنے مرض الموت میں کسی کے بارے میں بھائی ہونے کا اقرار کیا کہ یہ میرا بھائی ہے اور مقرلہ نے اس کی تصدیق کی ، پھر مقر نے اس کی قرابت سے انکار کیا، پھر اپنے تمام مال کی کسی دوسرے لیے وصیت کر دی تو یہ کل مال اسی موصی لہ کو ملے گا اور اگر اس نے قرابت سے انکار کے بعد کسی کے لیے وصیت نہ کی تو میت کا سب مال بیت المال میں داخل ہوگا؛ کیونکہ ایسے اقرارِ نسب سے اس کا رجوع کرنا صحیح ہے جیسے وصیت سے رجوع کرنا صحیح ہوتا ہے؛ کیونکہ نسب تو ثابت نہیں ہوا تھا تو اس کا اقرار باطل ہوگیا۔

{4} اگر کسی کا باپ مر گیا پھر اس نے ایک شخص کے لیے اقرار کیا کہ یہ میرا بھائی ہے تو اس کے بھائی کا نسب ثابت نہ ہوگا؛ دلیل وہی ہے جو ہم بیان کر چکے کہ اس میں اس کے باپ پر نسب ڈالنا لازم آتا ہے، البتہ جس کے لیے بھائی ہونے کا اقرار کیا ہے وہ مقر کے ساتھ اس کی میراث میں شریک ہو جائے گا؛ کیونکہ اس کا یہ اقرار دو باتوں کو شامل تھا، ایک تو دوسرے پر نسب ڈالنا یعنی اپنے باپ پر نسب ڈالنا حالانکہ مقر کو یہ اختیار اس پر حاصل نہیں ہے، اور دوم مال میراث میں مقر لہ کو شریک کرنا، اور حال یہ کہ مقر کو اس مال میں ولایت حاصل ہے تو یہ شرکت مالی ثابت ہو جائے گی جیسے مشتری نے اگر اپنے بائع پر یہ اقرار کیا کہ جو غلام میں نے اس سے خریدا ہے یہ اس کو آزاد کر چکا تھا تو مشتری کا اقرار بائع پر قبول نہیں ہوگا حتی کہ مشتری اپنا ثمن اس سے واپس نہیں لے سکتا، البتہ آزادی کے حق میں اس کا اقرار قبول ہو جاتا ہے حتی کہ مذکورہ غلام مشتری کے پاس سے آزاد ہو جائے گا اسی طرح نسب کے اقرار میں یہ اقرار مال میراث کی شرکت کے بارے میں قبول ہوگا۔

{5} ایک شخص مر گیا اور اس نے دو بیٹے چھوڑے اور میت کا دوسرے شخص پر سو درہم قرضہ ہے پس ایک بیٹے نے اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے اس میں سے پچاس درہم وصول کئے ہیں تو مقر کے لیے اس قرضہ میں سے کچھ نہ ہوگا۔ اور دوسرے بیٹے کے لیے پچاس درہم ہوں گے؛ اس لیے کہ مقر نے جو یہ اقرار کیا تو گویا اس نے اپنے مرحوم باپ پر قرضہ ہو جانے کا اقرار کیا اس لیے کہ وصولی قرضہ کی یہی صورت ہوتی ہے کہ قرضخواہ جو مال قبض کرتا ہے وہ اس پر مضمون ہوتا ہے یعنی قرضخواہ اپنے قرضہ کا مثل مال لیتا ہے پھر قرضدار کے ساتھ باہم بدلا ہو جاتا ہے، پھر جب اس کے بھائی نے اس اقرار میں اس کو جھوٹا قرار دیا تو اس اقرار کا قرضہ سب اسی بیٹے کے حصہ کو گھیر لے گا جس نے اقرار کیا ہے جیسا کہ ہمارے نزدیک مذہب یہی قرار پایا ہے، انتہائی بات یہ کہ دونوں بیٹوں نے اس بات پر باہمی تصدیق کی ہے کہ جو کچھ وصول ہوا وہ دونوں میں مشترک تھا یعنی مقر و منکر دونوں کا خیال یہ ہے کہ مقبوض مقدار میں ہم دونوں شریک ہیں لیکن اقرار کرنے والا اگر قابض سے کچھ واپس لے تو قابض قرضدار سے اتنی مقدار لے گا اور قرضدار مقر سے یہی مقدار واپس لے گا تو یہ دور ہوگا حالانکہ اس دور میں کچھ فائدہ نہیں ہے؛ کیونکہ مقر نے جو کچھ قابض سے لیا تھا آخر کو قرضدار نے وہی کچھ مقر سے واپس لیا تو کچھ فائدہ نہ ہوا۔

اَللّٰھُمَّ اَرِنَا الْحَقَّ حَقًّا وَّ ارْزُقْنَا اتِّبَاعَہٗ وَ اَرِنَا الْبَاطِلَ بَاطِلاً وَّ ارْزُقْنَا اجْتِنَابَہٗ، اَللّٰھُمَّ اسْتُرْ عُیُوْبَنَا وَ اغْفِرْ ذُنُوْبَنَا، اَللّٰھُمَّ ارْحَمْنَا بِتَرْکِ الْمَعَاصِی، اَللّٰھُمَّ لَا تَکِلْنَا اِلٰی اَنْفُسِنَا طَرْفَۃَ عَیْنٍ، وَصَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلٰی خَاتَمِ الْاَنْبِیَاءِ مُحَمَّدٍ وَّعَلٰی آلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ۔